

**НАСЛЕДИЕ С.Л. ФРАНКА  
В КОНТЕКСТЕ  
РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Под редакцией проф., д.ф.н. М.О. Орлова

Саратов  
ИЦ «Наука»  
2019

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
Н 31

НЗ1 НАСЛЕДИЕ С.Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ И  
ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ / Под редакцией проф., д.ф.н.  
М.О. Орлова. Саратов: ИЦ «Наука», 2019. – 127 с.

ISBN 978-5-9999-

Рецензенты:

Зав. кафедрой философии культуры и культурологии  
Саратовского государственного университета  
имени Н.Г. Чернышевского  
профессор, докт. филос. наук Е.В. Листвина

Старший преподаватель кафедры богословия  
Саратовской православной духовной семинарии  
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви  
профессор, докт. филос. наук С.П. Гурин

Состав редакционной коллегии:

Устьянцев Владимир Борисович – доктор филос.н., профессор  
Косыхин Виталий Георгиевич – доктор филос.н., доцент  
Гапоненков Алексей Алексеевич – доктор филол.н., профессор  
Орлов Михаил Олегович – доктор филос.н., доцент  
Лузина Ирина Ивановна – доктор филос.н., доцент  
Рожков Владимир Петрович – доктор филос.н., профессор

Состав группы технической редакции:

Аникин Даниил Александрович – кандидат филос.н., доцент  
Михайлова Анастасия Александровна – кандидат полит.н.  
Ерохина Мария Вячеславовна – кандидат филол.н.  
Изотова Евгения Валерьевна – кандидат филол.н.  
Гришин Григорий Александрович – кандидат филол.н.

ISBN 978-5-9999-

© Авторы статей, 2019



## Вступительное слово

В настоящем сборнике собраны материалы Международной научной конференции «Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры», прошедшей в Саратовском национальном исследовательском государственном университете имени Н.Г. Чернышевского в мае 2019 года. Конференция стала одним из ключевых мероприятий некоммерческого социального проекта «Дом Франка в Саратове», который реализуется Саратовским региональным общественным движением содействия развитию гражданского общества «Жить здесь!» с использованием гранта Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, предоставленного Фондом президентских грантов.

Проект #домфранка направлен на увековечивание в Саратовском регионе имени всемирно известного русского философа, религиозного мыслителя и публициста, одного из самых значительных деятелей первой волны русской эмиграции Семена Людвиговича Франка (1877, Москва – 1950, Лондон), который в 1917–1921 гг. был профессором Саратовского университета, первым деканом историко-филологического факультета, зачинателем высшего гуманитарного образования в Саратове.

Сегодня в Саратове сохранилось единственное здание, связанное с частной жизнью С.Л. Франка – дом его тестя, почетного гражданина Саратова Сергея Ивановича Барцева, расположенный в самом центре города, на улице Радищева, 18. Здесь семья Барцевых жила до 1918 года, когда двухэтажный особняк с мезонином был отдан под коммунальные квартиры.

Целью проекта, объединившего неравнодушных горожан, историков, философов, филологов, краеведов, градозащитников, работников музеев, специалистов по работе с медиа из восьми стран, является создание в Саратове полноценного мемориального «Дома Франка» как важного локуса региональной исторической и культурной памяти, так как именно здесь находится точка соприкосновения саратовской провинциальной интеллигентской среды и мировой научной и культурной элиты.

## «Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии<sup>1</sup>

Аляев Г.Е., д. филос. н.  
профессор, Полтавский национальный технический  
университет имени Юрия Кондратюка (Украина)

В статье устанавливается датировка этапов творческого и мировоззренческого развития С. Л. Франка до написания первой систематической книги «Предмет знания». Выделяются «начальный этап» критического марксизма и политической экономии, этап неокантианских увлечений и занятий социальной психологией, этап «поворота к метафизике» и этап «непосредственного формирования системы». Дана характеристика идейному и творческому наполнению этих этапов, представлены основные произведения мыслителя, маркирующие его творческий путь.

*Ключевые слова:* творческая биография, русская философия, марксизм, неокантианство, социальная психология, метафизика

Определения «ранний», «поздний», «зрелый» нередко употребляются в отношении тех или иных мыслителей, их взглядов и произведений, как обозначение определённых этапов их творческого развития. По своему характеру эти определения, однако, являются скорее образными, а потому довольно расплывчатыми и не всегда однозначными.

В отношении С. Л. Франка исследователи, употребляющие обозначение «ранний», имеют в виду, как правило, ранний период его *философского* творчества, т.е. примерно 1902/1904 – 1910/1914 гг. [см.: 3; 14], а иногда и период написания им первых философских книг, т.е. трилогии «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества», задуманной в 1910-е гг., но растянувшейся до 1930 г. [см.: 4]. Такое понимание имеет свои основания, когда мы говорим о Франке-философе, однако, с точки зрения охвата *всего творческого пути* мыслителя, является не вполне точным. «Ранний Франк» в этом смысле оказывается, так сказать, не самым ранним.

С нашей точки зрения, говоря о «раннем Франке», можно иметь в виду период его научного и философского становления, охватывающий около 20 лет – от первой публикации 1896 г. до первой систематической книги «Предмет знания» (1915). Однако при этом необходимо делать обязательные уточнения, о каком именно этапе этого становления идёт речь, поскольку за это двадцатилетие мировоззренческие позиции, взгляды и научные приоритеты мыслителя претерпевали определённые трансформации. В частности, можно говорить о *начальном этапе* творческого развития «раннего Франка», – этапе, на котором ещё студент, а затем молодой учёный выступает как экономист и критический марксист, но в то же время очень быстро «эволюционирует»: от политической экономии к социальной психологии и философии, и от марксизма – к ницшеанскому и неокантианскому идеализму. Можно говорить, далее, о *раннем Франке-философе* – этапе, на котором общеполитические

позиции он формулировал в духе Канта, Виндельбанда и Шуппе, а этические строил на идеях Ницше и Зиммеля. Впрочем, этот же период можно характеризовать как *социально-психологический*. Можно также говорить о самостоятельном *этапе поворота к метафизике*, когда, под влиянием идей В. Штерна и И. Гёте, определяется понимание ограниченности кантовского критицизма и стремление к онтологизму. Наконец, можно выделить этап *непосредственного формирования системы абсолютного реализма*.

Необходимо оговориться: «оформление» системы в «Предмете знания», конечно, не следует понимать как «завершение» творческой эволюции философа и последующую стабильность его взглядов. Но нас здесь интересует именно «ранний» Франк, и потому мы «останавливаем» нашу периодизацию на 1915-м годе. Теперь детальнее охарактеризуем намеченные выше периоды.

### **1. Политэкономия и критический марксизм**

«Начальный этап» творческой биографии Франка можно датировать 1896–1902 годами. Правда, можно начинать его и не с первых публикаций, а с тех лет учёбы, когда уже происходило интенсивное формирование духовного облика юного Франка. Так делает Тереза Оболевич, когда говорит о «двух фазах» в марксистском периоде творчества Франка: 1892–1896 гг. – участие в социал-демократическом движении; 1896–1902 – легальный марксизм и постепенный отход от его догматической интерпретации [5, с. 11]. Нужно, однако, заметить, что участие Франка в социал-демократическом движении фиксируется и в 1898–1899 годах; с другой стороны, «отход от догматической интерпретации» марксизма предполагает наличие ранее такого догматического подхода. Проблема, однако, в том, что публикации Франка, начинающиеся с 1896 г., отражают процесс достаточно быстрого формирования научного критического подхода к популярным идеям и оценкам общественных явлений. Иначе говоря, Франк формируется и выступает в своих первых публикациях – во всяком случае, в книге о теории ценности Маркса (1900), – уже как критический марксист, в то время как «догматическая интерпретация» марксизма вряд ли может быть проиллюстрирована его текстами.

Можно, конечно, считать, таким догматическим этапом упомянутый период ученичества и участия в социал-демократическом движении. Первые два тома «Капитала» Франк прочитал ещё в Нижегородской гимназии, т. е. в 1892–1894 гг., при этом увлёкся не столько идеями марксизма, сколько его «научообразной формой»: «Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу» [13, с. 110–111]. Настрой на «научность» явно преобладал в нём над революционным активизмом, что подтверждается фактами его участия в революционных кружках [см.: 1, с. 30–32, 34–35]. Об этом же свидетельствует и сохранившееся в архивах охранки письмо, относящееся к октябрю 1895 г., в котором чётко выражено неудовлетворение «голыми фразами, почерпнутыми из брошюр», и стремление «сначала запастись знаниями», а потом уже включаться в движение как «самостоятельная единица», – именно для этого Франк «основательно» читает

Маркса (очевидно, речь шла уже о недавно вышедшем III-м томе) [см.: 12, с. 554–555].

Что касается «специализации» Франка как экономиста, то в центре его внимания оказалась теория ценности (стоимости), что было, очевидно, прямо связано с развернувшейся в экономической литературе после выхода III-го тома «Капитала» дискуссией вокруг этого вопроса [см.: 1, с. 42–48]. При этом понятие «ценность» становится для молодого учёного одним из тех мостиков, по которым он достаточно быстро движется от политэкономического к философскому осмыслению социальных проблем [см.: 6]. В то же время, следует отметить интерес Франка к некоторым другим экономическим вопросам, связанным с новейшими тенденциями общественного развития – например, к проблемам формирования мирового рынка и монополизации. Первая его статья в 1896 г. была посвящена исследованию места России в мировом разделении труда, при этом он исходил из констатации факта: «Одним из наиболее важных результатов современного хозяйственного строя является создание *мирового рынка*. Разделение труда не ограничилось пределами одной страны, а распространилось в наш век на весь мир» [12, с. 75]. А рецензируя в 1899 г. книгу М. Н. Соболева, посвящённую истории всемирной торговли, Франк прямо упрекал автора в том, что он пропустил «самое крупное, основное явление в развитии торговли XIX века, <...> именно процесс превращения *международной торговли в мировое хозяйство*» [12, с. 153]. Досталось Соболеву и за то, что он ничего не сообщает «о таком важном в новейшей истории торговли явлении, как картели или синдикаты» [Там же]. При этом уже в своей книге, констатируя общее отставание политэкономической науки в объяснении явлений монополизации, Франк объяснял этот факт историческими причинами – тем, что политэкономия как наука формировалась в эпоху господства свободной конкуренции, поэтому «явления монополии рассматривались всегда как нечто случайное, бессмысленное и ненужное, а потому и не подлежащее самостоятельному изучению»; и хотя в конце XIX века отдельные явления монополизации стали предметом экономических исследований, по-прежнему не хватало обобщения этих явлений «в систематической *общей теории монополии*» [12, с. 423].

Научно-критическая установка молодого Франка ясно просматривается и в том, что он не ограничивает круг исследуемой литературы партийной принадлежностью её авторов. Показательно в этом смысле предисловие к «Теории ценности Маркса», где Франк пишет о «невыносимом состоянии» разделения на две экономические науки – марксистскую и буржуазную, и о тех негативных следствиях, к которым ведёт догматическое самоограничение марксистской политэкономии популяризацией учения Маркса [см.: 12, с. 165]. Круг источников, который был привлечен самим Франком при написании его первой книги, свидетельствует о стремлении максимально учесть как классические, так и новейшие разработки исследуемого вопроса, опираясь при этом на критерии научности и объективности, а никак не партийности.

## 2. Критицизм и социальная психология

Второй период «раннего Франка» можно датировать 1902–1907 годами. Возможно, это наиболее противоречивый, по тенденциям мировоззренческого развития, период его творческой биографии.

В эти годы Франк уже выступает как философ. Хорошо известна его первая философская статья о Ф. Ницше, вошедшая в сборник «Проблемы идеализма» (1902). Она касается, однако, только учения о морали, при этом Франк теоретически основывается на концепции Г. Зиммеля, в то время как Ницше привлекает его, прежде всего, своим мировоззренческим идеализмом. Более значимой для понимания общефилософской позиции самого Франка в этот период является статья «О критическом идеализме», вышедшая в конце 1904 г., но задуманная ещё в начале 1902-го. Прежде всего, эта позиция выстраивается во многом на основании «Прелюдий» В. Виндельбанда, которые Франк перевёл накануне. При этом Франка трудно отнести определённо к какой-то школе неокантианства (например, баденской) – скорее он стремился к обобщённому пониманию критицизма как философского направления, основывающегося на «коперниканском перевороте» Канта и дополняемого его последователями. Важным моментом в контексте дальнейшего становления философской системы Франка является его сближение Канта с Фихте – критицизм он презентует как «канто-фихтевскую философию», основная идея которой, дополненная «гносеологическими соображениями, содержащимися в современных учениях имманентной философии и трансцендентального идеализма, даёт начало новому универсальному философскому мирозерцанию», которое должно противостоять, с одной стороны, метафизическому, с другой – позитивистическому направлениям человеческого мышления [11, с. 224–225]. Последние два направления не устраивают Франка своим онтологизмом: «Позитивист и метафизик находятся оба под *гипнозом бытия*», – в то время как для представителя критицизма «философия начинается там, где мысль переходит от объективной действительности к уяснению ее связи с субъектом, где система действительности постигается, как составная часть *системы сознания*» [11, с. 237, 238].

Проблемы онтологии и гносеологии ещё не являлись для Франка приоритетными. В этот период он, пожалуй, наиболее активно выступал как политический публицист, что было связано с сотрудничеством в журнальных и газетных начинаниях П. Б. Струве – «Освобождение», «Полярная звезда», «Свобода и культура», а также «Дума» и «Рабочее слово». Но политическая публицистика как таковая – партийные отклики на злобу дня – оказалась не созвучной его творческому темпераменту. Гораздо более он был склонен к теоретическому и мировоззренческому, нравственно-философскому осмыслению политических и общественных явлений. Примерами такого подхода являются такие ключевые статьи этого периода, как «Проблема власти» (1905) и «Философские предпосылки деспотизма» (1907), а также – если иметь в виду уже не столько политические, сколько общесоциальные проблемы, – «К вопросу о сущности морали» (1906) (особое внимание Франк



уделял темам культуры и интеллигенции – вершиной тут стала немного позднее хорошо известная «Этика нигилизма»).

Но главным направлением теоретических поисков Франка в этот период была социальная психология – наука, которая для него, как он писал впоследствии, была переходным звеном между политэкономией и философией. Тогда же, однако, система «социального психологизма» вырисовывалась как главная цель. В начале 1902 г. Франк набросал «конспект системы» и начал его содержательное наполнение. Ялтинский дневник отразил этот важный момент творческой биографии философа – 9 января Франк записал: «Составил краткий конспект системы. Она грандиозна. Удастся ли осуществить хоть вчерне, хоть набросками? О если бы! <...> Надо будет продолжать развивать план и, насколько можно, писать отдельные части» [7, с. 48]. До сих пор эти слова не находили документального подтверждения, однако теперь можно сказать, что этот «конспект системы», как и наброски развития отдельных её частей, сохранились в Бахметевском архиве. Эти документы дают представление об основных линиях, по которым Франк планировал переформатировать политическую экономию в теорию социального прогресса, базирующуюся на социально-психологических и этических основаниях. Наряду с учением Маркса о фетишизме и моральным учением Зиммеля, Франк отталкивался от категорий формы и содержания социальной жизни Р. Штамmlера, находя, впрочем, истинный смысл этих категорий у того же Зиммеля. В центре внимания Франка – учение о нормах и о соотношении морали и права, при этом он опирался как на русских (Н. М. Коркунов), так и на немецких (Р. Иеринг) теоретиков права, а в разработке темы социального прогресса, утверждая определяющий характер нравственного прогресса в отношении всякого другого, подчёркивал, вслед за Струве, верховенство принципа либерализма.

В силу разных внешних обстоятельств социально-психологический проект Франка остался незавершённым. Архивные документы позволяют восстановить некоторые этапы его реализации: интенсивная работа в Гейдельберге летом 1905 г. над изучением литературы (сохранилась тетрадь с конспектами); чтение курса лекций по социальной психологии на вечерних курсах при Стоюнинской гимназии вначале 1906 г. (сохранились конспекты лекций); чтение курса лекций по общественной психологии в Петербургском Психоневрологическом институте в 1910–1913 гг. Последние даты выходят за рамки обозначенного нами периода, но тут следует иметь в виду, что курс Франка был включён в учебный план в конце 1907 г., когда институт только открывался, но чтение дисциплины было отнесено на третий год обучения, поэтому фактически Франк читал свой курс уже тогда, когда его собственные научные интересы существенно сместились. Пожалуй, единственным опубликованным результатом этого несостоявшегося проекта является статья «Проблема власти» (1905).

### **3. Поворот к метафизике**

«Метафизический поворот» Франка можно датировать 1908–1910 годами, причём сам он чётко соотносил этот поворот в собственном мировоззрении с определенными тенденциями современной философии. Если ранее он

приравнивал метафизику к фантастическим вымыслам [см.: 11, с. 225] и считал её преодолённой критицизмом, то теперь «философия постепенно начинает приходить к мысли о возможности научной *метафизики*, т. е. проникновения знания в подлинную реальность», – представителями этого движения Франк называет А. Бергсона и Ш. Ренувье, Г. Лотце и В. Штерна, а также и русских философов – Л. Лопатина и С. Аскольдова [8]. Необходимо иметь в виду и завершение к этому времени «эпохи неверующей юности» [13, с. 109], хотя крестился Франк немного позже [см.: 2, с. 83–91].

Статья «Личность и вещь», написанная летом и осенью 1908 г. как расширенный отклик на первый том одноименной книги неовиталиста Вильяма Штерна, может рассматриваться как первая открытая манифестация этого поворота. Именно неовитализм оказывается первой метафизической концепцией, в которой Франк усматривает выход из уже тесных рамок критицизма, причём на строго научных основаниях. Неовитализм привлёк Франка тем, что он «вносит в естествознание уничтоженное, засмеянное со времен Бэкона и Декарта понятие конечных (целевых) причин и решительно восстает против сведения живого к безжизненному» [10, с. 167–168]. Понятия целесообразности и органического единства осмысливаются Франком – вслед за Штерном – как основные принципы персонализма. При этом философ чётко понимает, что эти принципы требуют глубокого научно-философского обоснования, и прежде всего – переосмысления вопроса о возможностях и границах отвлечённого (собственно, научного) знания, или «*проблемы отвлеченного мышления*»: «Неизбежный *антиномизм* всякого отвлеченного мышления, раздробляющего живое единство на сумму отдельных кусков, – и вытекающее отсюда требование дополнения логического анализа эстетическим синтезом – такова мысль, которая должна быть детально уяснена и обоснована для того, чтобы “персоналистическое” мировоззрение в научном смысле не висело в воздухе. И лишний раз здесь подтверждается, что всякая метафизика должна опираться на логику и гносеологию» [10, с. 215]. Так формулируется исходная задача, разрешение которой через несколько лет воплотится в «Предмете знания».

Параллельно персонализму Штерна, Франк находит «дополнение логического анализа эстетическим синтезом» в гносеологии Гёте. Отношение раннего Франка к Гёте заслуживает отдельного исследования; здесь лишь отметим, что явная заинтересованность мировоззренческими идеями немецкого поэта-мыслителя проявляется у Франка именно в 1908 г., хотя спорадический интерес можно заметить ещё с 1902 г. (в одной из записных книжек того времени зафиксирована, например, тема возможной статьи – «Мораль Спинозы и Гёте»). Но если ранее Франк относился с осторожностью к «объективизму Гёте», то теперь он находит в его *метафизическом* мировоззрении целый ряд идей, которые использует в дальнейшем, как кирпичики, при построении собственной системы. Это единство интеллектуального постижения и художественного восприятия как «*одного и того же творческого процесса*»; это понимание познания как овладения объектом в его наглядной целостности, в отличие от раздробления объекта на отвлеченные признаки; это

«своеобразное сочетание интуитивизма с реализмом»; это, наконец, идея непостижимого: «Задача человека – “познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое”. Даже в самом совершенном познании должен присутствовать элемент смирения перед высшей правдой, недоступной человеку в чистом виде и, так сказать, до последних ее глубин» [9, с. 85]. Универсализм Гёте Франк переосмысливает теперь не как простое отрицание индивидуализма, столь же ограниченное в своей односторонности, а как отображение живой полноты бытия, как преодоление и исправление отвлеченного анализа конкретной интуицией.

Переведя в 1908 г. работу Г. Зиммеля «Кант и Гёте», Франк заимствовал из неё призыв «назад к Гёте!», в который Зиммель вкладывал задачу синтеза научного и эстетического подхода в постижении реальности. Франк планировал написать целую книгу, или серию «этюдов» о Гёте, однако ограничился на этом этапе только статьёй о его гносеологии (хотя идеи и образы Гёте использовал в дальнейшем постоянно), – на первое место вновь выходит задача построения собственной системы, только уже не социального психологизма, а абсолютного реализма.

#### **4. Оформление системы**

Период 1911–1914 гг. можно характеризовать уже не только в контексте «восприятия внешних импульсов» и их переосмысления (наряду со В. Штерном и И. Гёте следует здесь упомянуть А. Бергсона, В. Джеймса, Ф. Шлейермахера, Э. Гуссерля, Н. Лосского), но и как целенаправленное формулирование той совокупности идей, которая может быть представлена в качестве собственной философской системы. Уже статья «Природа и культура», вышедшая в «Логосе» в конце 1910 г., была, пожалуй, первой попыткой такого формулирования. Интересно, что тема «природы и культуры» фигурировала в одном из первых набросков плана «Предмета знания», однако в окончательном варианте отошла на второй план, да и некоторые идейные конструкции, изложенные в статье, были Франком оставлены. Ещё одной такой попыткой стала статья «К теории конкретного познания» (1912), в которой Франк уже ближе подходит к проблематике и формулировкам будущей книги, хотя и тут ряд идей оказываются в дальнейшем пересмотренным – прежде всего, понятие «конкретного знания», как альтернатива знанию отвлеченному, заменяется понятием «живого знания». Важное место в своеобразной «обкатке» идей абсолютного реализма имели статьи «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера» (1911), «Учение Спинозы об атрибутах» (1912), «Нравственный идеал и действительность» (1913), «Прагматизм как гносеологическое учение» (1913), «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913). Отметим также, что в эти годы Франк интенсивно занимался изучением первоисточников, особое внимание уделяя античной философии (что отражают некоторые его записные книжки). Наконец, в основном уже во время научной командировки в Германию с лета 1913 по лето 1914 г., он пишет «Предмет знания». При этом сохранившиеся в Бахметевском архиве подготовительные материалы позволяют проследить процесс формирования структуры и содержания книги, и даже уловить тот момент, когда, как рассказывал позднее

сам философ своему сыну, он «дошел до известного предела и попал в тупик», однако преодолел это состояние благодаря мистическому опыту прикосновения к Абсолютному.

В заключение стоит отметить, что хронологические рамки выделенных периодов (содержание которых очерчено лишь в общих чертах), конечно, не являются какими-то жёсткими границами. Как правило, мировоззренческое и научное становление происходит постепенно, и какие-то явные изменения могут быть результатом незаметного накопления идей или знаний в предыдущий период. В нашем случае можно уточнить, что 1902-й год был явно переходным – Франк ещё думает над реформированием политической экономики, пишет экономические рецензии (последняя, на сборник Шмоллера, вышла в начале 1903 г.), но одновременно готовит первую философскую статью, и тут же выстраивает проект системы социального психологизма, начальные идеи которой, впрочем, просматриваются уже в его книге 1900 г. Граница между «метафизическим поворотом» и «оформлением системы» (1910–1911 гг.) вообще очень условна – собственно, поворот к метафизике можно рассматривать как поворот к собственной системе, но, понятно, её конкретные очертания складывались постепенно.

### **Примечания**

1. Работа выполнена по гранту Фонда развития ПСТГУ № 01-0718/н «С.Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия».

### **Библиографические ссылки**

1. Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. Предисловие к первому тому. С. Л. Франк: жизнь и творчество, 1877–1902 // Франк С. Л. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 / Под общ. ред Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 21–71.
2. Аляев Г.Е., Резвых Т. Н. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие // Русско-Византийский вестник : научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. № 1. С. 82–112.
3. Антонов К. М. Философия религии раннего С. Л. Франка // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 5. С. 63–76.
4. Назарова Оксана. Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2017. С. 144–166.
5. Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М. : Издательство ББИ. 2017. 202 с.
6. Резвых Т. Н. О ценности: подход Семена Франка (1898–1908) // Исследования по истории русской мысли [14]: Ежегодник за 2018 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2018. С. 47–83.

7. Франк С. Л. Дневник // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 31–111.
8. Франк С. Л. Знание и вера // Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579. С. 2.
9. Франк С. Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. Кн. VIII. С. 73–99.
10. Франк С. Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 164–217.
11. Франк С. Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.
12. Франк С. Л. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 720 с.
13. Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж ; Нью-Йорк; Москва. 1986. № 146. С. 103–126.
14. Элен П. Философия культуры и философия жизни у раннего С. Л. Франка // Историко-философский ежегодник'2007. М.: Наука, 2008. С. 476–492.

### **Религиозная философия Л.П. Карсавина: от исторического познания к исторической памяти**

*Аникин Д.А., канд. филос. н., доцент  
СГУ имени Н.Г. Чернышевского*

В статье анализируется религиозная трактовка исторического познания в работах Л.П. Карсавина, а также определяются предпосылки формирования отечественной традиции изучения исторической памяти. Выделяется специфика рассмотрения «симфонической личности» как субъекта и объекта исторического познания, через призму которой выявляется своеобразие и уникальность конкретной исторической эпохи.

*Ключевые слова:* религия, историческая память, историческое познание, симфоническая личность, религиозная философия.

Проблема исторического познания имеет место в рамках любой философской концепции в качестве элемента общей теории познания, поэтому своеобразие решения этой проблемы в рамках русской религиозной философии обусловлено неповторимостью и уникальностью этой традиции философствования. Имеющая глубокие корни в восточно-патристической христианской традиции, русская философия религиозной направленности сумела выразить свою сущность в понятии, ставшем центральным для ее развития на протяжении всего XX в. – «всеединство».

Категория «всеединство» является универсальным для всей русской религиозной философии понятием, отражающим понимание мира как

целостности. С позиций философии всеединства, целостность мира не механистична (когда совокупность элементов приобретает системность путем утраты каждым из элементов своей уникальности), а органична (каждая составная часть всеединства сохраняет свою значимость и индивидуальность даже в рамках общего). Разумеется, приоритет в разработке философии всеединства принадлежит В. С. Соловьеву, но в его работах эта категория не получила всестороннего освещения. Была намечена та проблематика, которая стала ведущей для многих представителей русской философии (С. Л. Франк, Н. О. Лосский), но рамки определения всеединства оставались подвижными, что явилось предпосылкой появления различных интерпретаций, уточняющих или расширяющих понимание базовой категории. В рамках данной статьи нас будет интересовать историческая интерпретация данной философской концепции, которая была предложена видным русским философом и историком культуры Львом Платоновичем Карсавиным (1882-1952).

Л. П. Карсавин – один из самых ярких представителей русской религиозной философии, наиболее четко отразившей развитие специфической отрасли мировой философской мысли, получившей название «философии всеединства». Он родился в дворянской семье и получил классическое образование: в 1906 г. он закончил историческое отделение Санкт-Петербургского университета и вскоре стал профессором. В центре его внимания лежали как вопросы истории культуры (в 1912 г. он защитил магистерскую диссертацию по теме «Очерки религиозной жизни Италии XII и XIII веков», вскоре вышедшую отдельной монографией), так и проблемы осмысления исторического процесса в целом. Именно созданию целостной картины, способной непротиворечиво представить смысл и закономерность развития человечества во времени и в пространстве, Карсавин и посвятил свою работу «Философия истории» (1923).

С 1924 г. началось сближение Карсавина с евразийским движением. Переехав в Париж в 1926 г., он участвовал в работе издательства и газеты "Евразия" и так называемого Евразийского семинара, публикуя те свои социально-философские и богословские сочинения, где воплощались главные идеи евразийства. В 1928 г. Карсавин принял приглашение Каунасского университета, заняв кафедру всеобщей истории. Освоив литовский язык, он читал лекции по всеобщей истории. В Литве вышли в свет важнейшие работы Карсавина - "О личности" (1929), "Поэма о смерти" (1931). На литовском языке были написаны шеститомная "Европейская история культуры" и статьи для Литовской энциклопедии [4, с. 146]. В 1949 г. Карсавин был арестован и в 1950 г. сослан в лагерь Абезь (Коми АССР), где 20 июля 1952 г. умер от туберкулеза.

По своим философским убеждениям Карсавин органично сочетал православную (исихастскую) традицию с воззрениями представителей классической западноевропейской мысли, из которых к нему наиболее близок был Николай Кузанский. Именно от него берет русский философ диалектику взаимодействия части и целого, применяя ее к решению проблемы всеединства в социально-историческом измерении.

Главный вопрос онтологической проблематики, разработанной Николаем Кузанским – вопрос о взаимоотношениях между бесчисленным множеством конкретных единичных вещей и явлений природного и человеческого мира и божественным Абсолютом. Бог представляет собой предельное духовное бытие, противопоставленное миру конечных телесных вещей, ибо если отстранить Бога от его творения, то оно превратится в небытие. С другой стороны, Кузанский подчеркивает неразрывную связь бесконечного мира и мира конечных вещей. Используя еще платоническую формулу, он говорит о Боге как о начале, середине и конце всех вещей и процессов – «бытие бога в мире есть не что иное как бытие мира в боге» [3, с. 144]. В этой двойственности кроется своеобразие гносеологической позиции Николая Кузанского (а, вслед за ним, и Л. П. Карсавина): одни и те же факты, с одной стороны, не обладают собственной сущностью, поскольку являются символами божественного мира, с другой стороны, они представляют интерес сами по себе [6, S. 20].

Объектом изучения для историка служит развивающаяся личность, но интересуется она его лишь как всеединство, которое может быть двояким. Любой человек представляет собой единство отдельных поступков и мнений, его личность складывается из отдельных исторических событий (или моментов – в терминологии Л. П. Карсавина), каждое из которых отражает отдельный аспект его целостности, но ни одно не способно выразить его полностью. Итак, первое единство – антропологическое, но этот ряд в философии всеединства тесно пересекается с единством онтологическим. Как отдельный поступок раскрывает нам одну из граней личности человека, так и сам человек предстает лишь отражением одной из ипостасей Абсолюта, который будет пониматься у Карсавина в русле пантеистической традиции, то есть как совпадение человечества и бога, Тварного и Творящего начал.

Каждая из человеческих личностей может давать представление о различных сторонах личности Бога даже в том случае, если одна из единичных личностей оказывается прямо противоположной по своим духовным устремлениям другой личности. Как поясняет этот момент сам Карсавин, «как в одном человеке могут ужиться любовь и ненависть, так и Абсолют объемлет в себе различные, даже противоположные стороны действительности» [5, с. 69]. Но как же могут в одном существе ужиться две различных сущности? Дело в том, что, не имея сравнительных преимуществ друг перед другом, сущности могут различаться *степенью актуализации*: в то время, когда одна из черт отказывается актуализированной, четко выраженной в настоящий момент, другая черта никуда не девается, она существует, но в *потенции*, обладая возможностью в любой момент перейти от потенциального существования к существованию действительному, реальному [7, S. 366].

Схожая диалектика возможного/действительного имеет место и в исторической реальности – в истории изначально заложена возможность быть всеединством (союзом всего человечества в его соединении с богом), но реализуется эта возможность только в результате реальных исторических событий. Только с помощью исторического познания может человек постигнуть царящее в мире всеединство, а, соответственно, актуализировать

его, сделать его понятным большинству своих современников и потомков. Важным обстоятельством является опосредование исторического познания отдельного индивида его пребыванием в рамках какой-либо социальной группы, либо принадлежностью к человечеству в целом. Приступая к познанию прошлого, человек действует не только от своего имени, но и от имени той общности, к которой оно принадлежит. Общность мировоззренческих установок, делающая социальную группу своеобразным «автономным элементом» в рамках всего человечества, сообщает группе черты отдельной личности, что и позволяет Карсавину ввести понятие «симфонической» личности. «Симфоническая» личность – это субъект исторического познания, коллективный по своему составу, но личностный, индивидуальный по степени отражения в своих мировоззренческих позициях общечеловеческого всеединства [1, с. 214-215]. «Симфонические личности занимают в структуре общества промежуточное место между индивидуумом и церковью, они не только объединяют индивидов, но и являются единствами объединенных индивидуумов» [2, с. 71].

Своеобразное понимание Л. П. Карсавиным цели и сущностных характеристик исторического познания ставит его перед необходимостью выбора того метода познания, который наиболее соответствует обозначенной цели. Однозначно отрицает он естественнонаучную модель исторического познания, которая была представлена в работах позитивистов (Огюста Конта, Герберта Спенсера), поскольку в этом случае исчезает индивидуальность, уникальность происходящих событий. Каждый исторический факт демонстрирует, по мнению русского философа, многообразие проявлений божественной воли в исторической реальности и несводимость одной ипостаси к совокупности остальных. Естественно, что никакие законы, претендующие на универсальное объяснение или, тем более, предсказание исторических фактов не могут быть применены к исследованию исторического процесса.

Однако с недоверием относится Л. П. Карсавин и к трудам антагонистов позитивистской ветви философии – представителей неокантианства и философии жизни. Г. Риккерт, крайне популярный в России в начале XX в., предложил ввести разграничение между гуманитарными и естественнонаучными дисциплинами по избранному ими методу исследования. Если «науки о природе» изучают природный мир и, соответственно, оперируют закономерностями, основанными на обобщении конкретных эмпирических фактов, то «науки о духе» исследуют человеческую реальность, которая, по сути, представляет собой порождение человеческого духа, к исследованию которого естественнонаучные методы неприменимы. Развитие духа непрерывно и оно не может быть ограничено прохождением через определенный набор повторяющихся этапов – дух неповторим, но всегда стремится к новому и еще неизведанному. Неповторимость и оригинальность проявлений развития духа приводит Риккерта к трактовке исторического факта как *уникального* и *единичного*. История никогда не повторяется, а все исторические законы являются следствием редукции многоцветной палитры истории к узкому набору цветов, которым пользуется профессиональный



историк для отображения исторического процесса. С точки зрения Л. П. Карсавина подобное разделение между науками выглядит натянутым, поскольку объединяет различные ветви знания общая цель – постижение в мире всеединства [1, с. 144]. Стремятся к постижению естествознание и гуманитарное познания разными, но параллельными путями, поскольку сосредотачивают свое внимание на различных «моментах» всеединства. Единство объекта и цели познания делает, по Карсавину, различие в методах непринципиальным и не требующим специального подчеркивания в трудах историков неокантианского толка.

Для получения целостной, хотя и эскизной картины исторического познания в рамках «философии всеединства» необходимо обратиться к проблеме исторического времени, поскольку именно временной аспект исторического знания позволяет в полной мере проявиться уникальности и своеобразию этого направления философской мысли.

Движение времени существует для эмпирического субъекта, сознающего совокупность отдельных событий как последовательную смену этих событий, исключаящих друг друга (каждое следующее событие, происходя, заменяет собой все предыдущие). Но, признавая в качестве субъекта исторического познания «симфоническую личность», включающую в себя все человечество, Карсавин приходит к картине истории, которая, по сути, является статической, объединяющей в одной плоскости три модуса исторического времени: прошлое, настоящее и будущее. В самом деле, если признавать, что смысл историческому процессу придает только его завершение, то обесцененным становится жизнь предшествующих поколений, которые не имеют возможности получить истинное знание. Достижение этого знания возможно только в случае признания действующим субъектом не единичного человека или отдельного поколения, а всего человечества в целом, а смысл – не возникающим в конце исторического процесса, а присутствующим в нем изначально, наполняющим собой каждое отдельное деяние и поступок.

Вывод, который делает Карсавин, имеет прямое отношение уже к теории исторического познания, а к теории исторической памяти, поскольку уникальность каждого исторического момента и необходимость их сочленения в целостной картине прошлого заставляет обращать особое внимание на коллективное сохранение образов прошлого. В своих работах, посвященных средневековой Италии, Л.П. Карсавин стремится на практике отразить теоретические установки своей философии, сосредоточившись на выполнении двух императивных требований к историческому исследованию: выявление особенных черт конкретной эпохи и ее соотношение с современной действительностью. В этом смысле религиозная философия Карсавина наложила отпечаток на формирование отечественной традиции изучения исторической памяти, представленной в работах Ю.М. Лотмана, Я.К. Ребане и др.

*Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 18-311-00212 «Коллективная память религиозных сообществ в постсекулярном мире: формы идентичности и социальные практики»*

### **Библиографические ссылки**

1. Карсавин Л. Философия истории. СПб, АО Комплект, 1993. 288 С.
2. Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство // Человек, 2005, № 2. С. 70-82.
3. Кузанский Н. Собрание сочинений в 2-х томах. М., 1976. т. 1. 480 С.
4. Ласинская П. Лев Платонович Карсавин и Литва (1928-1949) // Вопросы философии, 2005, № 8. С. 145-167.
5. Karsavin L. 'ЕПІ АРХОН. Ideen zur chritlichen Metaphysik. Riutas in Memel, 1928. 148 S.
6. Meyer H. Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg, 1959. 266 S.
7. Wetter G. A. L. P. Karsavins Ontologie der Dreienheit // Orientalia Christiana Periodica, 1943, № 9. S. 366-380.

### **Развитие философских взглядов С. Л. Франка в концепции институционального человека**

*Артёмов В.Н., канд. полит. наук, доцент  
Балашовский институт (филиал)  
СГУ имени Н. Г. Чернышевского*

Рассмотренные через призму философской концепции институционального человека философские взгляды С. Л. Франка получают дальнейшее развитие. Соединяя, через онтологические основания институционального человека, социальную философию с онтологией вскрываются трансцендентальные смыслы человека, стимулируя развитие идеи Богочеловечества. Используя рациональный синтез религиозного и научного миропонимания, распространённый С. Л. Франком на социальную философию, «механические» принципы самоорганизации материального мира дополняются сознанием, формы которого присущи не только человеку. Раскрывая жизненные смыслы культуры человека и общества, закладываются основания для становления всеобъемлющей теории бытия, мироздания Вселенной, предполагающей возможность возвращения фигуры Бога в систему научного миропонимания, в которой человек не является случайностью.

*Ключевые слова:* Богочеловечество, институциональный человек, законы, онтологические основания, социальная философия, сознание, философская концепция.

Рассматривая историзм как социально-философский релятивизм, определяя обществоведение как социальную философию, С. Л. Франк,

затрагивая вопросы политики, экономики, права, раскрывает социально-политические контексты своей философии. В работе «Духовные основы общества» проводя анализ практики социалистического строительства, С. Л. Франк вскрывает противоречия онтологическим условиям существования социального бытия. С. Л. Франк доказывает, что невнимание и пренебрежение к философскому анализу общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть пренебрежительно-отрицательное отношение к философскому познанию вообще, которое свойственно людям с недостаточной философской культурой, «так называемым «практическим» людям». В немалом, этим процессам способствовали современные научные картины мира. Формируя атеистические и технократические сообщества с «механическим», а в результате ложным мировосприятием эти картины мира подготовили великий обман науки [6]. Философ поясняет, что попытка принудительного обобществления народного хозяйства в условиях Советской власти, всеобщая демократизация и варваризация, игнорирующая систему социальных интересов, является «безумием большевистского переворота», ведущее к тоталитаризму и неизбежному краху такого начинания.

В силу того, что в основе современных процессов реформации лежит старое советское недоразумение, мысли философа о «всеобщей демократизации и варваризации», актуальны и для настоящего времени. «Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; всё общее, вечное и всеобъемлющее есть не нужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз на оборот. Общее – именно подлинно общее – не есть абстракция, оно есть целое» [7]. Изучая целое – философия становится самой конкретной наукой, а обществоведение как социальная философия «и есть попытка увидеть очертания общественной реальности в её подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности».

Сравнительный анализ советской и постсоветской реформации, в контексте социально-философских взглядов С. Л. Франка, позволяет выявить идентичные ошибки обеих систем, определить смыслы и задачи современной демократии. Разработав программу принудительной приватизации народного хозяйства, постсоветская реформация, повторяет с точностью, но на оборот, уже известную отечественной истории попытку всеобщей варваризации. Приватизация, которая разрушает систему социальных интересов, является повторением системных ошибок «советских реформаторов».

Возводя в абсолют частные интересы, проводя соответствующие реформы в области здравоохранения, образования, социального и пенсионного обеспечения, современная модернизация повторяет подвиг «большевиков» по самоуничтожению. Наполняя свободу смыслами вседозволенности и безрассудства, расширяя пространство социального безумия, в условиях

глобальных угроз становится необходимым обращение к разуму. Возвращения фигуры Бога в систему научного миропонимания.

Общество, это единство Я и Мы. Это структурируемая социально-политическими институтами система частных, социальных и личных интересов. Смысл социально-политических институтов, регулирующих социальные связи и отношения, наиболее полно раскрывается в философской концепции институционального человека. Через анализ институционального человека, данная концепция, делает доступным для понимания и смыслы институций и законов, регулирующие не нормативные социальные отношения. Вскрываются условия эволюционного развития общества. Одним из необходимых условий становится сбалансированная социальными институтами система социальных интересов, направлена в одном векторном направлении, с действием законов социального развития.

Обращая внимание на действие объективных законов социального развития, Г. В. Плеханов писал: «Наконец, бури, еще так недавно пережитые Францией, очень ясно показали, что ход исторических событий определяется далеко не одними только сознательными поступками людей; уже одно это обстоятельство должно было наводить на мысль о том, что эти события совершаются под влиянием какой-то скрытой необходимости, действующей, подобно стихийным силам природы, слепо, но сообразно известным непреложным законам. Чрезвычайно замечателен, – хотя до сих пор, насколько мы знаем, никем не указан, – тот факт, что новые взгляды на историю как на законосообразный процесс были наиболее последовательно проведены французскими историками реставрационной эпохи в сочинениях, посвященной французской революции» [3, с.316]. С. Л. Франк проводит аналогичную мысль, о том, что законы социальной диалектики – это то вечное, что составляют предмет социальной философии и из познания которого «только и можно понять назначение человека и неизменный идеал общества» [7]. Обосновывая факт наличия в общественной жизни законов социальной диалектики С. Л. Франк, развивает мысль глубже: культура, «этика онтологически определяется не только существом Бога, но и существом человека. То и другое вообще не существует раздельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа. Добро, как Божья воля и действие Бога в нас и на нас, есть условие нашего собственного существования» [7]. С. Л. Франк проводит мысль, что представители социальной философии должны исходить из допущения наличия в общественной жизни вечных, имеющих силу при всяком историческом порядке законов и стараться их понять. Современное развитие взгляды мыслителя получили философской концепции институционального человека.

Интегрируясь в системе мироздания Человек, выступает как сложная духовно-материальная, мыслящая система, сущность которой раскрывается при философском осмыслении имеющихся научных знаний и религиозных постулатов. Соглашаясь с мнением профессора В. Б. Устьянцева о том, что в обществе «институциональный и ценностный человек выступают проекциями

человека как родового существа» [5, с. 39], позволяет говорить, что именно анализ онтологических оснований, связанный с рядом неординарных проблем вечности Бытия, выделяет новые, не исследованные пласты разумного в системе мироздания. Появляется необходимость развития философской концепции институционального человека, предполагающей не только социально-философскую, но и научно-дисциплинарную основу для анализа законов социальной диалектики в системе общественного бытия.

Анализ философских взглядов С. Л. Франка через систему социальных институтов, существующих в обществе, позволяют сделать выводы о том, что эти институты не только обуславливают ценностные основания человека, но и через категорию институционального человека раскрывают его онтологические смыслы. Раскрывая смыслы онтологических оснований институционального человека, через анализ существующих религиозных институтов становится ясным, почему «народности суть различные органы в целом теле человечества» [4, с. 65]. Соединяя социальную философию с онтологией, онтологические основания человека, раскрывают трансцендентальность человеческой сущности.

Опираясь на «методологию социального исследования институционального человека» [1, с. 367], позволяющую проводить пространственно-временной анализ его бытия, эти исследования вскрывают функциональное соответствие существующих социальных институтов, а также политики, права и культуры, жизненным целям и историческим задачам цивилизации. Вскрывая смыслы модульной природы человека, попутно решается комплекс мировоззренческих задач, раскрывается сущность сознания. Философам предоставляется научно обоснованная возможность ставить вопросы о существовании в системе мироздания не только Бога, но и Богочеловеческих цивилизаций.

В странах с глубокой христианской культурой, испокон веков существует понимание того, что материальное и духовное всегда есть вечное и единое сущее. Культура, этика онтологически определяется не только существом человека, но и существом Бога. «То и другое вообще не существует отдельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа. Добро, как Божья воля и действие Бога в нас и на нас, есть условие нашего собственного существования» [7]. Такое развитие философской мысли, в настоящее время, находит естественнонаучное обоснование.

Проповедуя триединство Бога, православная религия выделяет сознание как особую институцию, отвечающую за латентные связи человека с мирозданием. Соизмеряя научное и религиозное знание, философское осмысление трансформаций сознания в континуальных системах мироздания помогают понять не только онтологические основания институционального, в данном случае православного человека, обладающего мыслью, душой и телом, но и сущность триединства христианского Бога. Рассматривая сознание как один из элементов присущих разумной жизни, вскрывается амбивалентная природа систем бытия, их материально-духовная сущность.

Логично встраиваясь в современную концепцию институционального человека, рациональный синтез научного и религиозного миропонимания ориентирует современную философию на роль своеобразного знаменателя, позволяя приравнивать сверхъестественное к естественному, Божественное к земному. Наиболее полно отражая взаимосвязь индивида с внешней средой, через синтез религиозного и научного миропонимания открывается возможность дополнить, «механические» принципы самоорганизации материального мира [2] сознанием, которое присуще не только человеку. Создаётся завершённая концепция бытия мироздания.

Рассмотренные через призму современной концепции институционального человека социально-философские взгляды С. Л. Франка получили дальнейшее развитие. Опираясь на философское наследие С. Л. Франка и рациональный синтез научного и религиозного миропонимания, через анализ онтологических оснований человека позволило:

- соединить социальную философию с онтологией;
- дополнить «механические» принципы самоорганизации материального мира сознанием, показав, что оно присуще не только человеку;
- заложить основание, для становления всеобъемлющей теории бытия, мироздания Вселенной, предполагающей возможность возвращения феномена Бога в систему научного миропонимания, в которой человек не является случайностью.

### Библиографические ссылки

1. *Артемьев В. Н.* Методология социального исследования институционального человека // Изв. Саратов. Ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т.16, вып. 4. С. 365 – 368.
2. *Артемьев В. Н.* Принципы самоорганизации материального мира. Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 10, часть 5, С. 921 – 923.
3. *Плеханов Г. В.* Избранные философские сочинения в пяти томах. М.: Государственное издательство политической литературы. 1956. т. 2. 824 с.
4. *Соловьёв В. С.* Сочинения в двух томах. М.: Изд-во «ПРАВДА» 1989. Том 1. 688с.
5. *Устьянцев В. Б.* Институциональный человек и порядок в дискурсах типов рациональности // Мир человека: нормативное измерение / Сборник научных трудов (по материалам международной научной конференции, Саратов, 28 – 29 апреля 2008 г.). Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права». 2009. С. 36 – 42.
6. *Филатов В. В.* Антифилософия. // Саратов. Изд-во Саратов. ун-та. 2007. 132с.
7. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. – [Электронный ресурс] – URL // [https // azbyka.ru/otechnik/Semen\\_Frank/duhovnye-osnovy-obshestva/](https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/duhovnye-osnovy-obshestva/) (дата обращения 10. 03. 2017г.)

## **Критическая рефлексия трансцендентального идеализма в философии С.Л. Франка: историко-философский анализ**

*Владимиров П.А., канд. филос. н.  
СГУ имени Н.Г. Чернышевского*

Авторским замыслом статьи является рассмотрение значения корреляции непостижимого и трансцендентального в рамках проведенной критической рефлексии С.Л. Франком трансцендентальной системы познания И. Канта. Критическая рефлексия немецкого трансцендентального идеализма, в частности его «субъектизма», позволила русскому философу на основании сформированного концепта непостижимого, выявить в новом ракурсе проблематику рационального постижения бытия. В статье особое внимание уделяется становлению оригинальной философской интерпретации соотношения нравственности и духовности в рамках исследований С.Л. Франка с позиции историко-философского анализа, где подчеркивается своеобразие определения понятия трансцендентального и непостижимого.

*Ключевые слова:* русская философия, трансцендентальный идеализм, трансцендентальное, непостижимое, нравственное и духовное, проблема рационального.

В русской философии конца XIX – начала XX века особое место занимала проблематика рефлексии корреляции религиозного чувства и нравственно-духовных ценностей. Исходя из заданного проблемного поля, русские философы разработали оригинальную концепцию всеединства, которая в наиболее системном виде была изложена в трудах В.С. Соловьева, однако имеет свои истоки еще в исследованиях славянофилов, в особенности А.С. Хомякова. С.Л. Франк также сконцентрировался на проблематике всеединства и возможности определения взаимоотношения между религиозным мировосприятием и фактической данностью бытия вещей. Своеобразие подхода С.Л. Франка отражается в акцентировании внимания на онтологическом характере проблематики, где человека и его взаимосвязь с «Другими-Я» являются неотъемлемой частью бытия, понимаемого как целостность. Приоритет онтологической интерпретации и соответственно акцентирование внимания на целостности бытия в философии С.Л. Франка, гармонично сочетается с попыткой идентифицировать достоверные методы постижения мира посредством когнитивных человеческих способностей познания. Русский философ «со всей определенностью обозначает религиозно-философский характер собственной позиции»[2, С. 435] при использовании своеобразного методологического подхода. В итоге в исследованиях С.Л. Франка формируется оригинальная концепция постижения мира, которая отличается своей сложностью взаимоотношений между «внешним» и «внутренним» миром [6, С. 588].

Русский философ в ключевых положениях исходит из платонизма и концепции всеединства В.С. Соловьев, но также имплицитно прослеживается влияние критической трансцендентальной философии, что представляет интерес для объективного анализа корреляции духовно-нравственного и непостижимого. Примечательно, но С.Л. Франк, отталкиваясь от платоновского идеализма, переходит к осмыслению русской философии посредством отыскания методологического основания достоверных принципов познания. Подобный переход от платонизма к теории познания свойственен русскому неокантианству, в особенности для В.Э. Сеземана, который в меньшей мере основывается на интенциях русской религиозной мысли, но выявляется отчетливая аналогия в построении собственной системы постижения мира. Безусловно, что С.Л. Франк сосредотачивает свое внимание не на методологической проблематике отыскания механизмов объективного познания, а на раскрытии постижения сферы трансцендентального. Несмотря на ярко выраженный интерес к рассмотрению соотношения предметного бытия (внешней данности) и высшего или божественного мира, С.Л. Франк обращается со всей тщательностью к анализу принципов критического трансцендентализма.

Переходя к анализу основных положений немецкого критического трансцендентализма, С.Л. Франк обращает внимание, что трансцендентальная логика должна выступать «логикой самого бытия» а не сводиться к аналитическому методу раскрытия субъективных условий мышления. В работе «Непостижимое» русский философ в качестве дополнения к критике системы И. Канта, проводит сознательное разграничение между «субъективизмом» и «субъектизмом» [6, С. 424]. Субъективизм имеет установившееся историко-философское значение и выражает определенные интенции в приоритете выбранной методологии в философских системах. В свою очередь, С.Л. Франк называет «субъектизмом» ориентированность философской системы на обезличенный и отстраненный от духовного или религиозного основания элемент системы познания мира. «Субъектизм», согласно русскому философу характеризует преимущественно позитивизм, как в контексте науки, так и философии. В философии И. Канта, «субъектизм» присутствует имплицитно, но является, вместе с тем, частью догматического основания, а именно – признания абсолютной достоверности небесной механики и математического знания.

В отличие от И. Канта, у С.Л. Франка отчетливо прослеживается постановка антропологической проблемы. В процессе познания человек является уникальной составляющей бытия, то есть не обезличенным субъектом, а активным и развивающимся организмом особой природы, не тождественным окружающей предметной действительности. Человек посредством познания бытия не только конструирует окружающую действительность, что следует из кантианской философии, но и сам находится в процессе изменения и становления. Как часть целостного бытия, человек, определяемый для самого себя в качестве «Я», наличествует в области постоянного изменения,



обусловленного внешними факторами, и в особенности существованием «Других-Я».

Русский философ не ограничивается только критикой исходных положений немецкой трансцендентальной философии, но и рассматривает неокантианскую традицию. Примечательна обзорная статья С.Л. Франка на второй том «Философии символических форм» Э. Кассирера – «Новокантианская философия мифологии». В ней дается рецепция корреляции религии и мифологии Э. Кассирера в рамках критической рефлексии кантианства и неокантианства. Основной акцент делается на явное сближение трансцендентального и психологического метода, что в итоге приводит к необъективному определению религии сквозь призму позитивизма и научного мировоззрения. Для С.Л. Франка в целом неприемлема релятивистская позиция, и тем более рецепция религии как первоначального этапа становления научной картины мира. В свою очередь, для Э. Кассирера религиозное и мифологическое сознание во втором томе «Философии символических форм» не имеет должной демаркации, а объединяется в единый контекст или пространство, в котором формируются первые устойчивые символические значения окружающей действительности. Стоит отметить, что Э. Кассирер не ставил целью выявления особой формы религиозного мировосприятия, а старался основываться на исторических и этнографических фактах, не переходя к раскрытию вопроса о специфике феномена религии. Главной задачей своей работы философ видел в подробном анализе «особенности мифологического понятия «реальности» и своеобразного мифологического осознания объективности» [1, С. 38]. С.Л. Франк одновременно с критикой вышедшей работы, также указывает и положительные аспекты: 1) отмечается тщательность и последовательность в рассуждении Э. Кассирера, основывающегося на современных для первой половины XX века культурологических и этнографических исследованиях; 2) «пробуждения интереса к религии даже в наиболее позитивистически настроенных умах современных представителей немецкой философии» [4, С. 191]. Ключевым положением, подвергающимся критике, является лежащая в основе всего исследования символических форм кантианская подмена человека обезличенным субъектом познания. При внешнем неприятии познавательной системы сформулированной в немецком критическом трансцендентализме, русский философ справедливо замечает, что при подобной постановке проблематики, а именно «поворот познавательного взора с уже оформленной предметной реальности к основным условиям, впервые конституирующим, как бы создающим саму предметность» [6, С. 423], обращение к позитивной науке целесообразно для выявления устойчивого основания всей теории.

Исходя из рассмотрения С.Л. Франком основоположений трансцендентальной философии, можно выявить два ключевых следствия: во-первых, по мнению С.Л. Франка, «общий порок «трансцендентализма» — непреодолимость для него психологизма» [4, С. 191], что подчеркивается в традиции русской религиозной философии в целом; во-вторых, указывается на наличие «субъектизма», а также догматическом признании безусловности

достижений физики и математики. Отметим, что преодоление психологизма и позитивизма, как одной из методологических задач стоящих перед неокантианством было отчетливо обозначено в работах русских неокантианцев, например в «Психологии без всякой метафизики» А.И. Введенского, который настаивал на необходимости демаркации предметной области философии и позитивизма, в частности психологизма, понимаемого как следствие развития прикладной психологии.

Со стороны представителей русской религиозной философии система И. Канта представлялась как лишенная живого начала, духовности и подлинной религиозности. Основание для подобной критики находится в попытке И. Канта провести объективное рассмотрение познавательных способностей безотносительно к конкретной или наличной данности представленной личностью субъекта познания. Поскольку познание осуществляется человеком и в целом конструирование окружающей действительности посредством данных ему познавательных способностей, в частности априорных форм, категорий и антиномий, то обезличивание познающего субъекта трактовалось представителями русской религиозной философии, как неправомерное отстранение личности от целостности бытия, исключение роли реально существующего человека от постижения мира. С.Л. Франк в своей критике следовал уже вполне установившемуся пути, усиливая тезис об искусственном обезличивании субъекта познания, а также дополняя свои аргументы положением о наличии догматического признания абсолютной достоверности естественнонаучного знания.

В целом исследования С.Л. Франка характеризуются оригинальностью собственной мысли и философской позиции, которая находит «яркое выражение в опыте персоналистической антропологии» [3, С. 658]. Его теория постижения бытия гармонично сочетает концепцию всеединства, положение о целостности бытия или «внутреннем единстве», и методологию немецкого критического трансцендентализма, что отчетливо проявляется при проведении линии демаркации между предметной данностью и реальной действительностью. Безусловно, использование научной методологии не было характерной чертой русского философа, но работа «Непостижимое» демонстрирует строго выверенную аргументацию и последовательность рассуждения. В этой же работе четко обозначается критика рационального постижения мира, поскольку средствами только разума и логики невозможно раскрыть целостность бытия и особенность «внутреннего единства» присущего человеку. Последнее представляет собой синтез восприятия внешнего предметного бытия и подлинной реальности, включающей в себя осознание наличия высших духовно-нравственных ценностей. Как видим одним из посылов работы «Непостижимое» является критика рационального познания бытия, что выражается в позиции философа использовать все доступные способы постижения, в том числе интуицию и особое чувство восприятия религиозных оснований мира.

В процессе формирования философской позиции С.Л. Франк на страницах своих работ не раз обращается к критике немецкого

трансцендентализма, в том числе и неокантианской традиции. Например, работа «Природа и культура» представляет собой аргументированную критику противопоставления наук о культуре и природе, то есть естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, что является одним из фундаментальных оснований в философии В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Цель статьи «Природа и культура» – отыскание «возможности и философской ценности» формирования «мировоззрения, основанного на примирении начал природы и культуры» [5, С. 89]. Подобные моменты обнаруживаются на протяжении всего творчества С.Л. Франка, что на наш взгляд связано с его авторской позицией акцентирования внимания на антропологической составляющей в философских исследованиях – на человеке и сложности взаимоотношения духовного и материального, внешнего и внутреннего мира. Проводя критику кантианской традиции, наиболее систематически обоснованной философской теории, ориентированной на развитие научного знания и строгой методологии, С.Л. Франк стремится показать важность человека, не как обезличенного субъекта познания, а как уникального существа обладающего помимо разума и интуиции, особой формой мировосприятия духовно-нравственных идеалов и нерациональных феноменов, лежащих за пределами доступного для объективного познания предметного бытия.

В заключении отметим, что С.Л. Франк действительно создал свою оригинальную религиозно-философскую теорию постижения бытия, которую можно обозначить как мировоззрение, то есть теорию, включающую в себя два важных компонента: миропонимание и мироощущение. Философия С.Л. Франка благодаря своей многогранности, и в то же время последовательности основной интенции получила широкое распространение и не теряет своей актуальности в настоящее время, о чем свидетельствует деятельность таких философских объединений, как «Саратовское общество С.Л. Франка», которое находит и анализирует в своей полноте точки соприкосновения различных культур и философских течений [7, С. 12]. Представляется целесообразным для объективного понимания значения всей русской философии, в том числе таких направлений как русское неокантианство и неолейбницианство, духовная академическая традиция и собственно религиозная философия, рассмотреть их основной замысел, методологический посыл, а именно – отыскание возможности постижения бытия в его целостности, в многообразии феноменов и явлений, выходящих за пределы апробации научно-рациональными средствами познания.

### **Библиографические ссылки:**

- 1 Кассирер, Э. Философия символических форм. В 3 т.: Т.2. – Москва: Университетская книга, 2001. – 280 с.
- 2 Нижников, С.А. Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. – Москва: Руниверс, 2016. – 504 с.
- 3 Сербиев, В.В. Гребешев, И.В. Русская метафизика XIX-XX веков. – Москва: Руниверс, 2016. – 800 с.

4 Франк, С.Л. Новокантианская философия мифологии // Путь. – 1926. – № 4. – С. 189-191.

5 Франк, С.Л. Природа и культура // Логос. – Москва: Мусaget, 1910. – С. 50-89.

6 Франк, С.Л. Сочинения. – Минск: Харвест; Москва: Аст, 2000. – 800 с.

7 Фриауф, В.А. Философское общество им. С.Л. Франка в Саратове // Парадигма: философско-культурологический альманах. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2017. – С. 7-12.

### **Реальность «живого знания»: рациональная дефиниция или духовный опыт?**

*Городнёва М.С., к. филос. н.,  
доцент, СГТУ имени Гагарина Ю.А.*

Аннотация: Онтология и теория познания С.Л. Франка наполнена идеями и смыслами, погранично сочетающимися в себе вектор интуитивного и рационального. Философ, указывая на недостатки, как эмпиризма, так и рационализма, понимает Бытие как некую целостность, включающую в себя сферу Духа – то, что именуемо как «Непостижимое». Примечательно, что по сути, апофатический дискурс о «Непостижимом» С.Л. Франк показывает как объективную реальность, а не область мистического, отсылая к «живому знанию». В этой связи, представляет интерес рассмотреть послылки такого рода «опыта».

*Ключевые слова:* онтология, бытие, апофатика, знание, опыт, феноменология, дух.

Интеллектуальное творчество русской религиозной философии включает в себе интуицию живого, непостижимого рациональными методами, Всеединства, что отсылает нас к апофатической традиции в богословии. Необходимо упомянуть о существовании апофатического вектора в рамках мировой философии, концептуально связанного с парадигмой «ученого незнания», базовым принципом которого является парадоксальное для рационального дискурса постижение Божественного Абсолюта как совершенно непостижимого начала [6, с. 31].

Всеединство как некая духовная живая цельность, как непостижимое, ускользает от множественности, двусмысленности, логических дихотомий, от любой двойственности, полагая в основе своей совпадение познающего и познаваемого в живом духовном опыте. Среди русских религиозных философов С.Л. Франк один из тех, кто выражает апофатические тенденции в своей философии наиболее последовательно и органично [1, с. 49]. Согласно С.Л. Франку, акт богопознания выходит за пределы рационального постижения

и отражает мистическую связь с Богом, который, имплицитно присутствует в мире, одновременно трансцендируя его [5, с. 107].

Философский подход С.Л. Франка, сочетающий в себе идеи религиозной философии, апофатику, глубокий анализ онтологических проблем с обращенностью к феноменологическому дискурсу, представляет собой оригинальный, ценный философский опыт. Философ концептуализировал то, в отношении чего сделать это достаточно сложно: смог описать то, что находится на границе выразимого и невыразимого, воспринимаемого и интуитивно схватываемого, духовного и мистического, предметно данного и Иного. В этом отношении, С.Л. Франка можно назвать «оригинальным продолжателем феноменологической традиции», вклад которого в мировую философскую традицию не оценен по достоинству в силу предубежденности к религиозному характеру его философии [2, с. 94].

Подвергая критике метафизический рационализм, С.Л. Франк полагает в основу онтологии опыт познающего субъекта. Апеллируя к субъекту, философ в феноменологическом ключе, обращается к некоторым аспектам субъективности как духовной глубине («я есть»), как к источнику живого знания. Бытие невозможно ухватить категориально, опредметив его в наличную данность. Всегда остается некий иррациональный остаток, некое «Иное», не выраженное содержательно. Понятийное «схватывание» внешней стороны объекта не раскрывает всей полноты того, чем он является на самом деле, «как есть». Хотя в рамках философского дискурса попытки подобного «усмотрения» производились не однократно.

Согласно С.Л. Франку, в различных феноменах и ситуациях жизни, при соприкосновении с другим «Ты» взглядом, импульсом, волевой активностью, мы с раннего детства можем сознавать, предвосхищать присутствие непостижимого во всем. Осознавая это, формируются когнитивные интенции восприятия в отношении того, что мы осмысляем как «знание» к самой реальности: «всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым» [9, с. 220].

В индивидуальном самобытии субъект схватывает себя самого через осознание своей границы с Иным. И это Иное, лежащее за пределом, является объектом трансцендирования и когнитивного отношения к той данности, на которую направлен интенциональный поток. Таким образом, посредством трансцендирования и конституирования Иное становится чувственной/опытной данностью для субъекта, который преодолевает свою самозамкнутость и ограниченность, соприкасаясь с неограниченным единством: «в том измерении бытия, которое лежит во внутреннем бытии человеческого духа, между последним и всеединством бытия вообще не может быть никакой безусловно непроницаемой преграды» [9, с. 220]. Бытие, лежащее за границей «самосознания», непостижимо, однако включенность и связанность одного с

другим через трансцендирование представляет собой некое металогическое единство.

Феноменологический вектор размышлений С.Л. Франка связан с интерпретацией опыта, который включает в себе как объективную действительность, так и объективную данность, находящуюся за границей «самосознания» и являющуюся источником чувственного восприятия. Некоторая опытная данность представляет интерес отсутствием ярко выраженного противопоставления субъект-объектной матрицы, словно воспринимающий и воспринимаемое сливаются в нечто неразделимое.

Противопоставляя это фактам объективной действительности, философ данный компонент человеческого опыта именует «реальностью», которая «вообще не предстает нам в роли объекта, на которую направлена мысль... Мы «имеем» ее в той совершенно особой форме, что сами есмь то, что имеем. Это есть реальность, открывающаяся самой себе, открывающаяся не в силу того, что кто-то другой смотрит, а в силу того, что самое ее бытие есть непосредственное для-себя-бытие, самопрозрачность» [10, с. 30-31].

С.Л. Франк сумел феноменологически убедительно показать динамически-жизненное самовыражение реальности в различных сферах человеческого опыта [7, с. 70]. «Реальность» С.Л. Франка не обезличенное, опредмеченное нечто, не сводимое ни к сумме своих частей, ни к чистой форме универсального принципа. Она всегда едина, обладая проявленностью в различных образах, и в качестве непостижимого Всеединства предшествует всякой границе. «Реальность» не обособлена от множественного сущего, объединяя во взаимосвязанность, соединяя и komponуя единичные элементы с их локальным смысловым и фактическим содержанием, пронизывая все это многообразие. Давая объединенность многих сущих и их связанность внутри себя, «реальность» выступает как некая трансцендирующая основа, где они встречаются и способны осуществить «выход» на встречу друг другу.

Если рациональность выступает ведущим методом восприятия и интерпретации данных опыта в фактической данности объективно сущем, то в живом металогическом единстве «реальности» первенство принадлежит интуитивному постижению: «кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием или знанием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с нашей жизнью» [11, с. 150-151]. Согласно С.Л. Франку, следует выделить несколько вариантов раскрытия «живого знания». Это апофатика, опыт эстетического и религиозно-мистического переживания, нравственный опыт и общение как способ познания. И именно апофатический метод дает возможность произвести дискурсивное описание акта бытия-сознания [8, с. 156].

Реальность «живого знания» не является пассивным восприятием единичных фактов опыта, она не ограничивает человека его самостью, поскольку в акте трансцендирования происходит преодоление ее границ, обуславливающих закрытость от мира и ограниченность в восприятии

«другого». Трансцендируя, субъект через свою открытость и направленность от себя «во вне», к «другому», соприкасается с ним как с «Ты», имеющим самоценность и значимость, когда «я не могу иметь «мое собственное» бытие иначе как часть или член бытия вообще, выходящего за его пределы» [10, с. 53]. Встреча с «Ты» является тем пространством, внутри которого по-настоящему возникает «Я». Данное положение, обладая конкретным чувственным содержанием, глубоко метафизично, ведь речь идет об отклике из глубин субъективности человека для «другого» на том же уровне.

Наличие подобного вектора восприятия/взаимодействия Бытия [с Бытием] включает в себе глубинный потенциал в качестве феноменологической данности: «факт универсальной распространенности переживаний «ты-образного» характера, их неотмыслимости от самого существа переживания «я»» [8, с. 362]. Обратим внимание на то, что в этой связи идеи С.Л. Франка кардинально отличны от, по своей сути, картезианской установки М. Бубера, согласно которой «отношение Я-Ты произвольно полагается неким якобы изначально существующим «я»» [3, с. 80].

Переживание непосредственной включенности в бытие как таковое, превосходящее границы субъективной данности индивида, показывает субъекта в его внутренней взаимосвязанности со всеми подобными сущими [12, с. 100]. Согласно С.Л. Франку, соприкосновение и познание на этом уровне, невзирая на глубину и максимальную открытость, всегда носят характер непостижимости.

В этой связи, взаимодействие подлинного «Я» с безусловным «Ты» выступают как откровение, которое в концептуальных построениях философа становится гносеологической максимой. ««Ты», собственно, и есть не что иное, как та форма данности или раскрытия реальности, которую мы называем «откровением»» [9, с. 469]. Как следствие получаем тот факт, что каждое «Ты» по своей внутренней данности имплицитно несет в себе модус абсолютности. Заключенное в глубинах субъективности «Я» трансцендирование к «Ты» абсолютно, и может быть проявлено в силу онтологической укорененности в своей обращенности к абсолютному «Ты».

Соприкосновение с «Ты» другого человека при исхождении за границы себя, есть начальный этап духовного опыта, преддверие восприятия Божественного «Ты» в Его полноте. «Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как «чистая идея», а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность» [9, с. 458]. В этом отношении, каждый человек и все человечество является частью Всеединого, и через глубину своей субъективности и способности к трансцендированию связано с тем, что в Нем потаенно и невыразимо, с тем, что непостижимо и апофатично – с полнотой Божественного бытия, «ибо в Нем [Им] мы живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28) [4, с. 427].

Самообнаружение существования бытия Божия как некая данность в глубине «Я» проистекает не из логических предпосылок, но посредством

духовного усилия всей человеческой природы, в рамках которой *existence* и *ratio* в истоке своем едины и дифференцируются лишь умозрительно.

Особенность данного подхода состоит в том, что осуществим не действием рациональных дефиниций, но содержательно-смысловой наполненностью ума, в рефлексивном акте которого слова «Я» и «Ты» наполняются новыми коннотациями, углубляя свое смысловое пространство в реальном живом опыте богообщения, выступая как философемы. Как специфические формы мышления они «отличаются от классических понятий и категорий тем, что не могут быть определены по объему и содержанию, но наоборот, овладевая мыслью, сами меняют «объем и содержание» нашего ума» [3, с. 81]. Следствием этого является духовная интуиция, которая как внутренняя данность, имплицитно присутствует в любых интеллектуальных посылках.

В философии С.Л. Франка непостижимое наполнено живой динамикой и духовным откровением, оно доступно человеку через отношение, взаимодействие, слово. Мыслящий субъект, интуитивно предощущая эту внутреннюю данность в своем бытии и мира, способен отвлечься от привычных понятийно-рациональных конструкций и обратиться к металогическому уровню восприятия, обретая «живое знание» и опыт богообщения с вечным Абсолютным «Ты». Данный онтологический вектор является ключевым в его оригинальной апофатической метафизике, и обнаруживает себя в обновленном взгляде на некие изначальные данные нашего духовного опыта.

### **Библиографические ссылки**

1. Ахутин А.В. Поворотные времена. Серия «Слово о Сущем». СПб.: Наука, 2005. 743 с.
2. Беспечанский Ю.В. Отражение феноменологической традиции в философском творчестве С.Л. Франка // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2007. №8(80). С. 93-97.
3. Даренский В.Ю. «Ты» – философия С.Л. Франка как неклассическая антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 78-92.
4. Новый Завет на греческом и русском языках. М: Российское библейское общество, 2002. 799 с.
5. Оболевич Т., Цыганков А.С. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. №1. С. 99-115.
6. Оплетаева ОН. Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Регионоведение. 2010. Вып. 4(69). С. 28-33.
7. Петер Элен. Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка // История философии. 2017. Т. 22. №1. С. 68-77.
8. Семенюк А.П. Онтогносеология С.Л. Франка // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2012. Т. 154. кн. 1. С. 153-165.



9. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии: сочинения / Приложение к журналу «Вопросы Философии» [сост. и предисл. Ю.П. Сенокосова]. М.: Издательство «Правда», 1990. 607 с.
10. Франк С.Л. Реальность и человек. Спб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 1997. 440 с.
11. Франк С.Л. С нами Бог : сборник статей / Семен Франк ; [сост. и предисл. А.С. Филоненко]. М.: АСТ, 2003. 750 с.
12. Штаммер Д. Динамическая онтология, отправной точкой которой является опыт субъекта: С.Л. Франк и А.Н. Уайтхед // Мысль. Выпуск 16 (2014). С. 95-105.

### **Актуальные вопросы социальной философии С.Л. Франка**

*Демидова М.В., канд. филос. н.,  
СГУ имени Н.Г. Чернышевского*

Основными актуальными вопросами социально-философского учения С.Л. Франка являются вопросы 1) об основах единения человечества и 2) о ценностных основах такого единения. По мнению философа, оно может быть осуществлено в духовной плоскости социального пространства. Осмысленные С.Л. Франком вопросы социального бытия, оформленные им в систему высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений, могут способствовать решению вопросов о специфике социальных аспектов глобализации.

*Ключевые слова:* С.Л. Франк, всеединство, соборность, духовные ценности, православное христианство, социальная философия.

Социальная философия относится к зрелому периоду творчества российского философа Семёна Людвиговича Франка (1877-1950). Её основные положения формировались философом в начале XX века, в сложный исторический период свершения революций, за которыми последовала эмиграция С.Л. Франка из России во Францию и осмысление им произошедших социально-политических событий и их последствий.

Реальность начала XXI века не менее богата социально-политическими преобразованиями, характерной особенностью которых является глобализация. Поэтому исследование социально-философских идей С.Л. Франка, характеризующихся многогранностью изучения общества в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом, праксеологическом ключах могут способствовать поиску ответов на актуальные вопросы современных социальных изменений.

Сам С.Л. Франк определял свою социальную философию как «систему высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений» [11]. По замыслу философа, исследование общества стало одной из составляющих частей разработанной им целостной философской системы. Поэтому

понимание общественных явлений для С.Л. Франка неотделимо от понимания законов мироздания в целом, исследованных им в систематической форме.

Центральным объектом исследований С.Л. Франка является духовный опыт, который только и может нам дать истинное знание. В связи с чем религиозную жизнь следует рассматривать не только с позиций индивидуального, но и коллективного (общественного) существования человека. Методологической основой исследования религиозного опыта, прежде всего индивидуального, а если точнее, личного религиозного опыта самого С.Л. Франка, является феноменологический подход, так как свою задачу философ видел в непредвзятом описании этого опыта, а затем в выявлении его структур. При обосновании изучения личного религиозного опыта С.Л. Франк апеллировал к христианскому учению о Божественной природе всего существующего. При этом системообразующими понятиями его учения являются понятия «индивидуальное бытие», которое укоренено во «всеедином бытии».

Согласно С.Л. Франку, реальность не сводится только к опыту материального мира, так как она включает в себя ещё и духовный (подлинный, непостижимый) род бытия, а также третий промежуточный между ними слой «идеальных сущностей» или «чистых форм», которые закреплены в культуре в виде ценностей. В связи с этим существуют два вида активности, образующих многообразие человеческого опыта: 1) преобразующая активность субъекта, направленная на предметный мир, и 2) самоорганизовывающаяся активность познаваемого объекта, в соответствии с которой выстроена структура духовного мира. На основе этих двух типов возможно осуществление различных отношений человека в мире (религиозные, социальные и другие).

Получить новый опыт человек может только изменяя себя в процессе познания (понимания) другого. Разные уровни реальности предполагают различные типы знания и способы его получения: *предметное знание*, выражаемое рационально в науке, и *знание-переживание*, содержащее в себе субъективную значимость. Как личность человек действует в процессе духовного познания. Деятельность личности не сводится только к социальной жизни, но без личностей невозможна социальность, так как внутренний мир человека обнаруживается только в общении с другими. Личность сопряжена Богу, поэтому её задача – ответственное участие в мире; так личность устремляется к всеединству.

С. Л. Франк, исходивший из идей Владимира Соловьёва, но не соглашавшийся с ним в одном утверждении – о Богочеловечестве как цели будущего Всеединства, считал Богочеловечество уже существующей на глубинном уровне реальностью общества. Согласно С.Л. Франку, внутренняя реальность общества – это духовно связанный организм или «соборность». Внешним слоем общественной жизни С.Л. Франк называл эмпирическую жизнь людей, то есть «общественность», в ходе осуществления которой люди могут не осознавать свою божественную причастность. Поэтому цель Всеединства, как считал С.Л. Франк, состоит в достижении соответствия общественной жизни своей онтологично божественной реальности.

Социальная философия С.Л. Франка имеет три аспекта рассмотрения: *онтологический, антрополого-гносеологический и этический.*

В *онтологическом аспекте* определена специфика социума как сферы бытия. Феномен социального не сводим ни к материальному, ни к идеальному видам бытия. Социальное бытие С.Л. Франк определил как ценность, так как социальный феномен по степени объективности своего воздействия на человека сходен с материальными феноменами, но отличается от них отсутствием пространственной локализации. Одновременно с этим социальное идеально, но не в логико-математическом смысле, а в смысле реальной идеи, существующей и действующей во времени. Ценностный аспект социального определяет его суть, являясь первообразом, коренящимся во взаимосвязи с человеческим бытием.

Исходным понятием *антрополого-гносеологического аспекта* социальной философии С.Л. Франка является «общение», представляющее собой связь между людьми и создающее социум как систему общих взаимосвязей. Вопрос о возможности связей субъектов социума сводится к вопросу о транссубъективности, который развит С.Л. Франком с помощью понятий «я» - «ты» - «мы», обозначающих стороны взаимодействия, соотносимые в том случае, если основаны на интуиции или любви как восприятию другого в его своеобразии.

*Этические аспекты* социального бытия рассмотрены С.Л. Франком с позиций практической деятельности человека, осуществляющего взаимосвязь идеального и реального миров. Реализация человеческой воли представляет собой общественную жизнь, основной проблемой которой является воплощение общественного идеала в реальность. Общественный идеал включает в себя «основные нормативные принципы общественной жизни, выраженной в понятии «соборность». Общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей её конкретной полноте, т.е. «обожении» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды» [6, с. 104-107]. Таковым является принцип общественного идеала, который есть «идея “оцерковления” или религиозного осмысления и освящения жизни» [12].

Все три аспекта рассмотрения социума взаимосвязаны, что особенно ярко проявлено в третьем этическом аспекте, когда социум рассмотрен как сфера реализации человеком идеальных ценностей в реальную жизнь.

В этом процессе важное место занимает вопрос соотношения личности и общества, который решается С.Л. Франком, благодаря синтезу всеединства и персонализма: «Подлинное всеединство достигнуто лишь там, где всеобъемлющее, всецелое бытие с самого начала, органически, в силу основной своей структуры, включает в себя начало личное, начало неповторимой иррациональной единственности носителя творческой жизни» [10, с. 48]. Для осуществления общественной жизни, согласно С.Л. Франку, необходимо государство [7], которое будет более полезным, если в нём присутствует

сбалансированность личных и общественных интересов: «права каждой данной человеческой личности должны быть определены так, чтобы они не умаляли прав других людей» [9, с. 191]. *Государство* – это «единство планомерно-устроющей общественной воли» [6, с. 137], оно является планомерным началом общественного бытия наряду с *гражданским обществом*, которое есть «единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воли отдельных членов общества» [6, с. 141].

В то же время, как отмечают исследователи, С.Л. Франк считал невозможным достижение абсолютного совершенства мира только человеческими усилиями [1, 13, 14], так как начала свободы и единства являются производно-абсолютными, утверждёнными в подлинно первично-абсолютном начале – Боге: «Подлинно органическое двуединство “я” и “мы” осуществимо лишь там, где и “я” и “мы” отдают себя высшему началу – Богу» [6, с. 111]. “Я” и “мы” согласованы и гармонично сотрудничают, когда воспринимают своё бытие в качестве служения высшей Божественной воле и правде. При демократическом устройстве эта позиция выражена не в понимании власти всех людей, а в понимании «служения всех людей высшей правде».

К идее демократии С.Л. Франк относился всё же критически, так как считал её происхождение основанным на абсолютизации прав отдельного субъекта и его права выбирать свою судьбу. Но, по мнению философа, личная свобода имеет другой смысл: она есть подчинение высшему божественному началу, поэтому наиболее адекватен реальности такой общественный идеал как «теократия». Данная позиция обоснована философом на основе христианского учения о соборности, при которой равенство людей имеет онтологическую укоренённость в мире, сотворённом Богом. Началом теократического общества является идея о служении Богу и другим людям. Поэтому в таком обществе каждый человек обязан выполнять своё общественное предназначение в соответствии с местом, занимаемым в социуме.

Иначе обстоит дело с государством тоталитарного типа, критиковавшегося С.Л. Франком по причинам безнравственного характера этого типа общественного устройства. К числу таких причин относятся: полное отрицание свободы личности, использование человека в качестве средства для достижения целей государственной власти, безрелигиозность, подмена общечеловеческих ценностей политическими: «Старая античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государственной власти – эта идея, следы которой так сильны и в наших учреждениях, и в наших умах, - противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безусловно... Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на неё только как на своё орудие» [8, с. 86-87]. Благодаря признанию приоритета личной свободы над коллективными ценностями, согласно С.Л. Франку, возможно избежание вероятности манипулирования обществом во имя блага государства [2].

В целом сама по себе идея государства не плоха до тех пор, пока, согласно С. Л. Франку, в государстве присутствует сбалансированность личных и общественных интересов: «права каждой данной человеческой личности должны быть определены так, чтобы они не умаляли прав других людей» [9, с. 191].

Таким образом основным вопросом социальной философии С.Л. Франка является *вопрос об основах единения человечества*, которое интуитивно осознавая общность различных народов, находится в ситуации поиска общечеловеческих основ бытия. Возможно поэтому в наше время не случайной является тенденция увеличения интереса к различным религиозным учениям, что является, скорее всего, выражением интереса к духовной жизни народов мира. Имеет ли этот интерес цель? Ответ на этот вопрос, видимо, лежит в сфере понимания сути религии.

Если обратиться к истории мировых религий (их три: христианство, ислам и буддизм), а также не мировых древних религий (конфуцианство, иудаизм и др.), и попытаться выявить в них общие характеристики, то заметим, что в качестве обязательного элемента данных религиозных учений выступают нормы поведения человека: не убий, не укради (христианство); поступай с другим так, как хочешь, чтобы поступали с тобой (конфуцианство) и другие. Эти нормы являются одновременно и духовными ценностями, и своеобразными регуляторами социальной жизни: помогают поддерживать общество в оптимальном состоянии, обеспечивают социальное взаимодействие и развитие. Они имеют некие формальные отличия из-за разного культурного контекста религии, но суть религиозных норм одна – поддержание духовного (психического) здоровья человека и общества [3].

Вторым основным вопросом социальной философии С.Л. Франка является *вопрос о ценностях*, разделяемых человеком и обществом. Ценностный аспект социального определяет его суть, являясь первообразом, коренящимся во взаимосвязи с человеческим бытием.

В итоге можем сделать следующий вывод. Основными актуальными вопросами социально-философского учения С.Л. Франка являются вопросы 1) об основах единения человечества и 2) о ценностных основах такого единения. По мнению философа, оно может быть осуществлено в духовной плоскости социального пространства. Однако данные идеи С.Л. Франка есть результат осмысления им только христианского учения. В связи с чем, учитывая культурное и религиозное многообразие глобализирующихся социумов, на наш взгляд, духовная глобализация может происходить, в направлении поиска общих духовных ценностей, которыми для большинства представителей русского народа являются ценности православного христианства. Что касается западно-европейского мира, то исторический прецедент распространения христианства и последующих за ним положительных социальных изменений существует. Достаточно вспомнить начало послеантического периода истории (примерно IV-VI века), когда после разрушения Западной Римской империи германскими племенами в V веке, на части её территории сформировалась современная Европа. Наибольшее

распространение среди европейцев того времени получило религиозное учение – христианство, которое несло в себе идеи мира, братства, любви, спасения, что было так необходимо для прекращения долгих междуусобных европейских войн. Очень быстро христианское мировоззрение стало доминирующим в Европе и способствовало её развитию.

В наше время масштабы социального взаимодействия приняли глобальную форму. О необходимости поиска способов и механизмов глобального социального взаимодействия заявляют многие современные исследователи [4, 5]. Как показывает исторический опыт, потенциал христианского учения в интерпретации С.Л. Франка, а также других российских представителей философии всеединства (В. Соловьёва, П. Флоренского), достаточно велик. Основную сложность в социальной глобализации представляет собой вопрос об основаниях глобального единения человечества. Вероятно, осмысленные С.Л. Франком вопросы социального бытия, оформленные им в систему высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений, могут способствовать решению вопросов о специфике социальных аспектов глобализации.

### **Библиографический ссылки**

1. Гасилин В. Н. С.Л. Франк: онтология Абсолюта (Непостижимого) // Человек. История. Культура: Исторический и философский альманах. Поволжская Академия Государственной службы им. П.А. Столыпина. Саратов. 2008. – С. 5-13.
2. Демидова М. В. Индивидуальные и социальные ценности в философских учениях С. Франка, Э. Кассирера и П. Бурдьё // Парадигма: философско-культурологический альманах. СПб., 2017. № 27 (27). - С. 206-216.
3. Демидова М. В. Философия и исторические типы мировоззрения // Гуманитарные научные исследования. М., 2016. № 2 (54).
4. Орлов М. О. Духовная традиция России как фактор национальной безопасности государства // Вестник БИСТ (Башкирского института социальных технологий). 2015. № 2 (27). – С. 83-86.
5. Рожков В. П. Современный цивилизационный процесс и русская духовно-религиозная традиция // Межрегиональные Пименовские чтения. 2015. Т.12. № 12. – С. 457-462.
6. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992. – С. 13-146.
7. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 147-244.
8. Франк С. Л. Политика и идеи: (О программе «Полярной Звезды») // Франк С. Л. Сочинения. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 81-96.
9. Франк С. Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. – 225 с.
10. Франк С. Л. Философия Гегеля (к 100-летию со дня смерти Гегеля) // Путь. 1932. № 34. – С. 39-51.

11. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
12. Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон (к проблеме «оцерковления») // Путь. Париж, 1927. № 8. - С. 3-20.
13. Фриауф В. А. Вера, знание, опыт у С. Франка и М. Хайдеггера // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов: Наука, 2008. – С. 4-14.
14. Фриауф В. А. Экзистенциальная коммуникация Бога и человека в традиции и новациях // Межрегиональные Пименовские чтения. 2016. Т. 13. № 13. - С. 332-336.

### **Трактовка американского прагматизма в философии С.Л. Франка**

*Дёмин И.В., д. филос. н., профессор,  
Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С.П. Королева*

Рассматриваются выдвинутые С.Л. Франком критические аргументы против классического американского прагматизма. Показано, что разбор и критика прагматизма составляет важную веху в интеллектуальной биографии Франка. Ключевой тезис Франка состоит в том, что прагматизм – не просто очередная философская теория в числе многих, но симптом глубокого духовного поворота и индикатор существенных изменений в мирозерцании. Утверждая несостоятельность прагматизма как гносеологического учения, Франк видел в возникновении этого направления не только кризис, но и возможность обновления европейской философии.

*Ключевые слова:* философия С.Л. Франка, прагматизм, американский прагматизм, критика прагматизма, релятивизм.

Из основных направлений западной философии второй половины XIX и начала XX вв. (позитивизм, неокантианство, философия жизни, феноменология, марксизм, неогегельянство) американский прагматизм, пожалуй, в наименьшей степени оказался востребован русскими мыслителями. Данный факт является весьма существенным для понимания особенностей и путей развития русской философии. Однако то обстоятельство, что в условиях религиозно-философского ренессанса начала XX века не обнаружилось ни одного сколько-нибудь значительного последователя прагматизма, не свидетельствует об отсутствии у русских философов интереса к этому направлению.

Идеи американского прагматизма стали известны в России в начале XX века, а зимой 1909–1910 гг. в философском кружке М.К. Морозовой состоялась дискуссия о прагматизме, в которой приняли участие многие видные философы того времени (Л.М. Лопатин, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой и др.). Материалы этой дискуссии были опубликованы в журнале «Русская мысль» в 1910 году [6].

Отправным пунктом в споре о прагматизме стал доклад С.Л. Франка «Прагматизм как философское учение». Франк рассматривает идеи основоположников прагматизма (прежде всего У. Джеймса и Ф.К. Шиллера, в меньшей степени – Ч.С. Пирса и Дж. Дьюи) в широком историко-философском контексте, выявляя предшественников и прослеживая генезис этого философского направления.

Основания и предпосылки критики прагматизма в философии С.Л. Франка специально не анализировались ни в отечественной, ни в западной литературе, хотя отдельные вопросы рецепции прагматизма в русской религиозной философии первой четверти XX в. рассматривались в работах Ю.Б. Мелих [5], В.В. Ванчугова [2], Д. Стейлы [7], Ф. Буббайера [1], И.В. Воронцовой [3].

Прагматизм, согласно Франку, может рассматриваться в двух ракурсах – как отвлечённая философская (по преимуществу гносеологическая) концепция и как целостная мировоззренческая позиция. Прагматизм, по замечанию Франка, «хочет быть и новым теоретическим учением о знании, и новой жизненной мудростью или “философией ценностей”» [8, с. 92].

Это различие двух аспектов прагматизма проходит через всю ткань повествования. Если прагматизм как гносеологическая теория получает у Франка крайне негативную и даже уничижительную оценку, то прагматизм как мировоззрение, напротив, удостоивается самого пристального внимания и становится предметом детального историко-философского рассмотрения. Впрочем, эти два аспекта не могут быть противопоставлены, поскольку гносеология прагматизма, согласно Франку, есть не что иное, как выражение определённой мировоззренческой позиции и интеллектуальной тенденции.

Суть прагматизма Франк усматривает в двух основных моментах: подчёркнутом антиинтеллектуализме и сведении категории истины к категории ценности. Эти моменты являются взаимообусловленными и связаны, в свою очередь, с пересмотром традиционного определения познания как проникновения в объективную, существующую независимо от человека, действительность. В прагматизме познание рассматривается как «живой процесс ориентировки человека в мире, руководимый всеми практическими нуждами конкретной человеческой жизни» [8, с. 95].

Франк настаивает на том, что прагматизм не просто даёт новую трактовку прежнему понятию истины, но вообще отказывается от данного понятия, сводя истину к *ценности* и *субъективной значимости*. Прагматистское переосмысление категории истины на деле оборачивается полным отказом от истины как «сверхчеловеческого и внечеловеческого» идеала знания. Франк отмечает, что истина в прагматизме начинает рассматриваться как «продукт чисто человеческой нужды и потребности» [8, с. 96], как более или менее эффективное «орудие практической ориентировки» [8, с. 98]. В прагматизме происходит подмена терминов: старое *слово* («истина») начинает употребляться для обозначения нового *понятия*. Истина в традиционном смысле разоблачается как «ненужный, невозможный и бессмысленный критерий знания, который должен быть заменен критерием практической полезности и



надобности» [8, с. 100]. Однако сам этот критерий «практической жизненной пригодности», выдвигаемый взамен традиционной концепции истины, оказывается предельно размытым и неопределённым («прагматический критерий истины» может включать в себя очень многое: от «субъективной утешительности какой-либо мечты» до «логической обоснованности научного суждения» [8, с. 93-94]). В конечном счёте, прагматизм, согласно Франку, ведёт к констатации невозможности и ненужности отделения общеобязательной истины от мнения, то есть отвергает исходную презумпцию всей классической философской традиции.

В критике прагматизма как гносеологической установки Франк воспроизводит отработанную в рационалистической философии схему «опровержению» любых форм философского релятивизма. Отмечая непоследовательность наличных форм прагматизма, он пишет: «Прагматизм в своем нынешнем виде есть теоретическое разрушение теории, научно-философское уничтожение задачи научной философии» [8, с. 93]. Будучи изначально направлен против рационалистической веры в объективную истину, прагматизм, согласно Франку, «бессознательно разделяет рационалистический предрассудок, будто отвлеченный анализ есть необходимая и достаточная опора для практической расценки жизни» [8, с. 93]. Данное обстоятельство иллюстрирует самопротиворечивость не только прагматизма, но и любой релятивистской концепции.

Тезис Франка о том, что прагматизм не просто пересматривает, но вовсе отвергает понятие объективной истины, был поставлен под вопрос С.В. Лурье в ходе дискуссии. Утверждение о самопротиворечивости прагматического учения об истине (прагматизм отрицает сам себя отрицанием объективной истины) Лурье считает софистическим [6, с. 151]. Кроме того, Лурье полагает, что прагматизм не отрицает объективной истины, а только расширяет её смысл. Тем не менее, в ходе ответов на высказанные возражения Франк подтвердил свою первоначальную оценку прагматизма как теоретической несостоятельной позиции [6, с. 154].

Следуя фундаментальной презумпции философии всеединства Вл.С. Соловьева, согласно которой всякая теория познания неизбежно предполагает *онтологию*, опирается на неё, Франк усматривает в прагматизме (вопреки его декларируемой антиметафизической направленности) *новую метафизику*, поскольку «всякое новое понимание задач и критерия познания включает и новое понимание “бытия” и “действительности”» [8, с. 97]. Релятивизация истины и релятивизация действительности в прагматизме идут, согласно Франку, рука об руку: «Прагматизм, установив относительный, человеческий, прикладной характер истины, соответственно изменяет и характер действительности. Не существует никакой абсолютной, окаменелой, независимой от познания и человеческих нужд действительности, “действительностью” мы зовём ту совокупность представлений и понятий, которая выражает относительно устойчивую, привычную часть нашей опытной ориентировки» [8, с. 97]. И в докладе, и в ходе ответов на возражения Франк последовательно отстаивает тезис о релятивистской и даже «нигилистической»

природе прагматизма. Не «тяга к действительности», но окончательный отказ от идеи объективного мира, сведение его к «миру представлений» составляет суть прагматизма, согласно Франку. Осуществлённый в прагматизме возврат к «здоровому смыслу», который приветствовали некоторые участники дискуссии (С.А. Котляревский, С.В. Лурье), по мнению Франка, недопустимо рассматривать в качестве свидетельства «возврата к реальности». Идея здравого смысла может вполне органично сочетаться с трактовкой мира как «представления» [6, с. 155].

Реконструированная Франком «метафизика прагматизма» оказывается радикально плюралистической, в ней утверждается множество онтологически равноправных миров и форм человеческого опыта. Следуя логике прагматизма, необходимо признать, что мир вещей, сил, законов природы, изучаемый наукой, не имеет никакого познавательного превосходства над миром дикаря, населённым духами и фетишами [8, с. 97]. В такой интерпретации «метафизики прагматизма» можно усмотреть один из ранних образцов культурно-исторического плюрализма, который станет одним из базовых мировоззренческих и методологических ориентиров социально-гуманитарных наук XX в. Данному аспекту Франк, однако, не уделяет существенного внимания, ограничиваясь простым сведением онтологического плюрализма к гносеологическому релятивизму.

Одним из важных следствий релятивизации понятий «истина» и «действительность» в прагматизме становится утверждение «полного равноправия между научным знанием и религиозной верой» [8, с. 98]. Однако это «равноправие», как отмечает Франк, достигается дорогой ценой – низведением и научных, и религиозных идей до статуса полезных гипотез и служебных орудий практической ориентировки [8, с. 98]. Прагматизм «уничтожает саму возможность объективной расценки человеческих мнений и только таким путем уравнивает религию с наукой» [8, с. 98].

Рассматривая американский прагматизм в широком историко-философском и культурно-мировоззренческом контексте, Франк, с одной стороны, отмечает близость прагматизма к иррационалистическим и антифундаменталистским философским доктринам, а с другой стороны, прослеживает его внутреннюю связь с некоторыми определяющими мотивами кантовской и неокантианской философии.

Критике прагматизма как гносеологической позиции Франк не уделяет много внимания, отделяясь замечанием о лежащем в основании этой теории коренном противоречии: *отрицание истины выставляется в ней как общеобязательная истина*. Всякая «полезность» уже предполагает бытие, и всякое суждение о полезности предполагает понятие «истины» как теоретическую основу суждения вообще. Гораздо больший интерес для Франка представляют причины успеха и популярности прагматизма, а также его связь с другими философскими (прежде всего гносеологическими) теориями.

Ключевой тезис Франка состоит в том, что прагматизм – не просто очередная философская теория в числе многих, но выражение «нового волевого устремления» [8, с. 90], симптом глубокого духовного поворота и индикатор

существенных изменений в мирозерцании. В американском прагматизме Франк усматривает проявление широкой и масштабной тенденции «восстания против науки» [8, с. 90], нашедшей своё теоретическое обоснование в европейском иррационализме XIX века, главным образом, в работах А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Примечательно, что Франк не только обнаруживает общие истоки американского прагматизма и «философии жизни», но всячески подчеркивает содержательное родство и идейную близость этих направлений. Так, в «волюнтаризме и нигилизме» Ницше Франк усматривает «самую яркую, блестящую и бесстрашную литературную формулировку прагматизма» [8, с. 113].

В числе исходных философских принципов прагматизма Франк называет *номинализм и психологизм*.

В области логики и онтологии связь прагматизма с номинализмом проявляется, согласно Франку, в том, что за научными понятиями и теориями признаётся только условное и символическое, а не реальное значение. «Физические теории рассматриваются здесь как вспомогательные символические картины, лишённые объективного значения и имеющие целью упрощённое описание явлений» [8, с. 104]. Последовательное проведение точки зрения номинализма с неизбежностью приводит к признанию тезиса о том, что «всё наше познание неизбежно должно руководствоваться сверх-логическими и внелогическими критериями» [8, с. 104]. Прагматизм не только генетически связан со средневековым номинализмом, он представляет собой закономерный «вывод из прямолинейного и крайнего номинализма», это своего рода «воинствующий номинализм» [8, с. 105].

Другой важный мотив прагматизма Франк усматривает в *психологизме и субъективизме*. Эти термины не являются синонимами, они раскрывают различные (хотя и внутренне взаимосвязанные) аспекты гносеологии прагматизма. Установка психологизма сближает прагматизм с иррационалистическими, волюнтаристскими учениями Шопенгауэра и Ницше, тогда как «субъективизм» позволяет говорить о родстве прагматизма с кантовской и неокантианской философией.

В начале XX века угроза психологизма отчётливо осознавалась в таких направлениях, как неокантианство и феноменология, и связывалась по преимуществу с именами В. Вундта, Ф. Ницше, А. Бергсона, Г. Зиммеля. Франк понимает под «психологизмом» установку, которая сводит познание к психической деятельности, отождествляя идеальное с субъективным и «психическим». Психологизм отрицает «объективное, сверх-психическое или внепсихическое значение абстракций» [8, с. 106], подменяя объективность знания субъективной психологической убедительностью. В пределе психологизм сводит гносеологию и логику к психологии веры и убеждений.

Франк усматривает в сочинениях теоретиков прагматизма (У. Джемса и особенно Ф.К. Шиллера) определяющую для психологизма интенцию психологического обоснования логики, построения логики на почве психологии, хотя и отмечает, что данная интенция реализуется частично и непоследовательно.

Прагматисты, согласно Франку, усваивают лозунг Протагора «человек есть мера всех вещей», вот почему свойственный сторонникам этой концепции психологизм есть *антропологизм* и *антропоцентризм*. Франк соглашается с предложенной Шиллером трактовкой прагматизма как «гуманизма» [9], однако, в так понятом гуманизме он усматривает источник релятивизма и нигилизма. Философия, согласно Франку, не может и не должна основываться на принципе антропоцентристского гуманизма: «В философии не может быть речи о какой-либо верховности человеческой личности; самозаконная сфера философии – рассматривать вещи, как они есть на самом деле» [6, с. 154].

Аргументы, которые выдвигает Франк против психологизма, не несут в себе существенной новизны, они типичны для рационалистически ориентированной философии начала XX в. (Г. Фреге, Э. Гуссерль). Гораздо больший интерес представляет тот факт, что в рамках развиваемой Франком концепции под подозрением в «психологизме» оказываются и представители неокантианства, видевшие в борьбе с психологизмом одну из своих приоритетных задач.

Прагматизм рассматривается Франком не только как выражение психологизма в логике и теории познания, но и как «последнее слово субъективизма», его завершение, «крайняя точка, до которой может дойти борьба против гипостазирования и объективирования идеала» [8, с. 111].

Обращаясь к истокам и генезису прагматизма, Франк усматривает в нём логическое завершение английского эмпиризма и номинализма. Тезис о преемственности американского прагматизма по отношению к эмпиризму нового времени является общепринятым, он признавался и самими представителями прагматизма [4]. Гораздо более смелым (и в то же время гораздо более спорным) выглядит утверждение Франка, что прагматизм представляет собой «завершение вообще всего гносеологического субъективизма» [8, с. 113]. Под «субъективизмом» в данном случае понимается, прежде всего, кантовская линия в истории европейской философии.

Как уже отмечалось, наиболее существенную черту прагматизма Франк усматривает в пересмотре традиционного понимания истины, в отказе от идеала объективного знания. Однако предпосылки осуществленной представителями прагматизма радикальной критики идеи объективной истины Франк находит не только в эмпиризме Беркли, но и в кантовском трансцендентализме.

Рассматривая вопрос об отношении прагматизма к кантовской критической философии, Франк приходит к выводу, что «коперниканский переворот» Канта (познание не есть приспособление идей к предмету, но подчинение объекта познающему субъекту) уже содержит в зародыше существенный элемент философии прагматизма. В философии Канта, как отмечает Франк, «уже высказано отрицание истины как абсолютного, сверхчеловеческого и транссубъективного идеала и мерила познания и сделана попытка определить цель познания имманентно, то есть из субъективных условий, форм и законов человеческого духа» [8, с. 113]. Признавая существенные различия между критической философией Канта и гносеологией

прагматизма, Франк в то же время утверждает, что «Кант вплотную подошёл к гносеологическому мировоззрению, ныне возвещаемому прагматизмом» [8, с. 114].

Если критическая философия Канта ещё содержит в себе принципы, несовместимые с прагматизмом (гносеологический и этический универсализм, самозаконность и общеобязательность разума), то в неокантианстве Баденской школы (особенно в учении Риккерта об образовании исторических понятий) сближение с прагматизмом становится более отчётливым. Франк отмечает, что философско-историческая концепция Риккерта находится «в полном единомыслии с прагматической теорией понятия» [8, с. 115]. Различия между неокантианством и прагматизмом имеют, согласно Франку, скорее моральную и психологическую, нежели гносеологическую природу [8, с. 115].

Примечательно, что тезис Франка о генетической связи прагматизма с критической философией Канта и неокантианцев вызвал наибольшее число вопросов и возражений в ходе дискуссии о прагматизме в философском кружке М.К. Морозовой. Из участников обсуждения этот тезис поддержали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, тогда как Л.М. Лопатин и М.М. Рубинштейн отвергли возможность сближения прагматизма с неокантианством. Отношение между прагматизмом и кантовским критицизмом не случайно стало одной из центральных тем дискуссии, поскольку в русской философской мысли первого десятилетия XX в. именно неокантианство рассматривалось в качестве главного препятствия на пути преодоления «отвлеченных начал» и построения философии как системы «цельного знания».

Выявив философские истоки прагматизма и его соотношение с некоторыми философскими направлениями конца XIX – начала XX вв., Франк даёт общую оценку прагматизма как мировоззрения. Значение прагматизма состоит в том, что он высвечивает «пороки и язвы некоторых господствующих мотивов современной философии» [8, с. 116]. Говоря о современной философии, Франк имеет в виду, прежде всего такие направления, как позитивизм (в версии эмпириокритицизма), философию жизни и неокантианство. Прагматизм отчётливо высвечивает и доводит до логического предела те тенденции, которые являются определяющими для данных течений. Будучи проявлением общего кризиса философии и «не имея в области научной философии никакого положительного значения» [8, с. 116-117], прагматизм ценен тем, что расчищает почву для возрождения объективного философского знания. Значение прагматизма для философской мысли усматривается Франком также и в том, что он представляет собой «законный протест против единовластия науки» [8, с. 118], поскольку представители этого направления предостерегают от наивного и поверхностного сциентизма, от соблазна свести всё многообразие форм постижения действительности к научному рационализму. Самая ценная, с точки зрения Франка, интуиция прагматизма – понимание знания как целостного акта духовной жизни – должна быть очищена от субъективистских и релятивистских обертонов.

Рассмотрев прагматизм в двух аспектах (как философскую теорию познания и как мировоззренческую тенденцию), Франк приходит к выводу о теоретической несостоятельности и внутренней противоречивости этого

учения. Однако, утверждая несостоятельность прагматизма как гносеологического учения, Франк увидел в возникновении прагматизма не только вызов и симптом кризиса философского рационализма, но и возможность обновления европейской философии. Положительное значение прагматизма он усматривал в критике абстрактного рационализма и «интеллектуализма», в утверждении «возможности и наличности иных задач, иных мерил мировоззрения, кроме чисто теоретических» [8, с. 118]. Не будет преувеличением сказать, что противостояние угрозам «психологизма», «релятивизма» и «субъективизма», наиболее яркое воплощение которых Франк и некоторые другие русские философы начала XX в. увидели в прагматизме, станет определяющим мотивом таких «магистральных» направлениях русской философской мысли, как интуитивизм и метафизика всеединства.

Разбор и критика прагматизма составляет важную веху в интеллектуальной биографии С.Л. Франка. В работе «Прагматизм как философское учение» имплицитно и в общих чертах уже содержится программа собственных изысканий русского мыслителя в области логики, гносеологии, философской антропологии. В дальнейшем эта программа будет реализована Франком в работах «Предмет знания» (1914) и «Душа человека» (1917). Анализ прагматизма как гносеологического учения и мировоззрения, осуществлённый Франком, можно рассматривать в качестве необходимого подготовительного этапа на пути к построению им оригинальной философской системы всеединства.

### **Библиографические ссылки**

1. Буббайер Ф. Русская версия христианского реализма: духовная мудрость и политика в мысли С.Л. Франка. Часть II // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 117-127.
2. Ванчугов В.В. Русская мысль в поисках «Нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М.: Уникум-Центр, 2000. 327 с.
3. Воронцова И.В. «Религиозный прагматизм» как один из путей «модернизации» религиозного сознания в первое десятилетие XX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 75-84.
4. Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Изд. 2-е. СПб., 1910. 237 с.
5. Мелих Ю.Б. Неопрагматизм – философия без философии // Эпистемология и философия науки. 2007. №. 4 (14). С. 105-126.
6. Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 121-156.
7. Стейла Д. Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129-143.
8. Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. №5. С. 90-120.
9. Шиллер Ф. Наши человеческие истины / Пер. с англ. В. Голышева. М.: Моск. шк. полит. исслед., 2003. 344 с.

## «Доказательство бытия Божьего» по С. Франку и онтология отсутствия

Дуплинская Ю.М., д. филос. н.,  
профессор, кафедра философии, СГТУ

Фриауф В.А., д. филос. н.,  
профессор, кафедра теологии и религиоведения СГУ

Анализируется своеобразное «доказательство бытия Божьего по С. Франку» и его переключки как с предшествующей богословской, так и последующей светской философской традициями. Поиск предельных оснований (Бога, истины, смысла) здесь имеет отправной точкой сознание отсутствия. Если мы еще способны замечать отсутствие Бога (т.е. истины, смысла), - это означает, что Его отблеск в нас еще не угас окончательно. Ставится вопрос об онтологических основаниях этой традиции.

*Ключевые слова:* доказательство бытия Божьего; поиски предельных оснований; отсутствие как парадоксальный способ быть.

В текстах С.Л. Франка можно найти удивительное доказательство бытия Божьего: именно потому, что в эмпирической реальности мы не можем найти вечности и абсолютного блага, - наша неудовлетворенность миром говорит о присутствии в нас Бога как высшей реальности. «Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе»; «сам вопрос есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь предшествует самому вопросу как условие его возможности» [5, с.186]. «Ведь искание, не находящее себе удовлетворения ни в каких благах и ценностях мира, предполагает смутное видение и чаяние чего-то иного, совершенной, всеобъемлющей и вечной жизни. Но откуда могло бы взяться в нашем духе такое искание, если бы он сам был всецело земного, мирского происхождения, если бы за гранью чувственно-ведомого нам не было бы ничего иного, никаких таинственных глубин и запредельностей?... ибо тот вечный источник жизни и света, которого мы ищем, - он то сам и есть та сила, которая гонит нас на поиски его» [6, с. 170].

«Поскольку дело идет о последней, всеобъемлющей, непостижимой реальности, вообще противоестественно останавливаться на чистом отрицании, на «нет» или «не» как таковом: ибо всякое «нет» или «не» само уже предполагает то единство, внутри и на основе которого оно имеет смысл и значимость. В области духовной и абсолютной реальности мы имеем и все то, чего нам недостает, - ибо, не имея его, мы не могли бы и сознавать его отсутствия. Весь трагизм лишения вырастает сам в конечном счете из покоя невидимого, неосознанного обладания. Ведь даже пресловутые кантовские «сто талеров», которые, как известно, легко можно вообразить и мыслить, не имея их в своем кармане, - должны все же где-то существовать, для того, чтобы я мог вообще к моему огорчению констатировать их отсутствие в моем кармане. А там, где дело идет не о ста талерах, а о первореальности, по самому своему существу доступной всем и

непосредственно себя всем дарующей, - там всякое сознание отсутствия есть вместе с тем и прочное, обеспеченное вездесущим откровением *обладание*» [7, с. 446].

Предпринимая опыт подобных рассуждений, С.Л. Франк отслеживает философскую традицию, глубоко укорененную в истории христианского богословия. Прежде всего, это – знаменитая мысль Аврелия Августина: «Как могли бы мы искать Его, если бы у нас Его не было?» Далее, - рассуждение Николая Кузанского: «Отрицание бытия какого-либо отдельного предмета предполагает само бытие, из которого путем этого отрицания исключается данный предмет; следовательно, к самому бытию как таковому отрицание неприменимо» [7, с. 458].

Сходные рассуждения встречаются и в последующей философской традиции. Например, это обоснование П. Тиллихом «абсолютной веры», «которая говорит «да» бытию, не видя ничего конкретного, что могло бы победить небытие судьбы и смерти»: «Парадокс всякого радикального отрицания, пока оно остается активным отрицанием, заключается в том, что оно должно утверждать себя, дабы иметь возможность себя отрицать. Никакое реальное отрицание невозможно без неявно заключенного в нем утверждения». Такова «абсолютная вера» П. Тиллиха, - «вера, которая создает мужество принять их в себя, не имея никакого конкретного содержания. Это просто вера, ненаправленная, абсолютная. Она неопределима, ибо все, что определено, разрушается сомнением и бессмысленностью» [4, с. 111]. Видимо, таков парадоксальный способ присутствия Бога в нашем мире: Бог присутствует как то, что мы ищем, но можем найти. Но если мы еще способны замечать хотя бы *отсутствие* Бога, это означает, что блеск божества во всемирной истории еще не угас окончательно. И напротив, от разговоров о т. н. «позитивных ценностях», как правило, веет скукой и мертвечиной.

Заметим, что теологические проблемы задают как бы некую матрицу рассуждений, которая впоследствии воспроизводится всякий раз, когда ставятся предельные вопросы, - даже в сферах, далеких от религиозной проблематики. Везде, где мысль ищет свои предельные основания, воспроизводится одна и та же схема рассуждений: мы сознаем отсутствие (истины, смысла и т.д.), - стало быть, они существуют. Таково знаменитое рассуждение Р. Декарта, в котором устранение сомнения совершается по той же схеме: я сомневаюсь, стало быть, существует нечто несомненное. Интересно, что совершенно секуляризованная мысль философии постструктурализма продолжает воспроизводить все тот же схематизм, - схематизм позитивной роли осознаваемого отсутствия. Предельное основание дискурса может «значить что-либо и обретать вес в наших глазах только если оно понято как зияние, генерирующее смыслы, как Отсутствие, как вихревая воронка, как полость, о которой мы догадываемся только по излучаемым ею смыслам, сама же она никаким смыслом не может быть заполнена» [9, с. 337]. Таков основной мотив современной философии языка. Если предельные



основания могут быть даны рефлексирующему сознанию, то только в форме *ясно и отчетливо понимаемого отсутствия*.

Здесь можно совершить своеобразное переворачивание рассуждений С.Л. Франка: самое глубокое, что нам дано осознать – это отсутствие; позитивный опыт является более поверхностным, по сравнению с опытом отсутствия и вторичным по отношению к нему. Н. Бердяев очень удачно назвал самосознание современной культуры «отрицательным самосознанием». Архетип «отрицательного самосознания» может быть отслежен не только в теологии и философии, но также и в этике и даже в естественнонаучной мысли. Но глубинные корни всех проявлений «отрицательного самосознания» заключены, по-видимому, в той богословской традиции, которая называется *апофатическим, или отрицательным, богословием*, в котором Бог может описываться только через отрицательные предикаты: высшее знание о Боге – это знание его непознаваемости.

В чем укоренено это самое «отрицательное самосознание», с которым сталкивается всякий раз любое фундаментальное размышление о предельных основаниях? Идет ли речь лишь о фатальном бессилии разума, который заражен отрицательностью по самой своей природе, или речь идет о чем-то более глубоком, чем заражен не только разум, но и сама онтология? Одна из интерпретаций апофатики противопоставляет противопоставляет апофатизм, как чисто рассудочное постижение Бога, живому религиозному опыту. Только живой опыт богообщения (согласно этой интерпретации) перешагивает пределы апофатики, являясь опытом позитивным, который если и невыразим, то невыразим лишь для разума. Против такой трактовки как раз возражает С.Л. Франк, рассматривая Непостижимое как непостижимое в себе самом, а не только для сознания субъекта. «Св. Иоанн от Креста говорит: даже ангелы тем яснее усматривают совершенную непостижимость Бога, чем глубже они улавливают Его существо» [7, с. 451].

Теперь присмотримся к феномену *отсутствия*, через переживание которого, по мысли С.Л. Франка, лежит для нас путь к Богу. Что такое *отсутствие*? Прежде всего, как это следует из всех приведенных выше рассуждений, отсутствие не в коем случае не является синонимом «*небытия*» или «*ничто*». Как присутствие, так и отсутствие в равной мере являются способами бытийствовать, - модусами Бытия (причем, заметим, не единственно возможными способами бытийствовать: бытие может мыслиться и вне оппозиции «присутствие-отсутствие»). Естественное для интуиции сближение отсутствия с категориями «небытия» и «ничто» уводит от конструктивного понимания этого феномена. Можно предложить следующий, - более конструктивный способ понимания феномена отсутствия. Семантический универсум современной философии можно сравнить с «остывающей» семантической Вселенной. То, что в остывающей семантической Вселенной обозначается как «отсутствие», имеет более «горячий» и энергетически насыщенный эквивалент. Это – *лишенность*.

Если отсутствие, как уже упоминалось, нельзя приравнять к «ничто», то еще менее сходства с «ничто» имеет его «горячий» эквивалент, - *лишенность*. Например, такое свойство, как лишенность (меон) в античной философии считалось главной характеристикой материи. Заметим, что в этом своем качестве лишенность предстает отнюдь не как «ничто», а напротив, как весьма плотное «нечто». Далее, модусы лишенности – это влечение, желание, жажда, страсть, вопрошание и т.д., то есть, опять-таки, не «ничто», а «нечто». В этом смысле можно вести речь об энергиях отсутствия, - энергиях лишенности, или меонических энергиях. Как знать, не причастны ли к подобным меоническим энергиям и те энергии, которые фигурируют под маркером «физическая реальность»? Возможно, всякая определенность нашего мира, - всякое доступное нам «нечто», является всегда лишь превращенной формой лишенности. Все, что мы можем увидеть, познать, определить – это лишь лики отсутствия и его более «горячего» эквивалента – лишенности. По модусам отсутствия лучше всего опознается замысел творения.

При всей парадоксальности этой идеи, ее можно подтвердить ссылкой на самые различные мистико-теологические учения. Так, согласно учению Плотина, когда мы, помимо Единого, становимся еще чем-то или кем-то, мы становимся не больше, а меньше того, чем были изначально. Теперь мы – Единое, *минус* это новое качество. «Ты был Всем. Но поскольку что-то присоединилось к тебе в дополнение ко Всему, ты стал меньше, чем Оно из-за этого самого добавления. Эта прибавка не имела ничего положительного... она абсолютно негативна» [1, с. 47]. Прочитываем далее М. Экхарта: «...Пока душа благодаря этой способности видеть лик, видеть ангела или себя самое, как некое обличье: до тех пор это несовершенство ее. Даже если и Бога видит она, поскольку Он Бог, поскольку Он образ, поскольку Он – Троица, - это несовершенство ее!» [10, с. 145]. Наконец, вновь обратимся к С.Л. Франку. «Мифологическая история творения или возникновения мира, изложенная в Каббале, чрезвычайно наглядно изображает это рождение мира из лона самого Божьего «не», описывая, что бог, будучи первоначально всеобъемлющей бесконечной полнотой, сжимается, уходит вовнутрь себя, в силу чего вокруг него образуется пустое «пространство» - как бы Божье «не» или «нет»...» [7, с. 526].

Поразительная мысль: именно из всего того, что кажется нам «позитивными» характеристиками бытия, на нас глядят многообразные лики отсутствия. Используя терминологию А.С. Ососкова, все «позитивные» характеристики реальности следует называть «меонтологическими», тогда как «Ничто», напротив, онтологично: «Таким образом, чтобы стать равной Богу, не должна ли душа обратиться в Ничто?» [10, с. 140]. «Относительно этого достойный Дионисий говорит: «Господи, приведи меня туда, где Ты – Ничто!» [10, с. 143]. Онтологическая полнота воспринимается нами как «Ничто», и только лишенность выдалбливает в этом «Ничто» подобие некоего «нечто».

Можно выделить две разновидности духовно-мистических практик. Одна из них связана с мистикой этого самого «Ничто», которое парадоксальным образом оказывается полнотой соединения с Богом. Это – мистика безличного Абсолюта, - не Бога, но Божества. Здесь личность без остатка растворяется в Боге, но здесь в равной мере и Бог не является Богом: «Когда найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) *ничто*, поскольку она самость и своеволие, тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) свое вечное дело и там, вознеся ее, извлекает ее из тварного бытия. Но этим уничтожает в душе Бог Себя Самого и таким образом не остается больше ни «Бога», ни «души» [10, с.139]. «Ибо то, что Бог называется «Богом», этим Он обязан творениям». «Покуда душа имеет Бога, познает Бога, знает о Боге, до тех пор она отлучена от Бога» [10, с. 168].

Другая разновидность мистицизма (в большей мере характерная для авраамических религий) сохраняет личностное богообщение: душа не растворяется в безличном Абсолюте, обращаясь к Богу как Богу, а не безличному Божеству. Интересно, что такого рода опыт в ветхозаветной и исламской традициях (иными словами, в дохристианских авраамических традициях) совершается как духовный опыт нагнетаемого отсутствия и лишенности. Мистицизм личностного богообщения, - это опыт, в котором Бог открывается как Бог, а душа открывается как тотальная лишенность. Лишенность – вот самое глубокое, в чем находит свое прибежище личностное бытие. Суть ветхозаветной духовности лучше всего передает следующее высказывание Симоны Вайль «Отец мой небесный, оторви от меня это тело и душу, и пусть они будут Твоими, а моим во веки вечные – только этот разрыв» [3, с. 353]. Характерен в этом плане также мусульманский мистицизм. Суфии называют себя влюбленными, а Бога – Возлюбленным. Страсть любящего в суфийской мистике нагнетается по мере отсутствия ответа от Возлюбленного. И если аскет ищет Божьего милосердия («рахман»), то суфий, как любящий, ищет не милосердия, а боли («захма») от любимого существа. С радостью принимали суфии любые бедствия и даже видели в них знак особой Божьей милости. Некоторые суфии испытывали разочарование, когда их молитвы бывали услышаны и их просьбы исполнялись: Бог дарует немедленное исполнение только когда молящийся ему не нравится, подобно тому, как дают кусок хлеба безобразному нищему, лишь бы он быстрее ушел от дверей. Бог насылает бедствия и не отвечает на молитвы тех, кого любит, чтобы чаще слышать молитву своего любимого раба [8].

Не смотря на различия, все эти формы мистицизма можно рассматривать как альтернативные стратегии соединения с Богом в *одной и той же* онтологии, - онтологии, сформированной лишенностью. Главная характеристика творения, названного в Каббале «кли» (сосуд) – это то, что оно *жаждет*, - то есть являет собой брешь бытия более глубокую, чем само «Ничто». Однако из всего многообразия вариаций на тему «отрицательного самосознания», «отсутствия» и «лишенности» выделяется одно сакральное учение. Это – учение гностиков. Пожалуй, только у гностиков вышеописанное положение дел трактуется как некая *аномалия* творения,

онтологический «уродец», ошибка, которая «произвела собственную Материю в Пустоте» [2, с. 186]. Четыре стихии космоса являются воплощениями четырех «не», - негативных страстей падшей Софии: неведения, потрясения, печали и ужаса. Из них родились: «земля, соответствующая твердости ужаса», вода, «соответствующая подвижности страха», «воздух, согласующийся с мимолетностью печали» [2, с. 191 - 192]. Наконец, «неведению в ментальной сфере соответствует в физической сфере огонь» [2, с. 198]. Огонь является основой всех остальных стихий космоса, «точно так, как неведение спрятано в трех страстях» («тонкая карикатура на гераклито-стоическую доктрину») [2, с. 199].

Впрочем, пока мы остаемся на почве философии, - нас интересует только один вопрос, - вопрос, «как и до каких пределов можно было бы мыслить иначе?» (М. Фуко). Поэтому вынесем пока за скобки «идеологическое» измерение доктрины гностиков и попытаемся понять гностическое учение в контексте именно этой задачи. В переводе на концептуальный язык аномалия творения видится в следующем. В основе создания эонов Плеромы был принцип *парности* (учение Валентина): оба начала, создающие эон, являлись *позитивными* онтологическими началами. И только в творении за пределами Плеромы принцип парности был нарушен: София «произвела Мысль своею мыслью... и не было у нее сотоварища, разрешившего ей...» [2, с. 201]. В итоге получилось «незаконнорожденное творение», сформированное только *одним* онтологическим началом. Поэтому многообразие и индивидуальность в нашем мире возникли как следствие онтологического *недостатка*, а не онтологического *избытка*. Вместо парности двух онтологических начал в этом мире появилось «свое иное», которое могло быть только началом *меоническим*, то есть отрицательным, а не позитивным. В этом «своем ином» узнается наезженная колея, называемая диалектикой, в которую неизбежно попадает разум и которая почитается за высшую мудрость. Но заметим, что эта мудрость соразмерна только той ущербной онтологии, в которой «Иное» возникает как следствие отрицающего, а не позитивного начала. Мышление по логике «диалектических противоположностей», по сути дела, описывает мир, в котором изменчивость и многообразие обусловлены онтологической недостаточностью, а не избыточностью бытия. Намек на возможность иной, немислимой для нашего разума онтологии, можно усмотреть в христианском мистическом опыте синергии, в котором оба начала, - и Божеское, и человеческое, - оба позитивны.

### Библиографические ссылки

1. Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю. Шичалина, 1991. - 140 с.
2. Йонас Г. Гностицизм. СПб.: «Лань», 1998. - 384 с.
3. Левинас Э. От бытия к иному. / Э.Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга. 2000. С. 350 - 355.

4. Тиллих П. Мужество быть // Символ. 1992 № 28. С. 7 - 121.
5. Франк С.Л. Смысл жизни. / С.Л. Франк. Духовные основы общества. М.: «Республика», 1992. С. 147 - 216.
6. Франк С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 113 - 180
7. Франк С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183 - 559.
8. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М. Алетейя, 1999. - 416 с.
9. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: «Петрополис», 1998. - 432 с.
10. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Изд-во полит. Лит-ры, 1991. - 192 с.

### **Проблема единства сознания в работах Л.М. Лопатина и С.Л. Франка**

*Иванов Е.М., канд. филос. н., доцент  
СГУ им. Н.Г. Чернышевского*

В статье рассматривается проблема единства сознания, как она изложена в работах Л.М. Лопатина и С.Л. Франка. Согласно Лопатину, «душа» (сознание) не слогается из последовательности изолированных явлений, а, напротив, явления приобретают свое значение именно как явления только в контексте единой сверхвременной души. В актах мышления, распознавания, запоминания и т.п. - сознание выходит за рамки того, что переживается в каждом отдельном его действии, и непосредственно открывается нам как психическая субстанция, которая сверхвременным образом охватывает все свои собственные индивидуальные феноменальные состояния. По Франку, основными характеристиками сознания являются «непрерывность, единство, слитность», которые проявляются и в сфере чувственности, и в мышлении, и в явлениях воли. Франк, как и Лопатин, подчеркивает такую особенность сознания как «невременность», т.е. нелокальность сознания во времени. Сверхвременно, по словам Франка, любое наше знание - даже если это знание привязанное ко времени. Итак, согласно Франку и Лопатину, душа не является временно-локальной, и эта временная нелокальность является фундаментальным феноменальным свойством психической жизни, связанной прежде всего с памятью и мышлением.

*Ключевые слова:* Франк, Лопатин, сознание, нелокальность, единство, душа, явление, субстанции

Л.М. Лопатин, один из первых в русской философии, обратился к проблеме реального (онтологического) единства сознания. Он рассматривает данную проблему в серии статей в журнале «Вопросы философии и психологии»: «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», «Явление и сущность в жизни сознания», «Вопрос о реальном единстве сознания», а также

в работе «Неотложные задачи современной мысли». Основной идеей этих работ, относящихся к философии сознания, является критика «феноменализма» и утверждение о существовании самоидентичной, сверхвременной духовной субстанции, проявляющейся через отдельные психические явления, взаимосвязанные именно через их принадлежность к этой единой субстанции.

Феноменизм здесь понимается как синоним «актуализма» - представления о том, что сознание существует в форме отдельных моментов «настоящего», тогда как прошлое дается только в существующих в настоящем воспоминаниях, а будущее - в фантазиях и предсказаниях, которые также принадлежат только настоящему. С этой точки зрения прошлое и будущее не существуют реально (как нечто наличное в составе бытия), но существует только настоящее и причинно-следственная связь между последовательными моментами настоящего. Лопатин отвергает эту точку зрения (например, представленную у Юма) как с логической точки зрения, так и на основе самонаблюдения. Во-первых, Лопатин настаивает на логической взаимозависимости терминов «явление» и «субстанция». Он пишет: «...нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий; природа субстанции выражается в законах и свойствах ее явлений, и, наоборот, нельзя считать за природу субстанции то, что никак в ней не проявляется. Иначе сказать, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям, каждое явление в своей подлинной действительности есть сама субстанция в данный отдельный момент своего бытия» [1, с. 175]. Это весьма существенное переосмысление концепции субстанции, принятой в европейской философии. Субстанция понимается не как неизвестное X, к которому явления как бы «привязаны извне», а как надвременное единство самих этих явлений. В самом деле, если какое-либо явление есть частное временное проявление единой субстанции, то сама эта субстанция является ничем иным как совокупностью тех же явлений, но рассматриваемых со сверхвременной точки зрения (как нечто целиком пребывающее в Вечности). То есть феномены и субстанция соотносятся как часть и целое, а целое имеет нелокальное во времени существование. Таким образом, душа как психическая субстанция, оказывается не чем иным, как сверхвременным единством ее локальных проявлений во времени, которое мы и называем «явлениями» или «феноменами». Целостность души логически первична, а явления являются результатом временного раскрытия (развертки, актуализации) ее отдельных содержаний.

Эта концепция, в которой «душа» не слогается из последовательности изолированных явлений, а явления приобретают свое значение именно как явления только в контексте единой сверхвременной души, далее обосновывается Лопатиным и с точки зрения непосредственного содержания нашего опыта. Здесь он отмечает, что каждый акт познания (сенсорный, ментальный) представляет собой процесс, который так или иначе разворачивается во времени. Когда мы узнаем объект, мы сравниваем его прошлое (сохраненное в памяти) и текущее (в настоящее время испытанное) изображение. Каждая мысль - это сравнение, синтез разделенного во времени

содержания сознания. Даже если бы память была лишь сохранением следов прошлого в настоящем (в текущем содержании сознания), то и в этом случае сама координация разновременных содержаний неизбежно являлась бы процедурой, протяженной во времени, и таким образом выходящей за пределы «фактического сейчас» и, следовательно, требующей истинного соотнесения разнесенных во времени фрагментов нашего сознания. Эта координация разновременного содержания не может быть разложена на «временные кванты», иначе процесс координации этих элементов просто не будет непосредственно переживаемым нами фактом сознания. Результат координации не может быть логической реконструкцией соотнесения содержания отдельных психических квантов, как предполагают эмпирики, поскольку сама эта реконструкция является длительным процессом, и, следовательно, ее непосредственная данность в качестве единой идеи требует либо новой логической реконструкции (что приводит к регрессии в бесконечность) или же требует признания действительной нелокальности сознания (в данном случае его интеллектуальной составляющей) во времени. В актах мышления, распознавания, запоминания и т.п. - сознание выходит за рамки того, что переживается в каждом отдельном его действии, и непосредственно открывается нам как психическая субстанция, которая сверхвременным образом охватывает все свои собственные индивидуальные феноменальные состояния.

Конечно, эти идеи Лопатина подобны рассуждениям Канта, с помощью которых он вводит понятие самоидентичного «Я» как «трансцендентного единства восприятия». Согласно Канту, истинное «Я» (я-субстанция) прямо не представлено в опыте, есть «вещь в себе». Поэтому эмпирическое знание природы этого «Я» в принципе для меня невозможно (я вижу стену, но я не вижу я, которое смотрит на эту стену, как писал Д. Юм). Но мы можем мыслить об этом «Я» как о трансцендентальном объекте, т.е. как об ответе на вопрос: как вообще возможно знание? Всякое знание - это синтез, по Канту. Синтез требует существования единого центра, в котором отдельные элементы знания были бы объединены. Я смотрю одновременно на два объекта и нахожу в них различия и сходства, потому что есть единое «Я», которое воспринимает как первый, так и второй объект и может их сравнить между собой. Я также слышу длинную речь и понимаю ее, поскольку одно и то же «Я» слышит и начало, и середину, и конец этой речи, что и делает возможным прямое сопоставление этих частей этой речи и схватывание ее смысла. Хотя это «Я», согласно Канту, непосредственно не присутствует в опыте, оно должно быть постулировано как условие возможности знания как такового. Точка зрения Лопатина отличается от точки зрения Канта тем, что он отвергает трансцендентность «Я» и отождествляет субстанциональное «Я» с самим имманентным сознанию единством его содержания. В идее «Я» нет ничего, кроме идеи синтеза, объединения, единства явлений, и это единство дается нам в сознании непосредственно как первичный факт, который и придает смысл переживаемому.

Единство сознания, по мысли Лопатина, дает ответ на вопрос: как мы можем на самом деле воспринимать время? Он спрашивает: «Почему наша мысль относится к прошлому и будущему как к чему – то бесспорно реальному? Если в нашем сознании содержится только то, что дано теперь, то как мы сознаем то, что никоем образом не дано, а что уже прошло, или еще не наступило? Как для сознания может оказаться действительным то, что недействительно по всему своему составу? А таково, как мы знаем время...» [1, с. 193].

Другими словами, как мы можем сформировать модальность прошлого и будущего, если мы знаем только настоящее? Ясно, что необходим прямой доступ к прошлому как таковому, а не только к его следам в настоящем для того, чтобы знать именно прошлое как прошлое. То же самое относится и к будущему. Если у нас есть эти модальности, это означает, что прошлое и будущее также каким-то образом прямо доступны нашему сознанию, но, очевидно, не в чувственно-актуальной, а в некоей другой, «потенциальной», непроявленной форме.

Лопатин также указывает, что «сознание реальности времени есть самое очевидное, самое точное, самое бесспорное доказательство сверхвременной природы нашего я» [1, с. 175]. Он пишет: «...если бы душевная жизнь и сама душа представляли простую череду состояний, то существование каждого из них должно было бы ограничиваться тем мгновением, в которое оно дано, но могло бы содержать моментов уже протекших или еще не возникших. ...если при отрицательной природе времени, все в нем непрерывно исчезает, то само время для этого в нем данного не может представлять реального объекта восприятия, как некоторое целое, растянутое в прошлом и будущем. А это значит, что время не может быть сознано и понято тем, что само временно. Для сознания времени нужно, чтобы во временном процессе стояло нечто такое, что им не поглощается и в нем не исчезает и что поэтому может находиться в положительном отношении к его различным моментам» [1, 193]. Другими словами, восприятие времени возможно только с надвременной точки зрения. Здесь аналогия с аргументом Канта, который во второй выпуск «Критики чистого разума» включил главу: «Опровержение идеализма» (имеется в виду субъективный идеализм в смысле Беркли), в которой он пытался прояснить существование «вещи в себе». Сознание – это поток переживаний, говорит Кант. И тогда возникает вопрос: как поток может распознать, что это поток? И он отвечает: только если этот поток воспринимается относительно чего-то стационарного. Последнее — и есть вещь сама по себе. Хотя этот аргумент не доказывает, чего хотел Кант (сознание даже чисто феноменально не является лишь только потоком, в нем непосредственно, «просматривается» имманентное сверхвременное основание в виде феномена смысла), но он все же демонстрирует невозможность чисто актуалистического рассмотрения сознания только как потока необратимо сменяющихся друг друга мгновенно существующих феноменов.

Теперь обратимся к анализу единства сознания (человеческой души) в работах С.Л. Франк. Подобно Лопатину, Франк основывает свой анализ



психических явлений прежде всего на самоанализе. В своей работе «Душа человека» Франк подразделяет сознание на три сферы: сознание как душевная жизнь, объективное сознание и самосознание. Жизнь души характеризуется Франком как исходная и самая основная форма сознания, которая характеризуется «слитным единством», в котором все еще нет разницы между субъектом и объектом, мышлением и мыслимым. Это состояние, подобное сну, грезе, в котором есть поток переживаний, но нет деления на внешнее и внутреннее эго и не-эго, субъект и объект. Душевная жизнь «это зародыш и субстрат всякого сознания вообще» [2, с. 476] и в то же время это непосредственная жизнь сознания, его самобытие. Высшие формы сознания возникают в результате самодифференцирования психической жизни, ее самоструктурирования, но они также пронизаны той формой изначального единства, которая характерна для душевной жизни. Основными характеристиками сознания по Франку являются «непрерывность, единство, слитность». Это не значит, что душа абсолютно проста и пуста, она, напротив, сложна и разнообразна. Однако это разнообразие не состоит из отдельных изолированных областей или элементов, «а есть многообразие некоторых оттенков и переливов, неразличимым образом переходящих друг в друга и слитых между собой» [2, с. 82]. Важная феноменологическая черта сознания, которую замечает Франк, - это «бесконечность» - не в том смысле, что сознание включает в себя фактическую бесконечность содержаний (которая также существует в представлении Франка), а в том смысле, что не существует четко определенных границ между различными психическими явлениями. Подобно тому, как наше поле зрения незаметно «обнуляется» на границах воспринимаемого, фактическое чувственное переживание настоящего («видимое присутствие» в терминологии Франка) незаметно и плавно переходит в прошлое и в будущее. Это подразумевает, в частности, невозможность однозначно сказать: «мой разум сейчас заполнен тем или иным образом». Границы содержания сознания в любой момент времени размыты, неопределенны, и это не является отражением бессилия самонаблюдения, но есть объективная характеристика самой душевной жизни. Согласно Франку, это является в конечном итоге отражением того факта, что наша душа бесконечна и по содержанию и в смутной форме (как монада Лейбница) содержит в себе «всю вселенную и Бога».

Эти выводы Франка о преобладании единства над множественностью в сознании получили дальнейшее развитие в философии и психологии XX-го века. Душевная жизнь обычно делится на три области: чувственную, интеллектуальную и эмоционально-волевою. Франковский принцип «связного единства» проявляется в каждой из этих областей, а также во взаимоотношениях между ними. В сфере чувственности «единство» проявляется в форме существования единого полимодального «поля восприятия», в котором ощущения, чувственные образы существуют не отдельно, а как часть единого целого. То есть чувственные феномены переживаются вместе с отношениями между ними (в этом случае психологи говорят о «гештальтных» характеристиках образа - переживаются не только

отдельные чувственные качества, или образы, но целостная структура, образованная специфическим структурным отношением этих качеств, образов). Феномен осмысленности восприятия (апперцепция) указывает на отсутствие границ восприятия и интеллектуальной (семантической) сферы. Чувственный образ строится в сознании явно на основе понимания категориальной принадлежности воспринимаемого. Разделение воспринимаемого мира на отдельные предметы, в частности, определяется значением, пониманием предназначения данного объекта, а не только его физическими параметрами. В этом процессе участвуют и извлекаемые из памяти представления которые как-бы дополняют воспринимаемое до целого (видя реально только часть стола, я тем не менее говорю: я вижу стол). В сфере мышления - нет границ между отдельными идеями или понятиями — каждое понятие неявно подразумевает все другие понятия, которые и раскрывают его содержание. То есть можно говорить о существовании особого «семантического поля», которое неразрывно связано с полем «восприятия». Явления эмоций и воли связаны с чувственностью (сопровождаются определенными ощущениями), а также имеют семантическую компоненту (в форме, например, переживания определенного поведенческого намерения).

Франк и Лопатин подчеркивают такую особенность сознания как «невременность». По их мнению, духовная жизнь - это «нечто среднее между невременностью и совершенным погружением во временный мир». Сверхвременно, по словам Франка, любое наше знание - даже если это знание привязанное ко времени (например, что вчера шел дождь). «Истина знания возвышается над данным временным мигом, отрешено от прикрепленности к данному временному моменту» ( В. С. Соловьев также писал: «Думать о чем-то - значит смотреть на этот объект с точки зрения вечности»). Франк рассматривает память как еще один пример сверхвременного в душе: благодаря ей «мы обладаем способностью в настоящем обладать прошлым». Посредством памяти: «мы...живя в настоящем, не погружены в него с головой, а возвышаемся над ним и, как бы стоя на некоторой высоте, озираем то, что во времени удалено от нас»[2, с. 88]. Если мышление в форме истины, а также память в форме смысла способны преодолевать время, выводят нас за рамки «сейчас», то чувственное восприятие все же локализовано во времени, но эта локализация связана не с мгновением, а с некой «бесформенной длительностью». Однако эта длительность не является необратимым временным потоком состояний сознания, которые сменяют друг друга, но есть «что-то среднее между постоянством и изменчивостью». (Что можно объяснить проникновением памяти, мыслей и представлений в восприятие, которые в некоторой степени не являются локально-временными). Поэтому даже в течение ограниченного времени человеческая душа «способна переживать вечность». Итак, согласно Франку и Лопатину, душа не является временно-локальной, и эта временная нелокальность является фундаментальным феноменальным свойством психической жизни, связанной прежде всего с памятью и мышлением.

## Библиографические ссылки

1. Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Аксиомы философии. М., 1996.
2. Франк С.Л. Душа человека. // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

### Понятия «либерализм» и «свобода» в дискурсивных практиках С.Л. Франка

*Калашиников М.В., ст. преп.  
СГТУ имени Гагарина Ю.А.*

В современной особенно либерально ориентированной историографии принято считать С.Л. Франка, русского философа и публициста первой половины XX в., если не либералом, то, по крайней мере, либеральным мыслителем, разработавшим концепцию либерального консерватизма.

Насколько справедливо подобное утверждение? Можно ли называть Франка либералом, хотя бы даже консервативным? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо выяснить, какой смысл сам Франк вкладывал в понятия «либерализм» и «свобода».

Для этого необходимо осуществить историко-семантический анализ данных понятий в философских и публицистических текстах Франка. В этом и заключается цель доклада.

Из марксиста конца 1890-х гг. Франк в начале 1900-х гг. становится индивидуалистом-западником, для которого «нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности» с позиции философского и политического либерализма.

Вместе с тем Франка даже в это время нельзя назвать западником в полном смысле этого слова. 11 июня 1903 г. молодой Франк писал П.Б. Струве: «...Запад <...> страдает в настоящий момент довольно серьезной болезнью – отсутствием широких культурно-политических идеалов и всеобщим филистерством (читай мещанством. – М. К.)... Основная мысль моя состоит в том, [что] истинное западничество есть не бессмысленное и рабское подражание всем текущим проявлениям европейского духа, а усвоение вечных культурных идеалов, завещанных Западом и в настоящий момент и в нем пришедших в упадок. <...> Быть истинным западником и быть истинным националистом в России сейчас есть одно и то же, ибо русская национально-историческая задача теперь – это осуществление европейских идеалов». Вследствие этого Франк указывал «на неуместность того отрицательного отношения к истинным основам политического либерализма, которое, – как он писал в этом же письме Струве, – у нас так в ходу...».

В 1905 г. Франк участвовал в образовании Конституционно-демократической партии. В частности 12 – 18 октября 1905 г. в Москве он присутствовал на первом съезде кадетов. Однако сторонников своего

«истинного политического либерализма» среди руководящей верхушки партии он нашел крайне мало. На другой день после окончания съезда 19 октября 1905 г. Франк писал из Москвы всё тому же П.Б. Струве, что принципиальное размежевание «налево» «...должно быть основано на признании философского либерализма», однако, «если его произвести, вся партия не наберет и двух десятков людей». Поговорив «со многими членами съезда», Франк нашел только двух человек, которые, по его мнению, дорожат «политическим либерализмом, как философским принципом прав личности. Больше сторонников, – замечает Франк, – я не *нашел*».

И действительно, ключевое понятие эпохи 1860-х гг. – понятие «либерализм» в русском общественном сознании начала XX в. окончательно утрачивает свой онтологический статус. В начале XX в. в сознании современников оно прочно ассоциировалось с ушедшей в прошлое эпохой великих реформ. Само понятие «либеральные реформы» означало не более чем славное прошлое. Весной 1907 г. А.А. Блок писал: «...ветхая одежда блаженной памяти русского “либерализма”, необходимого когда-то, соответствовавшего духу “эпохи великих реформ”, но не довольно радикального в наше время, когда сама подлость начинает либеральничать» [Блок, 1999: 59].

В условиях нарастающей революции все большую популярность завоевывал социализм. В декабре 1905 г. С.Л. Франк писал: «...социализм, будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею – идею *солидарности* или *братства*. <...> Эта идея уже завладела умами всех, стала уже аксиомой современного общественно-морального сознания» [Франк, 1990: 71–72]. (Выделено в тексте. – М. К.)

Опыт революции 1905 г. и включенность в русскую духовную и культурную традицию приводят Франка к принятию в 1912 г. православия. Глубокое философское осмысление Франком русской православной традиции и догматики в 1910-х гг. совпало с социальными потрясениями Первой мировой войны и революции 1917 года.

Октябрьский переворот и начало гражданской войны в России исключают понятие «либерализм» из актуальной политической повестки. Летом 1918 г. Н.А. Бердяев выносит вердикт: «Не время теперь и для бесхарактерного, лишённого глубокой духовной основы либерализма. Ваше время прошло, всех вас – и социалистов, и радикалов, и либералов, и консерваторов старого типа, колеблющихся и сидящих между двух стульев. Ныне наступает страшное, ответственное время. И лишь более огненные, более глубокие идеи могут победить тьму, которой мы объаты».

В том же 1918 г., вероятно весной, находясь в Саратове Франк пишет свою знаменитую статью *De profundis* (Из глубины. – лат.) В ней он выносит приговор русскому либерализму: «Основная и конечная причина слабости нашей либеральной партии заключается <...> в отсутствии у нее самостоятельного и положительного *общественного мирозерцания*...». Франк критикует либерализм совершенно в духе Константина Леонтьева и с опорой на Достоевского. «Вплоть до самого последнего времени наш

либерализм, – пишет Франк, – был проникнут чисто отрицательными мотивами и чуждался положительной государственной деятельности: его господствующим настроением было будирование, во имя отвлеченных нравственных начал, против власти и существовавшего порядка управления, вне живого сознания трагической трудности и ответственности всякой власти. Суровый приговор Достоевского, – заключает Франк, – в существе правилен: “вся наша либеральная партия прошла мимо дела, не участвуя в нем и не дотрогиваясь до него; она только отрицала и хихикала”».

Вместе с тем необходимо отметить, что политическое для Франка – вторично. В своих автобиографических записках 1935 года он писал: «Политика никогда не составляла главного содержания моей жизни, и я интересовался и занимался ею – т. е. соответствующими писаниями – только исподволь и попутно...» (Сб. Памяти Франка. С. 2).

Основным для него ещё с 1900-х гг. был религиозно-философский дискурс, в рамках которого и происходило определение содержательного аспекта понятия «либерализм» и разворачивалась критика либерализма как мировоззрения и философии.

Европейской секуляризованной свободе, основанной на примате индивидуализма и безусловности прав личности, Франк противопоставляет мировоззренческую концепцию, основанную на догматах православия. Этика любви, свободы воли человека и соборного «МЫ» в религиозной философии Франка противопоставлены протестантским догматам богоизбранности (предопределения) и не свободы (рабства) воли, приводящим к атеизму, разобщенности индивидуумов и поискам свободы в сфере политического.

В концентрированном виде мировоззренческие основания философской концепции Франка содержит его краткая рецензия на новое издание избранных сочинений по социальной философии великого немецкого философа и теолога конца XVIII – первой половины XIX в. Франца Ксавера фон Баадера, опубликованная в 1926 г. в «органе русской религиозной мысли» эмигрантском журнале «Путь». По мнению Франка, «...Баадер – единственный из крупных немецких мыслителей 19-го века, который строит все свое философское мировоззрение на положительной церковно-христианской вере, понимает и с замечательным глубокомыслием обнаруживает философское значение догматов христианства».

Франк выявляет совпадение мировоззренческих оснований философской позиции католика Баадера с догматами православия. В частности, Франк пишет: «...в своем учение о всеединстве и соборности, в своем органическом понимании церкви и человеческого общества, в своей оценке любви и свободы, как основ человеческой жизни и веры, [Баадер] по существу совпадает с православным пониманием христианства».

С точки зрения Франка труды Баадера по социальной философии наиболее «ценны и своевременны тем, что он все время защищает позицию, одинаково противоположную, как гуманистическому либерализму, так и мертвящему формалистическому консерватизму, и неустанно борется сразу на эти два фронта».

В христианской философии Баадера Франк обращает внимание не на общие для всех христианских конфессий основания и положения, а на то главное, что в учении католического философа совпадает с православной догматикой. «Основная общественно-философская идея» Баадера, по мнению Франка, заключается в том, «что истинная свобода – не в изолированности, оторванности личности от целого, а именно в органическом единении ее с Богом, миром и людьми и что, с другой стороны, подлинная органическая целостность жизни возможна только через свободно-любовное единение, а не через насилие и механическую связанность...». И это, согласно Франку, «...есть именно то самое важное, на что в настоящую эпоху развала и озлобления, революционного и контрреволюционного ослепления, должно быть направлено внимание и воля, стремящаяся к возрождению здоровых и прочных основ общественной жизни».

Заметим, что социально-онтологическая концепция возможности «МЫ»-единства на основе органического единения личности с Богом, миром и людьми, предложенная Франком, в равной степени противостоит как либерализму, так и консерватизму как специфическим мировоззренческим и философским позициям. Социальная онтология Франка, основанная на догматах православия – что может быть дальше от социальной онтологии, которую выстраивает современная западная политическая философия либерализма с её приматом прав индивидуума?

### **Библиографические ссылки**

1. Франк С.Л. Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве / Публ. М.А. Колерова // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 1. С. 263-311. С. 278–279.
2. Франк С.Л. Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве / Публ. М.А. Колерова // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 1. С. 263-311. С. 295
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 2012. С. 44–45.
4. Франк С.Л. De profundis // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель, 2009. С. 880, 881.
5. Франк С.Л. Новое издание Баадера // Путь. 1926. № 4. С. 188–189.

### **Особенности формирования идейных взглядов молодого поколения российской эмиграции в 1920-1930-е гг.**

*Климович Л.В., к. ист. н.,  
доцент, кафедра истории УлГПУ им. И.Н. Ульянова*

Аннотация: В статье освещен вопрос формирования «пореволюционного» сознания российской эмиграции в 1920-1930-е гг. Показано, что молодое поколение эмиграции составило основу пореволюционного движения. Отмечено, что конфликт «отцов и детей» в эмиграции приобрел политическую окраску. Рассмотрены идейные основы Союза младороссов – неомонархизм и Национального союза нового поколения – солидаризм.

*Ключевые слова:* история России, Зарубежная Россия, молодежь, пореволюционное сознание

Революция 1917 года в России вынудила покинуть родину более 2-х миллионов человек. Оказавшись в чужой стране значительную часть эмигрантской общины, составляли молодежь и дети. Молодое поколение российской эмиграции оказалось в ситуации прерванного образования, разорванности исторических традиций, потери ориентиров. Именно молодежь, а затем и дети эмиграции определили дальнейший облик эмигрантской общины. Молодежь была той социальной группой, которая была в большей степени подвержена влиянию среды, они покинули Россию еще в юном возрасте, любили ее, но сформированной идентичности еще не было. В такой ситуации измененного процесса социализации, исследовательский интерес представляет проблема конфликта «отцов» и «детей», стремление молодежи к самостоятельному ответу на вопрос, почему произошла революция и что последует за ней? Поиск собственной идеологии был частью политической культуры молодого поколения эмиграции, «незамеченного поколения», как назвал его представитель В. Варшавский. Эмигранты из России оказались в послевоенной Европе, общество которой было искорежено опытом Первой мировой войны, старые социальные и политические порядки дискредитировали себя экономическим кризисом конца 1920 – начала 1930-х годов. Российские эмигранты, в особенности молодое поколение, находились в атмосфере поиска новых идейных основ. Огромное влияние на взгляды молодежи оказала идеология фашизма, интерпретация идей которой у разных представителей молодежных групп существенно отличалась. Свои идейные искания молодежь старалась формировать, учитывая историческую традицию России и реалии сегодняшнего дня. Они также как и старшее поколение, не могли повлиять на ситуацию на родине. Свой взор они обратили на революцию и гражданскую войну, пытаясь проанализировать трагический для них опыт и предложить дальнейшие пути развития России.

Как отмечал философ Ф.А. Степун, для пореволюционного сознания большевизм являлся «не только ложь, но в известном смысле и истина» [9, с. 153-154]. Представители пореволюционного течения, к которому в основном примкнула молодежь, с интересом относились к преобразованиям в России, в какой-то степени принимали их, за что неоднократно подвергались критике со стороны «старшего» поколения. Ф.А. Степун отмечает еще одну черту пореволюционного сознания – религиозность; православная вера, которая была основой многих идей молодого поколения [9, с. 154]. Исследователь российской эмиграции С.В. Онегина считает, что появление пореволюционного сознания в эмигрантской среде связано с поиском новых путей развития России, так как монархический строй отжил, а социалистические идеи чужды и неприемлемы для России [7, с. 96].

Эмигрантская молодежь в большей степени стала носителем идей пореволюционного сознания. Профессор Николай Устрялов, характеризуя пореволюционную молодежь, отмечал, что та постепенно с каждым годом

примиряется с революцией 1917 года, анализируя череду предшествующих событий, осознает ее историческую закономерность: «Молодежь психологически примиряется с русской революцией. Она может, сколько и как угодно громить большевиков за материализм и прочие их грехи, но той нутряной, безысходной, лютой ненависти к ним, которая свойственна отцам, она уже не ощущает» [10, с. 110].

В современной историографии к «пореволюционным» движениям относят «евразийцев», «новоградцев», Национальный союз нового поколения, Союз младороссов. Указанные организации отрицали возможность реставрации дореволюционного государственного состояния России, и в качестве отправной точки преобразований выбирали современную советскую действительность [7, с. 96].

Формирование пореволюционного сознания молодежи проходило в сложных условиях: оторванность от исторической Родины, нестабильное правовое и финансовое положение беженца, экономический кризис 1930-х годов, крушение демократических ориентиров, возникновение и практика новых идеологических доктрин (фашизма). Обстоятельства заставившие покинуть Родину изменили привычный ход жизни: прерванное образование, финансовые трудности, отсутствие перспектив на будущее, тоска по Родине и желание туда вернуться способствовали появлению в молодежной среде вопросов «Как жить дальше?» и «Кто виноват?». Именно старшее поколение молодежи обвинила в «потере» России, т.к. они в революцию и Гражданскую войну не смогли спасти ее и допустили приход к власти большевиков. Традиционный конфликт «отцов и детей» в 1920-1930-е годы в Зарубежной России вылился в конфликт политических идей и установок. Молодое поколение старалось дистанцироваться от политических организаций «отцов», программы и способы борьбы которых показали свою недееспособность. Сама же молодежь стремилась подчеркнуть обыденность конфликта: «Конфликт нашего поколения ничем не отличается от других бывших и будущих» [3, с. 1]. Все же конфликт имел специфику, во многом из-за комплекса неполноценности, который был характерной чертой молодого поколения. В виду своего юного возраста, они не успели до революции добиться в России определенного статуса и положения. Оказавшись на положение беженца, они утратили привычные планы на будущее, и дальнейшую траекторию судьбы выстраивали на «ощупь».

Традиционный конфликт поколений, окрашенный идейными разногласиями и желание понять причины краха Белого движения, осмыслить современную российскую действительность привели к росту интереса к политическим проблемам в молодежной среде и появлению обособленных молодежных движений. Свой отпечаток на идейную основу молодежных организаций наложило воспитание в Императорской России по формуле «жизнь за Веру, Царя и Отечество» [2, с. 55]. В 1920-е годы группы молодых эмигрантов в разных странах расселения беженцев заявили о неудовлетворенности деятельностью старшего поколения: «Новое поколение отказывает в доверии традиционным политическим вождям, ибо инстинктивно



ощущает их пассивность. Предоставьте ему возможность искать свой путь действия, – писал в начале 1930-х гг. представитель этого поколения М. А. Георгиевский. – Если оно его не найдет, горе нам всем» [3, с. 1].

Наиболее известными в эмигрантской среде были две организации Союз младороссов и Национальный союз нового поколения (НСНП). Зародившись в 1920-е годы в Европе, они смогли представить собственные концепции будущего развития России. Как уже отмечалось выше, общей чертой пореволюционных движений было принятие революции 1917 года. Младороссы и новопоколенцы (так называли в эмигрантской общине членов Национального союза нового поколения) выступали против контрреволюции, противопоставляя ей идею «национальной» революции. А.Л. Казем-Бек, лидер Союза младороссов понимал национальную революцию как «итог освободительных усилий всех здоровых сил нашей нации» [6, с. 8]. В основе которой «синтез древней традиции и революционных исканий» [5, с. 29]. Для членов Национального союза нового поколения «Контрреволюция – это реставрация (политическая, социальная и т. д.) – шаг назад. Национальная же революция – шаг вперед к национальному возрождению, к строительству, к силе, к порядку» [1, с. 1]. Идея национальной революции неразрывна была связана с последующим устройством политического и социального строя России, так младороссы пришли к идее неомонархизма, а новопоколенцы солидаризма. Идеология НСНП выработалась на основе синтеза идей западных и российских философов, учитывая преобразования, произошедшие в Советской России. Так появилась идея национально-трудового солидаризма, основанного на товарищеском содружестве всех граждан, отрицающий классы и сословия.

Идея неомонархизма, выдвинутая младороссами, отличалась эклектичностью, будучи монархистами они предлагали сочетать монархию с элементами современного советского строя: «В зависимости от тех органических форм, которые требует национальная жизнь на данном историческом этапе, монархия может сочетаться с самым широким самоуправлением» [4, с. 27-28]. Выдвинутый младороссами лозунг «Царь и Советы!» предполагал сочетание Советов, как органов народного представительства, но во главе с монархом, так как он находился над всеми общественными группами и защищал бы интересы каждого гражданина. Для младороссов, был интересен опыт многоступенчатых выборов в советские Советы (до 1936 прямых выборов на Всесоюзный съезд Советов не было) [8, с. 462-463], который позволял выдвигать людей, которых знали по совместной работе, тем самым повышался уровень ответственности.

Формирование взглядов молодого поколения эмиграции имело свои особенности. Рассмотренным молодежным организациям, на наш взгляд удалось создать оригинальные концепции, которые были смесью идей западных и российских философов, учитывали традиции дореволюционной и реалии современной России. Анализ источников показывает, что программные положения организаций носят отпечаток молодежного романтизма. Но при этом молодежь была настроена более рационально, чем старшее поколение.

## Примечания

1. Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (проект МК–2144.2018.6).

### Библиографические ссылки

1. А. Р. Революция // За Россию. Ноябрь. 1935. № 43/8. С. 1.
2. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. М.: ИНЭКС, 1992. 384 с. (Репринтное издание. Нью-Йорк. 1956).
3. Георгиевский М. А. Сущность спора // За Россию. Май. 1932. № 3. С. 1.
4. Элита-Вильчковский К. О младоросской идеологии. Paris: Издательство младоросской партии, 1936. 32 с.
5. Элита-Вильчковский К. О национальной революции. Paris: Издательство младоросской партии, 1937. 29 с.
6. Казем-Бек А. Л. Истоки движения младороссов // Младоросс. 1930. № 4. С. 8.
7. Онегина С. В. Пореволуционные политические движения российской эмиграции в 20 – 30 годы // Отечественная история. 1998. № 4. С. 87 – 99.
8. Основной Закон (Конституция) Союза Советских Социалистических Республик (утверждена резолюцией II-го Съезда Советов Союза ССР от 31 января 1924 г.). Глава III. О Съезде Советов Союза Советских Социалистических Республик // История советской конституции (в документах). 1917 – 1956. М., 1957. С. 462 – 463.
9. Степун Ф. А. Чаемая Россия. / Сост. и послесл. А. А. Ермичева. СПб.: Из-во РХГИ, 1999. 478 с.
10. Устрялов Н. В. Зарубежная смена // Утверждения. 1932. № 3. С. 110.

### **Философская психология и психологическая физиология: почему критерии духовности С. Франка актуальны в эпоху трансгуманизма и НБИКС-концепции**

*Лойко А.И., д. философ. н.  
заведующий кафедрой философских учений БНТУ*

Показана актуальность тезиса Франка о душе в условиях технического прогресса. Рассмотрены причины инструментального подхода индустрии 4.0 к перспективам культуры и человека. Выявлены факторы технологического детерминизма и экономического детерминизма в социальной динамике.

*Ключевые слова:* Франк, душа, технический прогресс, индустрия 4.0, технологический детерминизм.

С. Франк считал важным четко разделять философскую психологию и физиологию, которая маскируется симулякрот психологии [5]. В начале XXI столетия все большая роль в рамках парадигмы технологического детерминизма отводится когнитивной психологии, которая тесно связана с нейрофизиологией. В статье мы не ставим задачей подорвать авторитет психологии как науки. Задача состоит в аналитическом рассмотрении усиливающегося размежевания духовной психологии с коммерческими задачами индустрии 4.0, предусматривающими по своим следствиям, вытекающим из трансгуманизма, не только отказ от этических критериев современной культуры, но и от самого человека.

Когнитивная психология является экспериментальной наукой. В ее предметное поле входят познавательные процессы и мозг, в котором происходят познавательные процессы. Инженеры и программисты, опираясь на теорию искусственного интеллекта, по аналогии с человеком хотят наделять компьютерные программы эмоциональной компонентой в диалоге с потенциальным пользователем информационных ресурсов. Эта конструкторская деятельность объясняется не только технологическим детерминизмом, но и экономическим детерминизмом поведенческой экономики, наджинга, PR-технологий, краудфандинга. Робот-официант на основе таких программ может вести диалог с посетителями в режиме обратной связи. Фактически ставится цель имитационного моделирования эмоциональной сферы человека с целью адаптации компьютерных программ к аутентичному социальному пространству.

Нейрофилософия акцентирует изучение процессов в мозге человека с точки зрения данных, получаемых с помощью специальных технических устройств. В рамках гибридной реальности человеко-машинная система становится основной парадигмой профессиональной деятельности. НБИКС-концепция формулирует перспективу модернизации социальной реальности в отдаленной перспективе как постчеловеческую эпоху [1].

Основанием для такой стратегии стал трансгуманизм. Сформулирована тенденция конвергенции технических и биологических систем в форму гибридной реальности. У этой стратегии есть сценарий выхода человека на основе технологий искусственного интеллекта за границы биологической эволюции. Для этого предполагается использовать конвергенцию нано-, био-, информационных, когнитивных технологий, основанных на достижениях прикладных и фундаментальных наук. На основе коммуникации, обмена, гибридизации возможно создание гибридной реальности. В научный язык вошли понятия смешанной реальности (дополненная реальность, дополненная виртуальность).

Разрабатываются площадки гибридной реальности на основе дополняющих друг друга реальностей. Одной из них стала иммерсивная виртуальная окружающая среда. Дополненная реальность позволяет вводить в поле восприятия любые сенсорные данные с целью дополнения сведений об окружении и улучшения восприятия информации. Рабочий может получить инструкцию о действиях, когда он смотрит на объект через AR очки

дополненной реальности. Одной из технологий стало наложение цифровых данных на изображение реальных объектов.

Гибридизация информационных технологий и физических процессов создала пространство интернет-вещей (девайсов). В результате социальная реальность трансформировалась в кибер-физические системы. Датчики, оборудование, информационные системы соединены на протяжении процесса создания стоимости, выходящей за границы отдельного предприятия. Произошла интеграция менеджмента, маркетинга и логистики в производстве.

Кибер-физические системы представлены роботами, интеллектуальными зданиями, медицинскими имплантатами, беспилотниками, самоуправляемыми автомобилями, телевизорами. Они взаимодействуют между собой с помощью стандартных интернет-протоколов для прогнозирования, самонастройки, адаптации к изменениям.

Взаимодействие девайсов и процесс создания стоимости координируется компьютерной программой через специальные метки. Программа распознает метки и принимает решение о применении конкретной операции в процессе создания интернет-вещи (полуфабриката). Девайсы сохраняют постоянный контакт с компьютерной технологической программой, посылая сенсорные данные в виде цифровых характеристик (температуры, влажности). Они обладают общим идентификатором.

Приоритетными стали SMART-технологии. Цели деятельности анализируются по критериям конкретности, измеримости, достижимости, значимости, результативности, темпоральных границ.

Умные машины общаются между собой и с людьми [2]. Гибридные системы ситуативно реализовывают задачи. Глобальные сети объединяют умные машины, складские системы, оборудование. Они обеспечивают горизонтальную и вертикальную интеграцию производственных систем, цифровых элементов сети от начала до конца.

Гибридная реальность в технических системах синхронна гибридной реальности в форме имитируемых искусственным интеллектом функций мышления и познания человека. Когнитивная психология и когнитивная логика рассматриваются в категориях эмоционального мышления, теории речевых актов, представленных фреймами, сценариями. Это не нормативные положения психологии и логики, а социальные повседневные шаблоны в форме ментальных структур.

Социокультурные факторы ускорили движение логики к особому типу высказываний. Одним из первых эти высказывания сделал предметом анализа Х. Перельман [3]. Он пришел к идеям новой риторики под влиянием потребности анализировать суждения не только с точки зрения их истинности, но и ценности. Развитие данного направления было обусловлено формированием методологического инструментария социальных и гуманитарных наук. Это потребовало введения критериев их отличия от естественных и технических дисциплин. По мнению Х. Перельмана, если естественные науки имеют дело с очевидными или дедуктивно выводимыми

высказываниями, то общественные науки имеют дело с мнениями и правдоподобными высказываниями.

На основе этой посылки Х. Перельман сформулировал цель построения теории аргументации путем анализа методов доказательства, используемых в гуманитарных науках и широком гуманитарном дискурсе. Только так можно составить адекватное представление об аргументации. Ее специфические характеристики могут быть лучше выражены путем противопоставления классической аргументации (демонстрации) в формальной логике.

С. Тулмин рассмотрел особенности социальных практик человеческого понимания [4]. Но к этому всему необходимо добавить философскую психологию и тогда многие мотивации современного общества примут открытый для рассмотрения предметный вид. Станет предметом оценки слепая приверженность человечества стратегии технологического детерминизма. Приверженность слепая, потому что метафизика предана забвению. Душа современного человека находится в области высоких рисков.

Таким образом, фундаментальная работа С. Франка о душе сохраняет актуальность. Благодаря ей видны последствия позитивизма, сведения науки и инженерии к обслуживанию меркантильных потребностей поведенческой экономики.

### **Библиографические ссылки**

1. Алексеева И.Ю. Информационная компетентность, естественный интеллект и НБИКС-революция // Информационное общество. 2012. Выпуск 5. – С. 9-15.
2. Лойко А.И. Язык, культура, когнитивистика и методология социального действия // Язык, религия, социум: актуальные вопросы. Пенза: Издательство ПГУ, 2018. – С. 274-277.
3. Перельман Х., Олбрехт-Тытека Л. Из книги «Новая риторика: трактат об аргументации» // Язык и моделирование социального взаимодействия. М.: Наука, 1987. – С. 207-264.
4. Тулмин С. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. 327 С.
5. Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. – М.: Издание Г.А. Лемана и С.М. Сахарова, 1912. 251 С.

### **С. Франк и Н. Лосский**

*Лойко Л.Е., к. философ. н., доцент,  
кафедра философии и идеологической работы  
УО «Академия МВД РБ»*

Аннотация: рассмотрена роль Франка и Лосского в реализации парадигмы интуитивизма в рамках русской религиозной философии. Отмечена их роль в формировании эпохи серебряного века в России.

*Ключевые слова:* Франк, Лосский, философия, интуиция, серебряный век.

Предметом настоящего исследования стало философское наследие С. Франка и Н. Лосского. Их творчество было сопряжено с активным участием в спасении духовных оснований российской культуры в условиях роста угрозы нигилизма, отрицания традиционных ценностей. В своей работе мыслители опирались на уже созданный их предшественниками потенциал интеллектуального духовного наследия. Совокупно этот потенциал выглядит как христианский рационализм. Исторически он способствовал становлению науки и образования, а также такого феномена как эпоха серебряного века [2].

Проблемы Бога и человека доминируют в русской философии и влияют на характер решения других проблем. Религиозность сочетается с элементами мистики, символизма, утопии и рационализма. Она определяет эмоциональность, неоднозначность философских исканий, их близость душевным переживаниям.

В понимании Бога и религии можно обозначить некоторые специфические особенности. Во-первых, трактовка Бога часто выходит за рамки православной догматики. Некоторые философы прямо призывали вернуться к античному пониманию сущности божественного начала мира.

Во-вторых, связь человека и Бога рассматривалась как гарантия связи микрокосма и макрокосма. Через переживание Бога человек должен ощутить причастность к глубине души. В метафизике утверждается ориентация на бытие в истине через интуицию (Н. Лосский).

В-третьих, религия предстает основным или ведущим фактором историко-культурного, социального процесса. В ней заключено стремление человека осмыслить ценностные основания и энергетику души. Персонализм становится парадигмой деятельности [3].

Религиозная философия России формировалась в XI–XVIII вв. в форме государственных летописей, княжеских поучений, сказаний, религиозных и исторических сочинений. В создании этих древнейших памятников активное участие принимали либо монахи, либо политические деятели. В историческом смысле – это ценнейшие источники, в которых присутствуют и философские мотивы морально-нравоучительного характера, связанные с евангельским вероучением, учениями восточных отцов церкви. Например, в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона (XI в.) содержится учение о двух эпохах мировой истории – ветхозаветной эпохе закона и христианской истории благодати. Уже здесь начинает формироваться концепт души, который сыграет важную роль в русской религиозной философии более поздних периодов.

Витебский регион современной Беларуси на примере биографий С. Полоцкого и Н. Лосского демонстрирует эту эволюцию протяженностью в несколько столетий. Из соседнего с Полоцком и Витебском региона Виленской губернии происходит семья Франков. Культурная граница западной и восточной цивилизаций обострила у них восприятие ценностей души человека.

В работах С. Франка и Н. Лосского основную роль играют проблемы взаимосвязи Бога, человека и общества, роли веры в социальной жизни. Г.В. Валеева в диссертационном исследовании рассмотрела подходы С. Франка и Н. Лосского к решению проблемы теодицеи, актуализированной Лейбницем.

И.Ю. Бешкарева сконцентрировала свои задачи на рассмотрении проблемы интуиции в работах мыслителей [1].

По ее мнению, основоположником русского интуитивизма с полным основанием можно считать Н.О. Лосского. В 1905 г. он представил труд «Обоснование интуитивизма», в котором изложена концепция понимания интуиции. С.Л. Франк трансформирует данную концепцию в парадигму гносеологии. Он наполняет интуитивизм концептуальными деталями. В процессе научного анализа он выражает свое несогласие с некоторыми положениями Н. Лосского, критикует их в части определения исходных понятий. В частности, понятие интуиции С.Л. Франк определяет как кратковременное, внезапное просветление, трудно поддающееся сознательному управлению. Оно невыразимо в вербально-символической форме. Его можно репрезентировать только изобразительными средствами искусства.

Задачу создания христианской православной философии как полной системы свободной и научной теософии ставили перед собой многие философы – Ф.М. Достоевский, Л. Толстой, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Л. Шестов, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, А. Белый, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев. Каждый из них отличается своим, неповторимым, индивидуальным стилем и языком. Но их творчество питали общие методологические идеи. В их числе:

идея соборности, которую впервые высказал А.С. Хомяков. Соборность – это особое состояние жизни первых христианских Соборов, когда были сформулированы догматы веры. Тогда еще не было разделения церквей, не было сомнений, анализа, рефлексии (самоанализа). Впоследствии западно-католическая церковь своим рационализмом разрушила соборность, а православная церковь сохранила чистоту и целостность соборной духовности. Она не допустила разлагающего влияния разума в сферу духа, оставив место мистическому, интуитивному, чувственно-эмоциональному переживанию жизни. Отсюда в русской философии возникает идея облагородить Запад, включить его в орбиту русской культуры, интегрировать его в русскую жизнь и тем самым спасти от развала западную культуру и ее ценности. Носителями соборной жизни являются русские крестьяне, поэтому славянофилы и защищали общину, народность, православие. Вместе с тем идея миссионерства и общинного социализма в некоторой степени была близка и западникам;

идея софийности. Ее высказал В.С. Соловьев, и она фактически представляла собой конкретизацию предыдущей идеи соборности, хотя сам В.С. Соловьев резко критиковал А.С. Хомякова и его принцип соборности, так как считал православие византийской религией. Сторонники софийности мистифицировали русскую бессознательную материальную жизнь, оценивали ее как гарантию цельности не только России, но и подорванного рационализмом Запада. Божественная София – это преображенная мать, которая символизирует Россию и является высшей ориентацией для разума. Россия должна родить новое Слово, нового Христа. На этой основе можно будет преодолеть разделение церквей и народов. Церковь станет вселенской, а

государство – всемирной монархией. Идею софийности развивали также С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский;

идея всеединства. Продолжает идею софийности. В ней воплотилось стремление к преодолению разорванности души и тела, Запада и Востока, земного и небесного, планетарного и космического. Под всеединством понимается бытие в Боге, которое является высшей целью человека и человечества. Путь к такому бытию лежит через интуитивное понимание Софии, переживание, экзистенциальное потрясение, мистику. Следовательно, к бытию в Боге нет внешнего пути, есть только внутренний. А это и есть вера, которая представляет собой непосредственное, сердечное проникновение в бытие. Разум же включен в веру, но не лидирует в ней. Все многообразие мира скреплено божественным единством блага, истины и красоты. Оригинальную систему христианского мировоззрения на основе идеи всеединства создал Л.П. Карсавин;

идея богочеловечества. Ее развивали Н. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев. Все многообразие мира скреплено божественным единством через благо, истину и красоту. Греко-православная религиозная традиция транслировала в русскую культуру понятие Логоса, которое получило здесь своеобразное преломление: восточный Логос противопоставляется западному разуму. Если разум – человеческое свойство, отделяющее человека от мира, то Логос метафизичен, онтологичен, он причастен Богу и объединяет мир. Носителем Логоса и всеединства является человек, он соединен с Богом посредством Логоса, поэтому он богочеловечен. Постигание Логоса не ограничивается разумом. Богочеловеческий Логос постоянно поднимается на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным живым разумом. Отсюда в постижении Бога присутствует символизм, а методом познания выступает интуиция.

Н. Лосский и С. Франк на основе интуитивизма создали фундаментальную предпосылку эпохи серебряного века. Философия реализовалась в литературе и изобразительном искусстве. Эпоха была короткой и для многих представителей интеллигенции закончилась «философским пароходом», на котором они покинули свое отечество. Эмиграция С. Франка завершилась в Лондоне. Н. Лосский сделал выбор в пользу Праги. В написанном им уникальном учебнике по истории русской философии творчество С. Франка занимает важное место.

Таким образом, в русской религиозной философии поднимались проблемы смысла жизни, спасения души, поиска путей к утверждению царства Божия на земле, культурно-исторического пути России. Религиозный характер русской философии, с одной стороны, отличал ее от строго рационалистической западной философии. С другой стороны, общехристианская идея активного в своей деятельности человека, которая, безусловно, присутствует в русской философии, позволяет утверждать, что в целом философская мысль в России формировалась как органическая часть европейской философии. В 20-е гг. XX в. многие представители этого направления продолжали работать за рубежом. Работы С. Франка, как и работы



Н. Лосского были переведены на многие европейские языки. Они сыграли важную роль в осмыслении и преодолении нигилизма в пространстве европейской культуры.

### **Библиографические ссылки**

1. Бешкарева И.Ю. Проблема интуиции в гносеологии (на материале философии С.Л. Франка). Автореферат диссертации. Киров: Издательство Вятского государственного гуманитарного университета, 2011. 20 С.
2. Лойко Л.Е. Н.О. Лосский в традиции русской философии серебряного века // Духовность. Образование. Наука: Толерантность и нравственность в структуре духовной жизни общества: Материалы международной научной конференции (Минск, 20 апреля 2017 г.). Минск: БНТУ, 2017. 389 С. – С. 152-157.
3. Лойко Л.Е. Персонализм духовного мировосприятия // Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность: Сборник докладов XXII Международных Крилло-Мефодиевских чтений (26-27 мая 2016 г., Институт теологии БГУ). – Минск: УП «Минар», 2017. 412 С. – С. 142-146.

### **Прот. С. Булгаков и С. Л. Франк: понятие “трансценденция” как основа описания категории «религиозный опыт»**

*Протоиерей Г. Ореханов, д. и. н.  
Профессор кафедры философии  
и религиоведения ПСТГУ*

В докладе речь идет об одной из центральных категорий философии религии – «трансценденция». Это понятие рассматривается в контексте религиозной философии прот. С. Булгакова и С. Л. Франка. Эти два подхода исследуются в соотнесении с концепцией «трех трансценденций» социолога Т. Лукмана, делает вывод о принципиальной особенности в подходе русских философов к анализу понятия «трансценденция».

*Ключевые слова:* С. Франк, С. Булгаков, трансценденция, религиозный опыт.

Категория «трансценденция» («трансцендирование») играет большую роль во всей послекантовской философии, в том числе в социологии религии XX века. Достаточно сослаться на пример М. Хайдеггера, который указывает, что человеческое “присутствие” в основании своего существа имеет процедуру трансцендирования, а бытие как таковое есть трансценденция в прямом и первичном смысле [6, с. 22, 205].

В последние 50 лет большой вклад в обоснование роли трансцендирования в повседневной жизни человека внесла социология религии.

Т. Лукман был одним из первых социологов, обративших внимание на существование помимо церковно-организованной религии внецерковной религиозности, которая в современном мире завоевывает все большее влияние. Поэтому он расширяет содержание понятия «религия», утверждая, что последняя является универсальным человеческим феноменом. Мировоззрение человека фактически выполняет сущностную функцию религии, а все компоненты социализации, по Лукману, имеют религиозную составляющую. Эта «элементарная социальная форма религии», согласно Т. Лукману, повсеместно присутствует в человеческом обществе [8, p. 86].

В основе концепции Т. Лукмана, подробно изложенной им в знаменитой книге «Невидимая религия» (впервые на англ. языке издана в 1967 г.), лежат понятия «религиозный опыт» и «трансценденция». Лукман определяет религиозный опыт как опыт трансценденции, то есть как выход за рамки непосредственного жизненного горизонта, столкновение с явлениями, которые для индивида являются новыми и не укладываются в рамки повседневности. Религия при этом - всеохватывающая система смыслов или «символических универсумов», которые соотносятся, с одной стороны, с миром повседневной жизни, а с другой стороны, указывают на тот мир, опыт которого трансцендирует повседневную жизнь. Конструируя символический универсум религии, человек формирует собственное Я и трансцендирует свою биологическую природу [8, p. 86].

Однако это не означает, что каждый человек заново создает символический универсум. Люди рождаются в социальной среде, и в процессе социализации интернализируют существующие в данном обществе символические универсумы, тесно связанные с социальным и экономическим устройством общества.

Таким образом, согласно Т. Лукману, трансцендирование или опыт трансценденции – ключевое понятие индивидуального человеческого сознания. Трансцендирование, то есть постоянное расширение индивидуального опыта, выход за его границы, лежит в основе процесса социализации, в ходе которого взгляд человека на мир объективируется. Этот опыт предполагает интерперсональное взаимодействие [8, p. 85]. Картина мира, полученная в процессе трансцендирования, согласно Лукману, есть религиозный фундамент общества, «базовая социальная форма религии» [8, p. 92].

Таким образом, с точки зрения социологии религии XX века, само по себе понятие «трансценденция» не включает в себе прямого указания именно на религиозный опыт. Однако уже на элементарном уровне понятно, что трансценденции имеют различную природу. Для социологов религии в первую очередь интересны те случаи, когда речь идет о явлениях, не имеющих видимой физиологической основы. Это могут быть теоретические абстракции (например, модели квантовой теории), сильные эстетические переживания и вообще любые экстатические состояния.

Т. Лукман различает три формы (класса) трансценденций:

а) «малые» трансценденции, связанные с такими явлениями, которые пока не являются личным опытом, но принципиально могут стать таковым (хотя и необязательно становятся); это в первую очередь опыт пространства и времени в

рамках повседневного; например, к числу малых трансценденций Лукман относит состояния изменений тела (опыт движения), которые происходят в пространстве и расширяют радиус индивидуального опыта человека; кроме того, к числу малых трансценденций Лукман относит опыт самореализации, в результате которого может быть достигнуто определенное жизненное состояние или переживание (например, счастье) [9, p. 269, 271];

б) «средние» трансценденции, напротив, не могут быть пережиты как непосредственный индивидуальный опыт, хотя представляют собой часть повседневного опыта человека; об этом опыте человек узнает только опосредованным путем (например, через рассказ другого человека); по Лукману, к этому классу относится сознание других людей, которое само по себе скрыто для опыта, но принципиально познаваемо и остается частью этой повседневной реальности;

в) «большие» трансценденции, которые принципиально отсутствуют в любом опыте повседневной действительности, указывают на то, что принципиально отсутствует в реальном мире, в повседневности; в их рамках перестают действовать причинно-следственные связи. К их числу относится опыт снов, мечты, экстаз, острые жизненные кризисы, в том числе опыт соприкосновения со смертью [2, с. 142].

По Лукману, базовый мотив, который руководит человеческой деятельностью, находится в области больших трансценденций [9, p. 269]. Однако было бы ошибкой, с точки зрения современной социологии религии, полагать, что любые формы трансценденций, в том числе и «большие трансценденции», являются примером именно религиозного опыта: «Трансценденция ни в коем случае не является религией» [7, p. 69]. Связан ли опыт трансценденции с религией или нет, зависит от того, рассматривает ли сам субъект свой опыт социальной действительности, например, опыт соприкосновения со смертью, как религиозный.

С точки зрения Т. Лукмана, основное содержание религиозного поворота мира модерна заключается в отказе от признания глубокого смысла больших трансценденций для построения религиозной системы. Лукман считает интерсубъективную реконструкцию больших трансценденций свойством мировоззренческих систем примитивных обществ, а усложнение социальной организации ведет к смещению сакрального космоса в область реконструкций средних и малых трансценденций. Функциональное дифференцирование общества модерна ведет к приватизации «религиозного», что, в свою очередь, приводит к ослаблению институциональной защищенности объективированного взгляда на мир [8, p. 108ff]. Индивид, стремящийся к самореализации, реконструирует свои религиозные взгляды на уровне малых трансценденций. Приватизация религиозного для Лукмана является, таким образом, характерным признаком изменения социальной формы религии.

Теперь посмотрим, как рассматривают проблему трансценденций два выдающихся представителя русской философии.

### **Категория «трансценденция» в философии религии прот. С. Н. Булгакова.**

С точки зрения прот. С. Булгакова, подробно обоснованной им в работе «Свет Невечерний» (издана впервые в 1917 г.), «трансцендентное» есть «заданность, но еще не данность» [1, с. 24]. Если мы определим «трансцендирование» как процесс или процедуру расширения своего опыта, процесс обогащения нашего знания о себе, мире, вселенной, космосе, сфере человеческих отношениях, то трансцендирование далеко не всегда есть опыт столкновения с Трансцендентным. Это последний опыт возникает только тогда, когда непрерывный процесс познания мира «прерывается» и требует качественного скачка [1, с. 37]. Именно поэтому далеко не любая “мистика” и тем более оккультизм должны признаваться религиозными явлениями.

Таким образом, и для прот. С. Булгакова “трансцендентное” не есть сугубо религиозная категория, но религия начинается “трансцендентным”, а “первичное религиозное переживание” есть такое трансцендентное, которое превышает всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия [1, с. 24]. Религия есть «переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным», но при этом остающегося «трансцендентным»; в категориях религии трансцендентно-имманентное «есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с божеством» [1, с. 12].

Итак, для Булгакова трансцендентное есть фундаментальная базовая категория описания религиозного опыта. С этой точки зрения, «трансцендирование» делает доступным человеку то, чего другим способом он не может достигнуть не только в опыте повседневности, но также в науке, этике и эстетике [1, с. 20].

Это очень важно: религиозность начинается именно там, где переживается диалектика бинарной оппозиции “имманентное – трансцендентное”. Это может происходить только в том случае, когда трансцендентное узнается “внутри” как что-то родное и сходное: религия, в отличие от философии, не кончается трансцендентным, а им начинается [1, с. 24].

Если мы введем в рассмотрение категорию «первичное религиозное переживание», то описать его, с точки зрения С. Н. Булгакова, можно следующим образом: Бог, трансцендентный миру, тем самым бесконечно далекий ему, становится ему имманентен в интимной близости человеку. Более того, Он и есть самое интимное, близкое, имманентное, что есть в человеке, Он ближе человеку, даже нежели сам человек [1, с. 24-25].

Это обстоятельство, по прот. С. Булгакову, составляет фундамент понятия “вера”. Оставляя в стороне подробности, обратим внимание на одну деталь, которая также потом будет играть важное значение в философии С. Франка. Вера своим предметом имеет отнюдь не только содержание личного, наличного религиозного опыта и откровения, ибо Трансцендентное всегда “больше”, “шире” любого опыта, именно поэтому так важна процедура соотнесения “личного” с Преданием [1, с. 29]. “Трансцендентное” может быть “опознано” только верой, ибо всегда лежит “выше” стандартных познавательных процедур [1, с. 32]. Именно поэтому вера может быть при желании названа “нестандартной

познавательной процедурой” (что, собственно, и делает в дальнейшем С. Л. Франк).

### **Трансцендирование в философии С. Л. Франка. Категория «реальность».**

Как известно, с точки зрения С. Франка, существует различие между предметным бытием и тем, что философ называет непосредственным самобытием или «я есмь». И тот, и другой виды бытия носят потенциальный и трансфинитный характер и могут быть в каком-то смысле познаны только с учетом трансрационального диалектического единства, а именно единства рационального и иррационального, которые позволяют охватить мысленным и духовным взором *реальность*, которая является одной из центральных категорий философии С. Л. Франка [5, с. 351]. Реальность сверхрациональна, но не иррациональна, так как содержит в себе и рациональный, и иррациональный моменты [3, с. 107].

Реальность по существу непостижима, но постоянно нами переживается и нам открывается. Самооткровение реальности является одним из главных ее свойств. Смысл жизни человеческой личности, ее существо – «живое знание непостижимой реальности» [5, с. 431], которая открывается как «подлинная непосредственная самораскрывающаяся реальность» [3, с. 46]. Это «живое знание» принципиально отличается от субъектно-объектного способа познания и является основой «познания подлинной реальности», которое всегда «опирается на живой внутренний опыт» [3, с. 41-42], «открывается нам изнутри, через нашу собственную сопринадлежность к ней». К такому опыту, в частности относится и религиозное сознание, или «опыт сердца». Внутренний, или религиозный опыт, есть опыт «откровения реальности» [3, с. 169, 183].

Первичная реальность создает своеобразное поле напряжения, зону ближайшего самораскрытия, именно поэтому ей «по самому ее существу присущ момент трансцендирования», которое Франк определяет как «соучастие в бытии за пределами самого себя». Процесс трансцендирования «безграничен, не знает предела или преграды», он делает индивида «соучастником бесконечного всеобъемлющего бытия» [3, с. 56, 63, 66-67].

Трансцендирование, по Франку, имеет несколько принципиально важных ступеней. Это может быть простой, незаинтересованный, безучастный познавательный процесс, это может быть процесс, сопровождающийся интенцией чувства, хотения, интереса. Но *подлинно реальное* трансцендирование – это либо трансцендирование «вовне» (отношение «я-ты»), либо трансцендирование «внутри» (в «реальность духа» [5, с. 487]).

Именно второй тип или способ трансцендирования, трансцендирование в реальность духа, есть основа религиозного опыта. Но этот опыт имеет и составляющую «вовне» и поэтому тесно связан с бытием «ты»: встреча с «ты» есть узнавание «себя самого – за пределами себя самого», которое является фундаментом любви [5, с. 499].

Духовный опыт, духовное бытие – «опыт видения неких бездонных глубин, непроницаемых для логической мысли – хотя и прозрачно-ясных, самоочевидных именно в этой своей непроницаемости» [5, с. 567]. Трансцендирование «вовнутрь» делает мое «я» фундаментом подлинной реальности – того, что *больше и иное*, чем

мы сами в своей субъективности, которая беспочвенна, призрачна и только лишь потенциальна. Именно здесь раскрывается главный закон духовной жизни: то, что «глубочайшим образом *имманентно*, что раскрывается нам через внутреннее углубление в самих себя и осознания самих себя, - *тем самым* уже есть *трансцендентное*». «Есмь» человеческого «я» как самораскрытие человеческой реальности – одновременно «есть тем самым обнаружение превосходящей меня, мне трансцендентной реальности» [5, с. 573].

Верно и обратное, на что с потрясающей силой обращает внимание Достоевский. Там, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить «только в себе, и из себя самого, силой своего субъективного произвола», он немедленно гибнет, становится «рабом и игрушкой трансцендентных сил», темных и губительных, сверхчеловечных и бесчеловечных: «где духовное начало прорывается в нас в форме некоего насильственного взрыва, там тихий животворящий свет духа превращается в дико бушующее, подавляющее и уничтожающее нашу жизнь адское пламя» [5, с. 574-575].

Есть два «я» - некая высшая, «духовная» инстанция, «инстанция, трансцендентная всему нашему – внешнему и внутреннему – существованию» [3, с. 159], и «я» низшее, которое этой высшей инстанцией судится и оценивается. Чем глубже человек проникает, трансцендирует вглубь себя, чем явственнее он открывает в себе имманентное, тем ближе он оказывается к трансцендентной реальности, трансцендирует к «ты» и «мы». Истина, «открывающаяся только живой глубине личного духа», в то же время едина, а религиозный опыт «есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности» [4, с. 219, 250].

В конечном итоге, как указывает Франк, именно на способности к трансцендированию относится «единственный подлинный признак», отличающий человека от животного – «*соблюдать дистанцию в отношении самого себя*, привлекать свою непосредственную самость на суд высшей инстанции, оценивать и судить ее и все ее цели». Эта высшая, духовная самость есть фундамент конституирования личности [5, с. 579].

Существует глубокая связь между реальностью и нравственным опытом. По утверждению С. Франка, в опыте нравственности реальность приобретает объективный характер, становится более необходимой, обоснованной, обладает большей глубиной и полнотой, чем даже душевная жизнь человека [3, с. 107].

С. Л. Франк признает *принципиальную важность церковных догматов*, то есть существование «подлинной, объективно сущей структуры духовного бытия» и «строгих, ненарушимых и не зависящих от нашей воли закономерностей этого бытия», от «точного познания» которых и «руководства» ими зависят как «правильность и разумность нашей жизни», так и наше спасение и наша гибель [4, с. 272], ибо восприятие «личных глубин бытия» есть восприятие «я» как члена «мы», которое в своем пределе есть богочеловеческий союз [4, с. 369, 372].

Фундамент истинного религиозного опыта – это возможность в *межличностном диалоге с Богом* обрести то, что есть «самое интимное существо моего собственного я»; в последней глубине своего духа человек «незыблемо

прочно укоренен в Боге» [3, с. 219, 407]. В этом именно диалоге рождается причастность «Христову духу», «следование за Христом», понимание смысла Его Правды. Встретить Личного Бога, открыть Христа в своем сердце – это в конечном итоге означает «найти самого себя», ибо «человек по самому своему существу есть истинный человек, когда он есть *нечто большее, чем просто человек*» [4, с. 300, 302-303, 314].

Суммируя сказанное выше, мы можем прийти к следующим выводам.

1. Принципиальное отличие подходов прот. С. Булгакова и С. Л. Франка от методов психологии и социологии религии XX века заключается в невозможности руководствоваться принципом «исключения трансцендентного». Причина этого проста: трансцендирование, хотя и не обязано мыслиться всегда как «религиозная процедура», не может быть сведено к «имманентным» операциям в силу своего бесконечного, неограниченного и личностно-заостренного характера.

2. Ошибка абстрактного гуманизма, вне зависимости от того, под каким знаком он мыслит человеческую природу, заключается в игнорировании процесса становления человеческого бытия: человек, в силу свойственного ему стремления к трансцендированию, всегда потенциально больше своего наличного состояния.

3. Сущностный смысл религиозного опыта, религиозного чувства заключается в переживании имманентного как трансцендентного, в пути к истинному «я», которое лежит глубоко за пределами человеческой субъективности.

### Библиографические ссылки

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., Республика. 1994.
2. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое Обозрение. 2014. Т. 13. № 1.
3. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA-PRESS. 1956.
4. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
5. Франк С.Л. Непостижимое / Франк С. Л. Сочинения. Минск – Москва: Харвест, АСТ, 2000.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993.
7. Knoblauch H. Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Mein. 2009.
8. Luckmann T. Die unsichtbare Religion. Frankfurt-am-Main. 1991.
9. Luckmann T. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe // Social compass. Vol. 50. 2003.

## **Святыня и личность человека в религиозном опыте (по трудам С. Франка и Майстера Экхарта)**

*Монахиня Екатерина (Парунян), магистрант  
ИДО ПСТГУ*

В данной статье рассматриваются взгляды немецкого мистика Майстера Экхарта и русского религиозного философа Семена Франка на взаимодействие святыни и личности. Экхарт и Франк выстраивают свою антропологическую концепцию, опираясь на основные христианские положения о сотворенности человека, образе и подобии, пребывании человека в Боге. Оба мыслителя выстраивают диалогичную модель, где не только человек идет к Святыне, но и Бог движется навстречу человеку.

*Ключевые слова:* Экхарт, Франк, святыня, личность, религиозный опыт, немецкие мистики, русская религиозная философия.

В 1925 году в одном из своих докладов русский религиозный философ Семен Франк писал о разнице между западноевропейской философией и русским мировоззрением. Философ отмечал, что для западноевропейской философии «первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание». Западноевропейский человек «не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, то есть он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания» [1, стр. 478]. Русское мировоззрение отличается от западноевропейского. Характерная черта первого заключается в таком понимании познающего сознания, которое не может противопоставляться бытию, а видится в объединенном бытии и абсолютной реальности. Франк отмечал, что русская философия «вооружена всеми результатами и методами западноевропейской мысли». Вместе с тем, он указывал, что она «глубоко связана с особенностями национального типа мышления и может действительно претендовать на всеобщий интерес как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов» [1, стр. 473].

Следует выделить несколько основных положений, которые определяют развитие философской мысли Франка. Прежде всего, философия мыслится Франком как «наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи с религиозной мистикой» [1, стр. 474]. Также для Франка важно, что мышление основано на интуиции, корни лежат глубоко в религиозном мировоззрении, а цель – в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и это характерная черта русской философии [1, стр. 474]. Критерием для русского духа всегда служит опыт, русский дух «решительно эмпиричен» [1, стр. 476]. Франк говорит о «бытии в бытие», как непосредственном проявлении и «самораскрытии» бытия как такового,



которым «мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием» [1, стр. 481].

Рассмотрим, как, опираясь на эти положения, Франк понимает взаимоотношение святыни и личности в своей антропологической модели. У философа «святыня» многозначна и нагружена как философским, так и религиозным смыслом. Терминологически это: «свет», «святыня». «Свет» совпадает с природой самого Бога, является «высшим, всемогущим, всепобеждающим и спасающим началом» и заимствуется у евангелиста Иоанна Богослова [2, стр. 23].

Рассуждая о святыне, мы сталкиваемся с парадоксом. Мы видим ее эмпирическую слабость и, вместе с тем, метафизическое всемогущество [2, стр. 21]. "Метафизически всемогущий и победоносный по своему существу свет – совершенный свет, – пишет Франк, – который есть обнаружение самого Бога и поэтому "просвещает" всякого человека, – эмпирически оказывается в мире в состоянии безысходного противоборства с тьмой: если тьма – вполне естественно – не в состоянии одолеть этот надмирный, божественный свет, то, с другой стороны, и он сам – противоестественно – не в силах рассеять тьму; тьма его не воспринимает, а как бы отвергает, упорствуя перед его лицом" [2, стр. 24]. Этот парадокс является характеристикой не самой святыни, а мирового бытия, которое оказывается в противоестественном состоянии. Именно в эмпирическом бытии проявляется слабость света – ему противостоит злая воля человека. Это – эмпирическая реальность. И на антропологическом уровне в силу этого мы также наблюдаем парадокс. Человек, созданный по образу и подобию, участвующий в метафизическом всемогуществе, вместе с тем, принадлежит и эмпирической реальности, противостоя свету в своей злой воле. Сама идея человека, по Франку, соотносима со "святостью человека как образа Божия" [2, стр. 56].

Франк укореняет в Боге человека больше, чем это делало западное мышление. «Совершенное позитивное содержание личности» для Франка возможно только от одного Бога [1, стр. 482]. И здесь вполне естественно можно говорить о религиозном онтологизме. «Ни внутренний субъективный человеческий настрой на религиозность, ни какие-либо действия человека не достаточны для того, чтобы установить внешнюю связь с Богом», – пишет Франк [1, стр. 482]. Только сам Бог, завладевая человека, при условии, что человек погружается в Бога, может спасти его [1, стр. 482].

Рассуждение о погружении в Бога приводит к разговору о религиозном опыте. Религиозный опыт несет свою очевидность в себе самом [2, стр. 85]. Религиозный опыт есть знание [2, стр. 95]. И этому знанию доступен не только эмпирический уровень реальности, но и «более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой» [2, стр. 95].

Опыт непосредственно связан со святыней, связан через веру, и объясняет взаимоотношение между святыней и личностью человека. Важность религиозного опыта в том, что без него нельзя реально признать или познать существование Бога. «Отвлеченное признание существования Бога, – пишет Франк, – не имеет никакой цены, если оно не истекает из непосредственного

поклонения и не опирается на него. И, напротив, где есть последнее, там есть живая сердцевина первичного существа веры» [2, стр. 68]. В «Свете во тьме» Франк определяется веру как «некое состояние сердца», а «не какая-то мысль нашего ума» [2, стр. 68]. Франк разграничивает истинную веру от гностической веры. Гностическая вера ущербна, она становится плодом «слишком рационалистического и потому схематически упрощающего рассуждения, не адекватного подлинной глубине реальности» [2, стр. 76].

Опыт святости дает опыт великого царства святости, под которым стоит подразумевать Царство Небесное. И это царство святости реальность. А всякая реальность, как гласит «первая и безусловно всеобщая аксиома опытного знания», «есть нечто большее и иное, чем все, что мы о ней знаем, – и даже чем все, что мы когда-либо можем о ней узнать» [2, стр. 93]. Бог «привлекает к Себе человеческое сердце и изнутри своей безусловной авторитетностью и убедительностью покоряет его» [2, стр. 84]. Всомогущество – в абсолютном верховенстве Святости над нашей волей, которое раскрывается в религиозном опыте.

Взаимоотношение между Святостью и человеком всегда диалогично. Диалогичность свойственна Богу и человеческой личности, но диалогичность проистекает и из сотворенности по образу и подобию, ведь и «Царство Божие уже в зачатке осуществлено в наших сердцах...» [2, стр. 109]. Этот диалог между Богом и человеком Франк видит в духе святоотеческой традиции. Бог идет к человеку, но человек должен понудить себя, задействовав свою волю, и усилием восхищать Царство Небесное. В конце концов от человека зависит «вступить в это царство, увидеть его, воспользоваться его благами, подлинно реализовать его» [2, стр. 109]. Франк называет Царство Божие имманентным самому бытию человека, ссылаясь на Евангелие от Луки, ибо «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 20-21). «Ибо в силу имманентности его нашему бытию, – пишет Франк, – в силу органического прорастания его в нас и через нас, мы обладаем им наподобие горчичного зерна, которому предстоит превратиться в огромное тенистое дерево, или наподобие ничтожной по размерам закваски, от которой вскисает большое количество муки. Но, в лице этого незаметного зачатка Царства Божия, мы уже сейчас являемся блаженными его участниками, мы уже обладаем неотъемлемым безмерным богатством, уже прочно владеем всеми благами, которые мы ждем от его полного осуществления, и можем в радости и веселье ими наслаждаться» [2, стр. 110].

Здесь интересен способ осуществления этого взаимодействия. Оно предполагает движение навстречу обеих сторон и свободу человеческой воли. Но в историческом процессе, в реальной жизни каждого человека внимание акцентируется именно на движении личности человека. Человеческое бытие утверждается в реальности Бога и Его правды [2, стр. 111]. Условие достижения Святости – связь человеческой души с Первоисточником, пребывание в близости к Богу, а благодатная помощь даруется душе в той мере, в которой она нуждается [2, стр. 119].

Можно сказать, что понимание Франком личности вполне вписывается в христианскую традицию. Франк определяет личность как «самость», которая «стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с

тем проникнута ими и их представляет» [3, стр. 407]. Это начало сверхприродного бытия, обнаруживающееся в непосредственном самобытии. В христианской же традиции личность (πρόσωπον) обращена к Другому, или к Иной духовной реальности.

Мистик Экхарт выстраивает концепцию взаимодействия Бога и человека. Суть ее в том, что дух человека должен быть полностью обращен к Богу. «Приложи все свое старание к тому, – пишет Экхарт в «Речах наставлениях», – чтобы Бог для тебя стал велик и чтобы все твое прилежание и тщание были направлены к Нему во всяческом твоём деянии и покое. Истинно, чем более к сему ты причастен, тем все дела твои лучше, какого бы рода они ни были. Прильни к Богу, и тогда Он дарует тебе всякую благостыню. Ищи Бога и обрящешь ты Бога и всякое благо» [4, стр. 10]. Главные составляющие этого пути к Богу: добродетели, среди которых главная – послушание; самоотречение; молитва; разумное стремление и обращение к Богу. Так и возможно «истинное обладание» Богом [4, стр. 12].

Как сотрудничество [4, стр. 35] описывает взаимодействие Святыни и человека и Майстер Экхарт. «Дай действовать Богу в себе, за Ним оставь труд, и не заботься о том, творит ли Он с природой или же сверх природы; обе – его: природа и благодать» [4, стр. 39].

Достичь Бога может человек отрехшийся от себя. У Экхарта есть такое понятие, как «покинуть себя» [4, стр. 7]. «Где человек, – пишет Экхарт, – в послушании выходит из себя самого и отрекается от своего, именно там волей-неволей должен снизойти в него Бог» [4, стр. 7]. Бог поневоле делает для человека все, что желает для Себя Самого, а основание этому Экхарт видит в естественной сути Бога. Вместе с тем, человек, покидая себя сущностно, покидает и все вещи таким же сущностным образом. Как представляется, здесь очень важна эта онтологическая составляющая. Самоотречение человека, это, по сути, движение возвращения к Богу, и здесь очень важно понятие «обладание Богом». Поэтому и святость, по Экхарту, нельзя основывать на делах, ее надо основывать на бытии, так как мы обязаны дела освящать. Поэтому не случайно Экхарт предлагает людям задуматься над тем, «что они суть» [4, стр. 10], а не над тем, каковы их дела. «Поскольку мы святы и сущностью обладаем, – пишет Экхарт, – постольку мы освящаем все наши дела, будь то еда, сон, бодрствование или что-то другое» [4, стр. 10]. Эти дела, по Экхарту, не причастны великой сущности, «из них ничего не проистекает» [4, стр. 10]. А вот таинственная жизнь человека является причастной великой сущности.

Обратим внимание на особенность понятий «покинуть себя» и «обладание Богом». Как мы уже сказали, человек должен стремиться к Богу, ему свойственно «обладание Богом». Сделать это можно только «покинув себя». Когда же человек «обладает только Богом и помышляет только о Боге, и все вещи для него становятся сплошным Богом» [4, стр. 11]. Здесь, как кажется, мы наблюдаем процесс преобразования бытийного мира в человеке, обладающим Богом.

Насколько Экхарт находится в христианской традиции, когда говорит об обладании Богом? Человек обладающий Богом, помышляет о Боге, носит Его в

своих деяниях, все поступки такого человек совершает Бог. Более того, как Бога «не может рассеять никакая множественность», точно также и человека, обладающего Богом, ничего не может рассеять, он «един в Едином». Истинное «обладание Богом» заключается «в духе», «в сокровенном, разумном обращении и стремлении к Богу». По Экхарту, обладать надо сущностным Богом. «Человеку, - пишет Экхарт, – не следует ни обладать, ни позволять себе удовлетворяться мыслимым Богом, ведь когда мысль иссякнет, тогда исчезнет и Бог. Обладать надлежит сущностным Богом... Кто Богом так, в сущности, обладает, тот воспринимает Бога Божественно, и для того Он сияет во всем, ибо все вещи отдают для него Богом, и из всех вещей ему является Бог» [4, стр. 12]. Сущностное обладание Богом означает, что человек "воспринимает Бога Божественно" [4, стр. 12].

Если через сущностное обладание раскрывается образ, то богоподобие раскрывается через жертву и любовь человека ради Бога, через прохождение человеком процесса самоотрицания.

Высшая ступень, на которую способен подняться человек на пути к Богу, – быть без греха благодаря Божественному раскаянию [4, стр. 20]. «Человек должен внутренне преобразиться во всем в Господа нашего Иисуса Христа, дабы в нем узрели отблеск всех Его дел и Его Божественного лика. И человеку надобно все Его труды в себе понести – в совершенном уподоблении, на какое он только способен. Тебе – действовать, а Ему – воплощаться», – пишет Экхарт [4, стр. 26].

Следует отметить, что Экхарт не пишет о необходимости быть членом Церкви Христовой и приступать к Таинствам. Для него это самой собой разумеющееся в жизни его самого и его слушателей или читателей. Вместе с тем, Экхарт говорит о таинственной жизни человека в контексте мистической жизни вообще. «Ищи Бога, – пишет Экхарт, – и обрящешь ты Бога и всякое благо... Впрочем, вот что более богоугодно: если, принимая Тело нашего Господа, ты будешь преследовать больше свое, и умысел твой будет менее бескорыстен. Кто прильнет к Богу, к тому прильнет Бог, а также всякая добродетель...» [4, стр. 10].

Для человека единства с Богом возможно достичь в таинствах. Чем чаще человек будет приступать к таинству, тем совершенней он станет. В таинстве человек найдет «благодать столь же непосредственно», а телесные силы «так соберутся и так соединятся священной силой вещественного присутствия Тела нашего Господа, что все рассеянные мысли и дух человека будут здесь собраны и объединены...» [4, стр. 28]. Человек так преображается в Боге и соединяется с Ним, так что «Его будет нашим, а все наше – Его: наше сердце и Его – одним сердцем, наше тело и Его – одним телом. Нашим помыслам и нашей воле, стремлению, силам и членам подобает быть так перенесенным в Него, дабы Его ощутить и обнаружить во всех силах тела и души» [4, стр. 28].

У Франка Бог открывается «достаточно углубленной мысли, направленной на осмысление Святыни», у Экхарта именно разуму человека присущ и близок Бог. «Вот что необходимо прежде всего: чтобы человек

полностью и совершенно приучил к приохотил к Богу свой разум; и тогда внутри него всегда будет веять дыхание Божье» [4, стр. 31].

Но религиозный опыт, по Франку, не опыт умственного познания. Познание реальности, которое происходит у человека при откровении, происходит «не через умственное овладение» этой реальностью, а через «собственное присутствие» этой реальности, через «ее активное овладение нами» [2, стр. 130]. Это познание реализуется в Боговоплощении.

Фактически Экхарт в категориях религиозного опыта описывает органическую и нераздельную связь человека с Богом, о которой Франк говорит, что мы сращены с Богом, сто Он «сопринадлежит к самому нашему бытию». Это бытие «покоится на нашем богосыновстве, само наше человеческое существование, как таковое, неотрывно укоренено в почве богочеловеческого бытия» [2, стр. 122].

Там, где Франк рассуждает о «самораскрытии или откровении в нашем самосознании», через которое мы приобщаемся к подлинной реальности, Экхарт рассуждает о сущностном обладании.

Экхарт очень красочно описывает образ души человека – храма, в котором говорит Господь. В этом храме Бог «хочет по воле Своей полновластно господствовать» [5, стр. 86]. Господь создает душу и делает ее подобной Себе. Поэтому и хочет Создатель иметь этот храм пустым, в нем не должно быть ничего, кроме Бога. Поэтому и должен человек быть не связанным и свободным: «Человек, который не думает ни о себе и ни о чем ином, разве что только о Боге и Божией славе, будет во всех своих делах воистину не связан и свободен... как Бог не связан и свободен во всех Своих трудах и не ищет Своего» [5, стр. 86]. Этому храму, то есть душе человека, если она окажется свободна от помех, как пишет Экхарт – «свойств и незнания», «никто не подобен, кроме единого нетварного Бога». Такая душа просветлится и воссияет «столь ясно и ярко над всем, соделанным Богом, и сквозь все, Им сотворенное...» [5, стр. 87].

Характерная черта осуществления взаимодействия Святыни и личности человека – осуществление этого взаимодействия в условиях двойственности. Об онтологической двойственности между «Царством Божиим» и «царством кесаря», между трансцендентной и имманентной реальностью пишет Франк. О двойственности в познании (обладание Богом мысленное или сущностное) пишет Экхарт. Эта двойственность свидетельствует о внешнем и внутреннем разделении в человеке. И чему больше предается душа, то и доминирует в человеке, к тому он больше и стремится. Франк назовет этот дуализм между жизнью в Боге и жизнью в мире «антиномическим», «рационально непостижимым», и этот дуализм является «основоположным фактом христианского бытия» [2, стр. 164].

Этому дуализму свойственен и парадокс, на который одинаково обращают внимание и Экхарт, и Франк, – парадокс греховности христианского мира и не распространение на мир, не принимающий Бога, Его благодати.

Обращая внимание на этот парадокс, Экхарт пишет, что «совершать прегрешения – это не грех, если мы о них сожалеем. Человек не должен хотеть

творить грех – ни за что, что могло бы случиться во времени или в вечности, ни смертный, ни прощительный, никакой другой грех. Тому, кто соединен с Богом, всегда следует помнить, что верный любящий Бог вывел человека из грешной жизни в Божественное бытие и из Своего врага сделал другом...» [4, стр. 19]. И Франк отмечает слабость «носителей христианского сознания», но, несмотря на это, при всех «грехах, падениях, изменах» исторический христианский мир сохраняет свою независимость от мира, а жизнь в Боге развивается только «ограждаясь от мира и противоборствуя ему» [2, стр. 165].

Выстраивая свою антропологическую модель на общих христианских основаниях, Экхарт и Франк одинаково полагают начало, основание и конец человеческого бытия в Боге. Особенностью дискурса обоих мыслителей можно назвать диалогичность их антропологической модели, в соответствии с которой общение возможно между двумя собеседниками, как и путь возможно пройти двумя шествующими. Особенности двух концепций проявляются тем, где описывается религиозный опыт познающего сознания. Там, где Экхарт говорит о сущностном обладании, Франк – о самораскрытии бытия как такового, которым человек онтологически обладает как непосредственным переживанием.

### **Библиографические ссылки**

1. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – 511 с.
2. Франк С. Л. Свет во тьме. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 832 с.
3. Франк С. Непостижимое / С. Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. – 607 с.
4. Экхарт Майстер. Речи наставления // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди – М.: Наука, 2010. – 438 с.
5. Экхарт Майстер. Проповеди // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди – М.: Наука, 2010. – 438 с.

### **Социокультурное пространство России: борьба дискурсов на переломе эпох**

*Рязанов А.В., д.ф.н.,  
доцент, кафедра социальных коммуникаций  
ПИУ имени П.А. Столыпина-филиал РАНХиГС*

Статья рассматривает социокультурное пространство России как поле соперничества конкурирующих между собой дискурсов. Особое внимание уделено формированию дискурса власти после событий 1917 года и тем изменениям в социальной жизни, которые он был призван закрепить. Показаны исходные характеристики традиционной культуры, оказавшие влияние на трансформацию социокультурного пространства России в первой трети XX века.

*Ключевые слова:* социокультурное пространство, дискурс власти, социальная трансформация, борьба дискурсов, функции дискурса

Рассматриваемый период демонстрирует значительный размах и динамику происходивших процессов изменения в экономической, социальной, политической и культурной жизни в России первой трети XX века. Совершенно естественно, что эти события готовились и являлись результатом сложнейших процессов, находивших свое выражение в речевом выражении, в дискурсе, который сопровождал и легитимировал выше названные изменения.

«Поведение человека в обществе подчиняется нормам, выработанным этим обществом. Нормы поведения, установленные языком, выявляют ценности и способствуют сохранению разных типов знания в языке» [1, с. 43]. Сюда же могут быть отнесены верования и убеждения, являющиеся значимыми составляющими, скрепляющими данный социум в единое целое. Масштабные изменения в реальном пространстве сопровождаются, как правило, не меньшими изменениями в нормативно-ценностном комплексе, находящемся в кризисном состоянии. А этот комплекс находит свое выражение как раз в дискурсе. Дискурс следует понимать, как «вербализацию определенной ментальности или такой способ говорения и интерпретирования окружающей действительности, в результате которого не только специфическим образом отражается окружающий мир, но и конструируется особая реальность, создается свой (присущий определенному социуму) способ видения мира, способ упорядочивания действительности, реализуемый в самых разнообразных практиках» [2, с. 22-23].

Интенсивная дискурсивная борьба характерна для трансформирующихся обществ, она находит свое выражение в противостоянии дискурса власти и конкурирующих с ним дискурсов. Каждый проект начинает вырабатывать и тиражировать характерный для него нормативно-ценностный комплекс в виде дискурса, который имеет тенденцию становиться «обязательным» для его сторонников. Он является своеобразным паролем, помогающим отличить «своих» от «чужих». Его разработка является непростым делом, проводимым, как правило, профессионалами коммуникации: политиками, идеологами, писателями и художниками. Они его активно формируют, продвигают, адаптируют, делают его предметом моды. Таким образом, «власть связана с контролем, а контроль над дискурсом означает особый доступ к его производству и, стало быть к его содержанию, стилю, в конце концов, общественному сознанию» [3, с. 15].

В данном случае речь будет вестись о политическом и художественном дискурсе. Весьма часто смена дискурса совпадает со сменой поколений, когда представители более молодого поколения осваивают «выбранный» дискурс, исходя из чисто инструментальных целей. Иногда это помогает получить определенные преимущества в занятии более высоких позиций по служебной лестнице. Либо получить какие-либо преимущества иного характера.

Примат коллективистского начала и принижение начала индивидуального, провозглашаемые советской властью, привели к появлению

абсолютно утопической теории русского марксиста А.А. Богданова, по которой то, что «мы называем нашим «я», есть лишь продукт капиталистического строя и перестанет вообще существовать при социалистическом». С.Л. Франк заметил по этому поводу, что «вздорность такой теории настолько очевидна, что ее не стоит опровергать» [4, с. 10].

Литература и искусство, поставленные на службу новой власти, были направлены на формирование нового человека с коллективистскими, по преимуществу, ориентациями. «В указанном аспекте советская политическая терминология – наиболее интересна. Более того, она еще наиболее удобна для изучения: она утверждалась в условиях государственной монополии на средства массовой информации, что многократно усиливало эффект ее использования. «Помехи» извне были практически устранены» [5, с. 13].

Исследователь терминологии власти Д.М. Фельдман пишет, что: «Так, придя к власти, Ленин избегал термина *законность*. В черновых записях 26 октября 1917 года есть варианты распоряжений, где вместо термина *законность* использовался другой – «революционный порядок» ... Ввести в оборот термин *законность* применительно к деятельности советских администраторов он предложил лишь в конце 1918 года, когда подготовил для ЦК проект «Постановления о точном соблюдении законов» [5, с. 307-308].

Применительно к данному случаю значительный интерес вызывает еще один из терминов, характерных для первых лет советской власти – «революционная законность». Использование подобных противоречивых терминов, «оксюморонов» было значимой особенностью нового политического строя [5, с. 346]. Благодаря формированию и продвижению нового дискурса власти, параллельно с организацией красного террора, новой власти удалось организовать «выведение из игры» целых групп российского общества, объявленных врагами нового общественного строя. Часто это происходило физически, людей просто уничтожали.

Далее Д.М. Фельдман отмечает: «Противоречия игнорировались. Спорить об ошибках и противоречиях, обусловленных идеологическими установками, все равно было некому в СССР. Каким бы противоречивым ни выглядело объяснение, советскому читателю надлежало его принять» [5, с. 218].

В советском искусстве неоднократно использовались сюжеты, противопоставлявшие на идеологической почве друг другу членов одной семьи. Достаточно вспомнить роман «Тихий Дон» Михаила Шолохова. Современные авторы пишут, что гражданскую войну «принято называть братоубийственной, междоусобной и видеть в этом особый трагизм и безысходность: раскол общества, сын на отца, брат на брата» [6, с. 26]. Часто ситуация и в самом деле, в буквальном смысле слова, была такой. Получается своеобразная война без победителей.

Это могло касаться как произведений художественной литературы, так и продукции советского кинематографа, пропагандирующего новый образ жизни и провозглашавшего приход нового человека. Приветствовались герои бескомпромиссные, которые могут подняться над личными привязанностями и слабостями, в том числе и семейного характера. Таким образом, формировался



пантеон героев революционной эпохи, «несгибаемых борцов за дело всех трудящихся», таких как Павка Корчагин, пионер Павлик Морозов, не пощадивший собственного отца, расхищавшего социалистическую собственность и т.п.

«Красный миф, напористый, молодой, активный, с пафосом строительства нового мира и планетарными претензиями, существовал как официальная версия событий Гражданской войны. С временем, уже в 1930-е годы, официальная версия обрела статус единственной... Красная память активно востребовалась в официальном пространстве... Сам статус «красногвардейца и красного партизана» являлся официальным. Данные категории состояли на учете, работали специальные комиссии по их делам, с чистками и подтверждениями членства, красные партизаны выступили одним из ресурсов власти в годы коллективизации» [6, с. 48].

И.Г. Яковенко пишет о манихейской интенции в русском традиционном сознании, рассматривающие мир как арену вечной борьбы сил Света и сил Тьмы. Эта «борьба однажды завершится победой Света, а духи зла будут сброшены в бездну» [7, с. 39]. Отталкиваясь от распространенности таких идей среди масс народа, большевики активно пользовались ими в своих целях. Поскольку эта интенция – «определенная матрица в сознании», то она «усваивается вместе с культурой и предсуществует в сознании человека. Человек, живущий в манихейской системе представлений, склонен любое взаимодействие с «они» представить в виде конфликта и перевести в конфликт... Любой конфликт манихей стремится максимально обострить. Жизнь для него – борьба до поражения противника. Диалог – способ выиграть время для нанесения смертельного удара. Любые компромиссы нетерпимы и постыдны» [7, с. 39-40]. А отсюда уже недалеко до «классического» выражения: «если враг не сдается, то его уничтожают».

Интересно отметить, что и сейчас ситуация в данном отношении не сильно изменилась, и остается приблизительно такой же. И сейчас среди наших современников можно найти сторонников противостоящих дискурсов, которые постоянно подпитываются и воспроизводятся: условно красного и условно белого. Спектр цветов будет даже более разнообразным: белый, красный и зеленый. Зеленые представляют собой весьма обобщающее наименование для разного рода повстанческо-атаманских или, напротив, массовых слабоструктурированных крестьянских формирований [6, с. 51]. Войны памяти имеют свое продолжение.

Граждане, которые не принимали и не поддерживали дискурс власти не могли считаться в полном смысле слова советскими людьми, они не имели хороших жизненных перспектив в Советском Союзе. Им нужно было либо уезжать их страны (как было сделано многими русскими философами и деятелями культуры в двадцатые годы), либо выбирать другой путь, оставшись в стране, но он уже далеко не всегда оказывался добровольным.

## Библиографические ссылки

1. Зубкова Я.В. Концепт «время» как регулятив поведения // Аксиологическая лингвистика: проблемы когниции и коммуникации. Сб. науч. трудов. Волгоград: «Колледж», 2006. С. 43-49.
2. Михалева О.Л. Политический дискурс: Специфика манипулятивного воздействия. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 256 с.
3. Тен А. ван Дейк Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Пер. с англ. М.: «Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2013. 344 с.
4. Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство // Христианство на безбожном фронте. №1. УМКА-PRESS 10 BULEVARD MONTPARNASSE PARIS. 28 p.
5. Фельдман Д.М. Терминология власти: советские политические термины в историко-культурном контексте. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2006. 486 с.
6. Булгаков А.О., Виноградский В.Г., Посадский А.В., Романовская О.А. Гражданская война в России. Историческая семантика и борьба дискурсов. Саратов: ГАУ ДПО «СОИРО», 2018. – 2-е изд. 200 с.
7. Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ. М.: Наука, 2008. 522 с.

### Религиозное мирозерцание А.С. Пушкина: интерпретация С.Л. Франка

*Ряполов С.В., аспирант,  
ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»*

А.С. Пушкин, «величайшее явление русской культуры» [6, с. 315], по выражению П.Б. Струве, оказал значительное влияние не только на развитие русской литературы, но и на становление русской философской мысли. Вероятно, именно с А.С. Пушкина нужно начинать рассмотрение оригинальной русской философской культуры XIX века. Философскому осмыслению творчества А.С. Пушкина посвящены работы таких русских мыслителей, как В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, Д.С. Мережковский, С.Л. Франк, о. Сергей (Булгаков), Г.П. Федотов, П.Б. Струве и др. Религиозное мирозерцание А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, «есть в известном смысле проблема русского национального самосознания» [4, с. 380], и потому оно требует к себе глубокого философского осмысления.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, нравственная сотериология, русская литература, человек, вера, религиозный гуманизм, А.С. Пушкин, С.Л. Франк.

Особенное внимание при рассмотрении мирозерцания А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, нужно обратить на религиозное измерение его творчества. В статье «Религиозность Пушкина» он писал: «В безмерно богатом

и глубоком содержании духовного мир Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль» [4, с. 380 – 381].

А.С. Пушкин глубоко переживал ощущение тоски по иному бытию. С.Л. Франк отмечал, что «трагическим мироощущением полно большинство серьезных лирических стихотворений уже лицейской эпохи» [4, с. 384]. Потому философско-религиозное измерение творчества А.С. Пушкина может быть рассмотрено в контексте сотериологической линии русской нравственной философии, основное положение которой может быть выражено словами В.С. Соловьева о том, что «весь наш мир нераздельно (не только душевный и политический, но и физический) требует спасения, и спасителем может быть... целитель и воскреситель жизни для вечности» [5, с. 67]. Потому так сильно в творчестве А.С. Пушкина чаяние преображения, а в его поэзии, по словам Н.А. Бердяева «есть райские звуки» [1, с. 35]. С.Л. Франк отмечал: «поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала *преображения* и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию» [4, с. 381]. Потому вопрос о смерти у А.С. Пушкина приобретает особую остроту.

*Придет ужасный час... твои небесны очи  
Покроются, мой друг, туманом вечной ночи,  
Молчанье вечное твои сомкнет уста,  
Ты навсегда сойдешь в те мрачные места,  
Где прадедов твоих почуют мощи хладны.*

В строках А.С. Пушкина чувствуется его замороженность тайной смерти, изумление ее невыразимостью. Но вместе с тем важен мотив тоски по иному, более совершенному бытию:

*Давно, усталый раб, замыслил я побег  
В обитель дальнюю трудов и чистых нег.*

Существует антиномия в восприятии смерти: смерть осознается как враг, как наивысшее проявление зла в мире, и потому внутренне нравственное чувство не может принять нормальность смерти, все в человеке уповает на избавление от нее, и вместе с тем смерть желанна как «побег в обитель дальнюю трудов и чистых нег», как то, что приближает человека к встрече с Богом, с источником жизни, и потому такое осмысление смерти как блага является в равной мере неприятием ее абсолютной безусловности. Но в смерти открывается и путь к воскресению: «метаморфоза зерна, страшная и трагическая, но спасительная и обогащающая бытие, ибо “восстает” более совершенное через распадение менее совершенного» [2, с. 309], – писал о разрешении этой антиномии Б.П. Вышеславцев.

Как указывал С.Л. Франк, «в одном из ранних стихотворений мысль о небытии после смерти, “ничтожестве”, есть для Пушкина “призрак пустой, сердцу непонятный мрак”, о котором говорится: “ты чуждо *мысли* человека, тебя страшится гордый ум”» [4, с. 387]. В этих словах А.С. Пушкина выражается его безусловное неприятие мысли об абсолютности смерти.

Все мироощущение А.С. Пушкина было словно бы соткано из противоречий: в нем уживались глубокий духовный опыт с кощунством и

вольномудством, которые, по мысли С.Л. Франка, были выражением юродства поэта. Тем не менее, суть творчества А.С. Пушкина составляет его религиозное восприятие красоты. Н.А. Бердяев в «Русской идее» отмечал: «Поэзия Пушкина... ставит очень глубокую тему, прежде всего тему о творчестве» [1, с. 35]. Но вопрошание о сути творчества, о поэзии у А.С. Пушкина может быть понято именно как религиозное вопрошание. Красота в русской религиозно-философской мысли рассматривается как откровение в мире совершенств Бога. «*Чувство красоты*, при помощи коего мы и жаждем Божественной красоты, и созерцаем ее отчасти в самой себе, а более в ее отражениях, и одушевляемся надеждою блаженного соединения с нею в вечности» [7, с. 54], – писал о. Феофан (Авсенеv). Потому столь важно при философском рассмотрении творчества А.С. Пушкина особенно обратить внимание не его глубокое восприятие красоты, близкое мистическому откровению.

Особенное переживание А.С. Пушкиным красоты и смысла церковной жизни можно обнаружить в таких его стихотворениях, как «На тихих берегах Москвы...», «Вечерня отошла давно...», «Монастырь на Казбеке» и др.

*На тихих берегах Москвы  
Церквей, венчанные крестами,  
Сияют ветхие главы  
Над монастырскими стенами.  
Кругом простерлись по холмам  
Вовек не рубленные рощи,  
Издавна почивают там  
Угодника святые мощи.*

...

*Вечерня отошла давно,  
Но в кельях тихо и темно.  
Уже и сам игумен строгий  
Свои молитвы прекратил  
И кости ветхие склонил,  
Перекрестясь, на одр убогий.  
Кругом и сон и тишина,  
Но церкви дверь отворена;  
Трепещет... луч лампады  
И тускло озаряет он  
И темну живопись икон  
И позлащенные оклады.*

<...>

*Стоят за клиросом чернец  
И грешник – неподвижны оба –  
И шепот их, как глас из гроба,  
И грешник бледен, как мертвец.*

П.Б. Струве в статье «Растущий и живой Пушкин» писал: «Да, Пушкин сам ясен и любит ясность. Он, можно сказать, ее вокруг себя распространяет, и он ее творит. И в то же время этот ясный дух в эпоху своей зрелости смиренно склоняется перед неизъяснимым» [6, с. 318]. Потому столь сильна в творчестве

А.С. Пушкина тема Промысла Божиего («Пророк», «Метель» и др.). Безусловно, нельзя, согласно замечанию М.О. Гершензона, усомниться в искренности А.С. Пушкина. Все слова, написанные поэтом, были им лично и глубоко пережиты.

Таким образом, религиозность А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, получила выражение в его восприятии поэзии, религиозном понимании творчества, переживании красоты как религиозного откровения. При этом поэт отмечает безразличие красоты природы к человеку. Это «скорбное распадение» человека с природой беспокоило А.И. Герцена, И.С. Тургенева, о природе как о «слепой силе» писал Н.Ф. Федоров. Так и А.С. Пушкин, ощущая это безразличие природы к человеку, обратился к иной красоте. С.Л. Франк писал: «красота и величие природы есть след и выражение божественного начала, но сердце человека ею не может удовлетвориться – оно стремится к иной, высшей, более человеческой красоте <...> второй эстетический источник религиозного жизнеощущения – эротизм, чувство божественности любви и женской красоты» [4, с. 391], духовно близкий, по мнению С.Л. Франка, основной религиозной интуиции учения В.С. Соловьева о Софии.

Нужно понять А.С. Пушкина не только как великого русского писателя, но и как мыслителя, глубокого философа. Трагическое мироощущение А.С. Пушкина, скорбное переживание неполноты бытия, онтологическая тоска – мотивы в творчестве поэта, позволяющие рассматривать его в контексте русской нравственной сотериологии, получившей выражение в сочинениях о. Феофана (Авсенева), В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, А.П. Платонова и др. Потому философское рассмотрение творчества А.С. Пушкина играет важную роль в понимании оригинальной русской нравственной философии. В *религиозном гуманизме*, пользуясь терминологией С.Л. Франка, А.С. Пушкина нашла особенное выражение печаль о человеке, был поставлен вопрос о смысле кратковременной земной человеческой жизни, обреченной оборваться смертью, в связи с которым в особенности важен мотив духовного преображения в его творчестве.

Особенный духовный смысл уединения, укоренности, интимности и уникальности места, вопрос о единстве соборного начала и индивидуальной духовной жизни в человеке – темы в творчестве А.С. Пушкина, значимость и актуальность которых ощущается именно в наше время. М. Хайдеггер в статье «Отрешенность» обращал внимание на эту проблему: «Сейчас под угрозой находится сама *укорененность* сегодняшнего человека» [9, с. 106]. Таким образом, философское возвращение к А.С. Пушкину является не просто проблемой изучения истории русской культуры, но вопросом нравственности, а потому требует серьезной духовной работы.

### **Библиографические ссылки**

1. Бердяев Н.А. Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 11 – 256.
2. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 153 – 324.

3. Пушкин А.С. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. Стихотворения; Сказки; Руслан и Людмила: Поэма. М.: Худож. лит., 1985. 735 с.
4. Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. 527 с.
5. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. 894 с.
6. Струве П.Б. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. 352 с.
7. Феофан (Авсенеv) архимандрит Из записок по психологии. Киев: В Типографии Киевского Губернского Управления, 1869. XVI, 246 с.
8. Франк С.Л. Сочинения. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.

### **Анализ ключевых моментов эпистемологии Гёте в понимании С.Л. Франка по статье «Гносеология Гёте»**

*Тихонов В.Е., магистр теологии,  
преподаватель, кафедра НТГО ПСТГУ*

В докладе рассмотрено понимание «ранним» Франком теории познания Гёте по статье «Гносеология Гёте». Отмечен ряд ключевых моментов гносеологии Гёте в их генезисе и логической связи. Показаны выделения самим Франком некоторых особенностей и связей философских представлений Гёте.

*Ключевые слова:* Франк, Гёте, теория познания, гносеология, религиозная философия.

Творческое наследие гениального поэта и мыслителя Иоганна Вольфганга Гёте имело особое влияние на формирование оригинальной системы философии и мировоззрения выдающегося русского философа XX века Семена Людвиговича Франка. К произведениям Гёте Франк обращается в 1908 году, что по признанию самого философа оказалось для него «главным событием духовной жизни» [2, с. 73]. В этом же году Франк переводит статью Г. Зиммеля «Кант и Гёте» у которого заимствует лозунг «Назад к Гёте» [4, с. 45], означающий начало трансформации мысли философа от неокантианства к системе абсолютного реализма, представленной им впоследствии в программном труде «Предмет знания» в 1915 г.

Затем, уже в 1909 г. Франк пишет рецензию на книгу А. Большовского «Гете, его жизнь и произведения» – «К характеристике Гёте» [9, с. 16]. Здесь философ выделяет две, существенные на его взгляд стороны гётевского миропонимания: отношение между культурой и природой и соотношение между индивидуализмом и универсализмом. Культура для Гёте, в понимании Франка, является реализованной в высшей форме природой, и с другой стороны, именно жизнь в согласии природой, осознание себя частью целого является для личности обнаружением и актуализацией своей самобытности.

Наконец, в 1910 г. в «Русской мысли» появляется статья Франка «Гносеология Гёте» [8], рассмотренная в данной работе. По замечанию Аляева Г.Е., главное, что усматривает Франк в «...гётевском искусстве – именно оригинальная и глубокая теория художественного познания, которое дополняет ограниченность познания отвлеченного» [1, с. 54]. Некоторые ключевые моменты данного подхода философского рассмотрения Франком наследия Гёте будут представлены ниже.

Позднее, уже в эмиграции, в 1932 г. в бердяевском журнале «Путь» появляется статья Франка «Гёте и проблема духовной культуры», высоко оцененная историком русской философии прот. Зеньковским В.В. – «Франку принадлежит... несколько замечательных этюдов из истории немецкой культуры (напр. превосходная статья о Гете в «Пути»)» [3, с. 802]. В этой работе Франк намечает пути решения проблемы понимания личности «...Гете в ее значении для самой идеи духовной культуры» (курсив автора) [7, с. 84].

И наконец, практически одновременно на немецком языке выходит небольшая статья Франка «Гёте в России» [10], перевод которой уже в наше время был выполнен Артём–Александровым К.В. [6]. Статья представляет собой краткий обзор рецепции творческого наследия Гёте в русской культуре в исторической перспективе.

В работе «Гносеология Гёте» Франк выделяет следующие ключевые моменты методологии познания Гёте:

#### **Метод художественной интуиции и коррелятивность бытия и сознания**

Познание реальности у Гёте определяется как процесс духовного творчества. Здесь Франк выделяет такую особенность гносеологии Гёте, как цельность познания в плане единства интеллектуального и художественного начал – «интеллектуальное постижение и художественное восприятие есть у него один и тот же творческий процесс» (курсив автора) [8, с. 74–75]. При этом само творчество, для Гёте, уже представляет собой проникновение в тайны бытия, и, с другой стороны, познание истинной сути вещей возможно только в виде художественной интуиции. Франк отмечает гносеологический реализм Гёте, его метод восприятия живого единства объекта познания и понимание им фактической данности соотносительности сознания и реальности. По замечанию Филиппа Буббайера, открыв Гёте, Франк «...отказался от прежней субъективистской позиции и раскрыл объятия «объективизму», то есть стал рассматривать мир как систему бытия, а не сознания» [2, с. 73]. При этом, по мысли Франка, истинность познания для Гёте зависит от методологии, основу которой составляет опыт созерцания объекта. Созерцания основанного на творчестве, активности и единстве всех сил природы человека, ведущего к постижению конкретной истины, к познанию объекта в его целостности – «познать – значит овладеть объектом в его наглядной целостности» [8, с. 82].

### **Первоявление (das Urphanomen)**

Франк выделяет одну из ключевых тем гносеологии Гёте: цель познания это духовное проникновение во внутреннюю природу явления, заключающееся в овладении символическим образом явления. Этот образ, выступающий в виде типической и конкретно обобщенной истины, Гёте называет «первоявлением», случайным отображением которого и является, собственно, непосредственно данное явление. Первофеномен характеризует «...определенные первичные предметы знания, которые нельзя далее разложить путем логического анализа, и которые несут в себе основание всех своих характеристик» [1, с. 55]. Такое проникновение в суть вещей выделяется Франком как предметное мышление, в основе которого лежит синтетический метод движения от целого к единичному, в противовес аналитическому методу познания – «кто раздробляет конкретное целое, тот не может понять его, ибо в процессе анализа теряется именно целое, которое само есть главнейшая и самая характерная черта рассматриваемого явления» (курсив автора) [8, с. 86].

### **Метод нахождения в частном конкретного целого, познание как воссоздание творческого процесса природы**

В методологии художественного познания Гёте, отмечает Франк, общее непосредственно созерцается в частном, при этом последнее постигается как проявление «конкретного общего», что в целом сближается с приемом «умозаключения по аналогии». Именно аналогия дает простор для свободной интуиции, открывающей истину как идею, полученную как результат опыта. По мысли Гёте, непосредственное познание тайны природы художником, указанным методом нахождения в частном конкретного целого, по сути, является воссозданием им творческого процесса самой природы. Подлинное познание – «живое личное творчество человеческой души, воссоздающее живую деятельность природы» [8, с. 98]. Такое представление Гёте об умении «читать» в душе природы, отмечает Франк, обеспечивается одаренностью самого испытателя природы, когда его внутренние силы близки к самим божественным силам природы. Тем самым открывается существенный момент гётевской гносеологии: познание осуществляется как метафизический процесс вхождения духа во внешний мир, происходящий в силу указанного средства познающей души с самой природой, при этом сама способность познания выступает как существенная сила «живой монады» – «познание Гёте рассматривает, как одну из основных метафизических сил «монады», как обнаружение ее жизненной силы» (курсив автора) [8, с. 94].

### **Динамика бытия как высшая метафизическая категория**

В контексте сродства познающей души с творчеством самой природы, Франк снова подчеркивает реализм эпистемологии Гёте, когда картина познания выступает лишь частью всей картины бытия. При этом ограниченность человека в плане сознания поднимается Гёте до высоты открываемой этому сознанию универсальной божественной формы в природе. Аналогия творчества художника и процессов в природе, по мысли Франка, приводит Гёте к пониманию генезиса, становления, эволюции в качестве



высшей метафизической категории - «в мирозерцании Гёте играет такую большую роль идея эволюции» [8, с. 96]. Тем самым, у Гёте, художественное созерцание природы, в противовес статичности рассудка, улавливает динамику жизни. В понимании Гёте, подчеркивает Франк - «разум наслаждается развитием; рассудок хочет все задержать, чтоб использовать» [8, с. 96], причем под действием разума понимается здесь интуиция, а под работой рассудка отвлеченное мышление.

### **Гносеология абсолютного**

Как отмечает Франк, творческая свобода и центральная роль интуиции в гносеологии Гёте это не субъективный произвол, но подчинение активности познающего высшей норме. По мысли Назаровой О.А. – «наверное, в силу тех же стремлений – отмежеваться от субъективизма – Франк, как и Гёте, понимает творчество не как акт отдельного индивидуума, а как приобщение человека к богатству содержания Абсолютного» [5, с. 287]. Человек как бы передает свободу своего духа силе образующего собственно этот дух, находящемуся в нем, «гению» самой природы – «творя, человек лишь отдает свой дух силе царящего в нем гения природы» [8, с. 98]. Поэтому, в понимании Франка, целью реалистической интуиции человека в гносеологии Гёте является овладение «сверхчеловеческой правдой», тем самым происходит соединение и согласие души человека и мировой души – «слияние в лучах высшего света души человека с душою мира» [8, с. 99]. Таким образом, заключает Франк, происходит соединение гносеологии, метафизики и религии Гёте в сознании причастности индивидуального человеческого духа Божеству.

### **Библиографические ссылки**

1. Аляев Г.Е. Семен Франк. – Наука, 2017. – 255 с. – (Серия: Мыслители прошлого).
2. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. Перевод с английского языка Л.Ю. Пантиной М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 328 с.
3. Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
4. Зиммель Г. Кант и Гёте / Пер. с нем. С. Франка // Русская мысль. 1908. Кн VI. – С. 41–67.
5. Назарова О.А. Идейное наследие И. В. Гёте как источник формирования гносеологии С. Л. Франка // Историко-философский ежегодник 2000. М., 2002. С. 277–288.
6. Франк С. Л. Гёте в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 110–117. (Артём-Александров К.В. Малоизвестная статья С.Л. Франка о восприятии Гете в России. С. 107–109).
7. Франк С. Л. Гёте и проблема духовной культуры // Путь. – 1932. – № 35. – С. 83–90.
8. Франк С. Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. – 1910. – № 8. – С. 73–99.

9. Франк С. Л. К характеристике Гёте // Критическое обозрение. – 1909. – Вып. III. Март. – С. 16–25.

10. Frank S. Goethe in Russland // Germanoslavica, 1932/1933, N 1, S. 55–60.

### **С.Л. Франк как феноменолог**

*Тимощук Е.А., к. философ. н.,  
доцент, кафедра социально-гуманитарных наук РАНХиГС*

Когда мы говорим о вере и знании, мы неизбежно отмечаем ограниченность дискурса и некоторую зацикленность аргументации. Не совсем так дело обстоит, когда мы обращаемся к творчеству С. Франка и Э. Гуссерля. Оба этих мыслителя позволяют нам обнаружить рациональные следы Бога в мире.

*Ключевые слова:* Франк, Гуссерль, Ингарден, феноменология, жизненный мир, конститутивность.

С.Л. Франк – оригинальный российский мыслитель XX века. Он избежал репрессий, которые выпали на долю таких феноменологов как А.Ф. Лосев и Я.Э. Голосовкер или расстрела, как Г.Г. Шпет, и дожил до старости в Великобритании. Он – философ-системщик как В.С. Соловьёв и Н.О. Лосский. «Франк, воспринимая импульсы ведущей философской традиции своего времени – феноменологии, критически относится к философии позднего Гуссерля и развивает феноменологию в направлении метафизики» [5, с. 105]. В этом смысле его феноменологию можно сравнивать с учением Р. Ингардена, который также отходит от формально-логического учения учителя в сторону социокультурной и онто-эстетической актуализации феноменологии.

Феноменология Франка – это метод сближения мистики и науки, онтологического и эстетического, светского и богословского. Естествознание получает материал из реального бытия (эмпирические факты), а также идеального бытия (теоретические установки), обрабатывает результаты исследования в поле идеального бытия и стремится воплотить результаты исследования в реальном бытии. Однако гуманитарные науки, политика, право, искусство – это особый вид реальности. Их социокультурные объекты обладают двойственной зависимостью: с одной стороны, они зависят от физических носителей, с другой – они порождены интенциями общественного сознания, которое является определяющим в поддержании их устойчивости. Интенциональная природа социокультурных объектов делает их онтически хрупкими, нестабильными, что затрудняет их изучение, но не снижает интереса к ним, учитывая степень влияния в информационном обществе.

Феноменологическое описание как метод познания политического открыло такие его свойства, как конститутивность, внутреннее время, полидискурсивность. Существенным вкладом социокультурной феноменологии в философию является разделение онтологии на материальную, формальную и

экзистенциальную и наделение социокультурных объектов особым статусом, исследование актов сознания в поддержании онтологической устойчивости таких произведений искусства, религиозных памятников, государственности.

В рамках феноменологического движения были поставлены вопросы корреляции онтологии и гносеологии. Более того, к этим разделам порой добавлялись метафизика, культура, общество, искусство как корреспондирующие агенты. Существенно, что социокультурная феноменология предлагает более глубокий уровень позиционирования стержневых разделов философского мировоззрения – онтологии и гносеологии. Эти ключевые топики философского знания, спорящие за первенство, с позиции феноменологии дополняют друг друга в интерпретации социокультурных событий. Их корреляция особенно проявляется в таких категориях как интенциональность, многослойность, конституитивность. Иные категории социокультурной феноменологии относятся больше к гносеологии (редукция, конкретизация) или социальной философии (интерсубъективность, жизненный мир). Сложность разграничения предметного поля философии в интенциональности, многослойности, конституитивности указывает на целостность мира, существующего как единство бытия, познания и общества, задающего рамки познания и создающего интенциональное бытие.

Подобная корреляция представляется более основательной, нежели сведение отношений между разделами философии либо к онтогносеологии (С.Л. Франк), либо к гносеонтологии (И. Кант). Подвижность феноменологии позволяет ей выступать медиатором между онтологией, гносеологией, политикой, правом, религией, наукой, искусством.

Онтология и гносеология в поздней феноменологии корреспондируют в динамике конституирования интенциональных объектов. Право, искусство, религия, наука, политика суть процессуальные объекты, чья бытийность и истинность определяется социокультурной конкретизацией.

«В онтологии Я-Ты-отношения, представленной в работе Франка «Непостижимое», русским философом решается задача согласования диалогического и объективирующего аспектов личной встречи, которые по отдельности разрабатывались и осмысливались М. Бубером и Ж.-П. Сартром» [13, с. 109].

Обычно мы соединяем в сознании Другого в двух образах – как ожидаемое и нежелательное. Франку удаётся создать феноменолого-онтологическое совпадение противоположностей межличностных отношений.

Социокультурная феноменология исходит из того, что множество трансцендентальных субъектов создают мир культуры и проблема Другого – это проблема нашего взаимодействия, прежде всего, с социокультурными стратегиями (образование, экономика, развитие регионов, спорт, художественная культура, армия и др.). «Другой» – это закрытый жизненный мир со своими целями, ценностями, истинами. Обрастая жизненным миром, трансцендентальное эго становится обусловленным эго и примирить его с иными жизненными мирами – задача образования с его идеей плюральности

мира. «Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же “материале” природы сосуществуют бесчисленное множество миров человеческой культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт Другого, посредством “вчувствования” в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Э. Гуссерль, является результатом “вчувствования” в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория intersубъективности перерастает в феноменологическую культурологию – конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий – опорных пунктов человеческой культуры. Решение этой поистине исполинской задачи Э. Гуссерль завещал своим ученикам» [6, с. 34].

Intersубъективная культурология как раздел социальной феноменологии должна изучать процесс проникновения ноэматических горизонтов и формирование социокультурных целостностей. Культура предстаёт, таким образом, как конститутивная область смыслов универсалий homo sapiens.

Категория «Другой» сопряжена с такими близкими категориями как «диалогизм», «коммуникативная рациональность», intersубъективность. При этом инаковость в социокультурной феноменологии осуществляет трансрессию в общественное. Переход Lebenswelt (жизненный мир) в социальный институт происходит через инструменты, описанные П. Бергером и Т. Лукманом: серийность, анонимность, объективация, сигнификация, типизация, институализация.

Экзистенциализм также рассматривает со-бытие как подлинное раскрытие существования, где означаемый и означающий перетекают друг в друга. У М. Бубера жизнь помещается не в нас, а между «я» и «ты», в их диалоге и взаимодействии. Напряжённость между «я» и «ты» создаёт мезосферу присутствия и партиципации, пограничную территорию свободы.

Особенно следует выделить разработку категории Другого в феноменологии религии Рудольфа Отто, одного из самых влиятельных интеллектуалов XX века в области научного познания священного. Его концепция нуминозного придавала транскультурный импульс философии религии. В его центральном произведении «Священное» религия интерпретируется как устойчивое отношение живого существа и бытия, которое не может быть объяснено, ибо является тайной. Именно поэтому Р. Отто использовал латинский термин «numen» – таинственная высшая сила. Немецкий теолог предпринял попытку выделить внутреннее ядро религиозного опыта, при этом ему пришлось существенно расширить границы рационального, обратившись к обобщённым категориям священного, которое обнаруживает себя за вещами и процессами, являясь как непосредственное присутствие и переживание Другого [8].

Категория «Другой» сегодня востребована в глобальном масштабе как посредник межкультурного и транскультурального взаимодействия. Ценность

феноменологии в том, что она преследует своей целью не объяснение, а описание. Если первая стратегия, связанная, безусловно, с классической установкой на полную познаваемость мира, исходит из возможности экспликации причинно-следственных зависимостей и их дальнейшее использование в управлении обществом, стратегия описания опирается на идею множественности интенциональностей и, соответственно, причинно-следственных зависимостей, что неизбежно приводит к концепции сетевой синергетической реальности. Описание – это неустанная работа по различению многообразия факторов и тенденций, а это как раз то, что отсутствует порой в знании о религии – объективность и уважение к Другому. Последнее положение доказывает важность феноменологии религии для государственной политики в области религиозного образования в светских обществах, поскольку феноменология религии не проводит дискриминации, а опирается на весь опыт духовного поиска человечества [7].

С.Л. Франк разрабатывал основы отвлеченного знания, роль интуиции в познании, природу познавательных способностей человека. Его интересовала *проблема «непостижимого» и отношение науки к мистическому*. Он выдвигал тезис о «священном незнании» и постулировал непостижимое как сферу радикальных парадоксов. Здесь стоит вспомнить эпохе стоиков и феноменологическую редукцию как способ продвижения сквозь напластования исторического опыта, психологических горизонтов.

Феноменологическая редукция – это операция удаления атрибутов предметов из актов сознания, освобождения образа вещи в сознании от перенесённых иных характеристик, не обязательно свойственных вещи. Она состоит из трех шагов – психологической, эйдетической и трансцендентальной редукции. Психологическая редукция заключается в устранении оценок, мотиваций и побуждений, связанных с предметом. Эйдетическая редукция снимает формы познавательных операций, а трансцендентальная фокусирует сознание на его собственных основаниях. Эпохе является важным приемом феноменологической редукции, так как в процессе восхождения к беспредпосылочности сознания, необходимо научиться умалчивать качества объекта, отстраняться от его интенционального притяжения. Феноменологический остаток, полученный в результате этой процедуры бракетирования – это «чистое сознание в его абсолютном самобытии» [4, с. 13].

С феноменологической точки зрения трансцендентальная проблема – это, прежде всего, проблема конституирования, которую следует понимать не в классическом смысле проблемы трансценденции: «как сознание трансцендирует себя?», но исходя из смысла интенциональности, без которой в сознании невозможно найти ничего такого, что принадлежит предметам. Объяснение возможности отношения сознания к своему предмету требует прояснения смысла этого отношения, как отношения между конституирующей субъективностью и конституированной объективностью. Иными словами, проблема трансцендентности мира и внутримирного сущего для феноменологии снимается, преобразуясь в проблему интенциональной

данности мира, что и делает возможным подход к бытию мира как раскрывающемуся и исполняющемуся в интенциях сознания [9].

Особое место при этом занимает «феноменологическое эпохе», которое вступает в силу как основное *феноменологическое решение*. Конечно, оно приобретает свой радикальный смысл лишь на последней (трансцендентальной) ступени, но безусловно также и то, что без «сбрасывания со счетов» трансцендентных утверждений не была бы возможна никакая редуктивная работа. Гуссерль писал, что эйдетический феноменолог совершает «эпохе» относительно «всякой объективирующей «позиции» в переживании, как в отношении рассмотрения отдельных феноменов, так и в отношении целостной структуры душевной жизни» [3, с. 12], однако, исходя из *ego cogito*, сохраняет «значимость апперцепции мира. Как только он радикально исключает эту апперцепцию, происходит коперниканский переворот, который затрагивает всю его жизнь и все его психологические исследования» [2, с. 17].

Итак, основной шаг трансцендентальной редукции – выключение апперцепции мира, «заклучение в скобки» тезиса мира, постоянного и скрытого в естественной установке полагания существования и коррелятивной ему бытийной значимости мира и в ней основанной значимости наук о мире. Всё, претерпевающее такую модификацию, не исчезает, но, напротив, раскрывается феноменально в своём смысловом бытии. В целом можно сказать, что трансцендентальная редукция состоит в выключении всех трансцендентных полаганий и целого (или идеи) этой трансценденции – сущего мира. Событие трансцендентальной редукции состоит в обнаружении значимого различия «чего-то как чего-то» – не тождества, но различения, полагаемого в интенциональном переживании. Различить что-то как что-то – значит выделить его в феноменальном порядке данности из порядка его внутримирового наличия, внутри которого он принимает предикации трансцендентного, в-себе и т. д. Редуцируя тезис мира, веру в существование мира, мы тем самым редуцируем мир в качестве абсолютного референта (по вопросам смысла, наличия и т. д.). Мы не отсылаем больше к миру, но мы спрашиваем о нем в «как» его бытия и «что» его данности.

В концепции С.Л. Франка о живом знании происходит восстановления всеединства в рамках художественного творчества, исследуется взаимопроникновение общественно-институционального и индивидуально-символического [1].

В социокультурной феноменологии *идея живого знания* получает своё развитие в категориях «интерсубъективность» и «жизненный мир». Интерсубъективность – это культурно-символическое выражение сопряженности нескольких жизненных миров, а жизненный мир – это феноменологическое поле повседневных смыслов, выступающее по отношению к человеку первичной реальностью. Гуссерль описывает его как субъективный, наивный, допредикативный, первоначальный, априорный, докатегориальный.

Понятие «жизненный мир» отражает естественную установку сознания или «наивную» точку зрения о том, что вещи, факты, события, процессы – таковы, как мы их воспринимаем. У нас нет сомнений в его данности и при

нормальном человеческом течении жизни наш жизненный мир – лучший из миров. Поэтому он обладает своей дорефлексивной очевидностью: участники одного жизненного мира понимают друг друга с полуслова. Здесь нет дефиниций и классификаций, это мир мифов, суеверий, intersубъективных переговоров. У жизненного мира своя истинность, ему противопоставлен мир науки с его категориями объективности, фактуальности, критичности, системности, логичности, теоретичности, обоснованности, хотя последний своими горизонтами неизбежно соприкасается и может подпитываться жизненным миром. Гуссерль противопоставляет жизненный мир теоретическим конструкциям естествознания, однако в психологическом смысле учёные живут в своих жизненных мирах, тоже по своему идеализированным и сконструированным. Именно поэтому Гуссерль рассчитывал, что феноменологическая установка сознания поможет рефлексивно отделить трансцендентального субъекта и его интенции, энтелехии и внутреннее время от оболочки жизненного мира [10].

С.Л. Франк развивает концепцию *бытия как становления, динамической потенции* [12]. Это понимание сходно с феноменологической конститутивностью. Особенно ценным понятие конститутивности является для социокультурных объектов, которые предстают в этом ключе как расширяющийся горизонт фокусируемых и конкретизируемых предметностей. Каждая данность имеет свой статус конститутивной истинности для своей intersубъективной группы. Социальные факты, тексты и отношения становятся постоянным предметом интерпретации в культуре. Социокультурное конституирование есть фиксирование определённых предметностей из множества иных самоотжественных образов, а в случае с такими ёмкими сферами, как право, религия, мораль, экономика, наука, образование мы можем говорить о конститутивности как о социальной самоорганизации, самопроектировании и самоопределении.

Конституирование – это экзистенциальный генезис сущностей, производство коллективных и индивидуальных предметностей. Каждая индивидуальная предметность таит в себе множество предикатов и лишь в процессе социокультурного взаимодействия реализует определённый аспект, который становится наличной необходимостью. Соупорядочивание пространственно-временных актов есть процесс контингентной конститутивности. Фактами становятся те индивидуальные предметности, которые прошли через социокультурную конститутивность.

Русско-французский методолог науки А. Койре (Койранский) в своих работах по интернализму знания, его безусловности внешними факторами, использует термин эмерджентный (от англ. emergent – неожиданно появляющийся). В этом учёный продолжает подход его учителя Э. Гуссерля, который в «Картезианских размышлениях» разработал проблематику конституции мира как трансцендентального и априорного феномена. Эмерджентность указывает на скоростной характер изменения общественных структур: когда ядро культуры теряет свою сущность, скачкообразно возникают новые формы. При этом элементы объекта могут быть распределены

в нескольких перспективах и подструктурах и они могут быть активизированы лишь в определённых контекстах, оставаясь при этом пассивными в других. Такие незапрограммированные скачки получили название «режимы обострения» или «точки бифуркации». Будущее не выводимо из наличного, т.к. преддетерминирующие модусы многих аттракторов скрыты от наблюдения и их неизбежность актуализируется лишь конститутивно [11]. У Р. Ингардена такие объекты состоят из точек неопределённости (т.е. совокупности несказанного в эстетическом или социокультурном объекте), а их контингентность вызывается сознанием, которое по праву можно назвать самым эмерджентным и конститутивным фактором. В неравновесной термодинамике конститутивный эффект называется синергетическим – система обладает большими признаками, нежели сумма её частей.

Таким образом, философия С.Л. Франка обнаруживает значительный потенциал для диалога с учением Гуссерля. Как и феноменология, он указывает на скрытую духовную природу человека, на единокровность духа вопрошания и служения. Особенно близкими представляются такие его концепты как «живое знание» (жизненный мир) и «динамическая потенция» (конститутивность).

### **Библиографические ссылки**

1. Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. Выпуск 16 (2014). С. 19-32.
2. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Ч. 2 // Логос. 1994. № 5. С. 7-24.
3. Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии. // Логос. 1991. №1. С.12-21.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. : Дом интеллект. книги, 1999. 336 с.
5. Назарова О.А. «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 105-115.
6. Смирнова Н.М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». М.: ИФРАН, 1997. 222 с.
7. Тимощук А.С., Тимощук Е.А. Дискурсивный анализ и социокультурная феноменология как когнитивные инструменты неготиации толерантной установки // «Традиция и толерантность: проблема понимания» : материалы всероссийской научно-практической конференции (25 мая 2012 г.). Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. С. 385–395.
8. Тимощук Е.А. Проблема Другого в феноменологии // Другой. Ближний и Дальний: Материалы международной заочной этико-политологической конференции, 15 октября 2017 г. / Отв. ред. Р.Г. Апресян, Ереван, Издательство Ереванского государственного университета, 2017, 200 с. С. 173-179.
9. Тимощук Е.А. Феноменологическая редукция как фокус философии (сравнительный анализ западной и восточной философии) // Территория новых



возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2014. № 1. С. 100-108.

10. Тимощук Е.А. Категория «жизненный мир» в социогуманитарном познании // «Адам әлемі» (Мир человека). 2014. № 1. С. 131-138.

11. Тимощук Е.А. Конститутивность как ценностно-смысловой выбор // Ценности личности : сб. науч. тр. межд. науч.-практ. семинара «Личность в современном мире: быть или казаться?» международной научной конференции «Дулатовские чтения» (Костанай, 11-12 апреля 2014 г.) / отв. ред. П. Ф. Дик ; науч.-произв. журн. «Наука» ; спец. выпуск. Костанай : КИЭУ, 2014. С. 278-283.

12. Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 181-559.

13. Хаардт А., Цыганков А.С. Присутствие отсутствующего: к вопросу о другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 4. С. 109-123.

### **Духовные основания культуры постсоветского общества в свете социальной философии С.Л. Франка**

*Цыганков А.С., к. филос. н.,  
научный сотрудник Института философии РАН*

В работе рассматриваются духовные основания современного российского общества в свете социальной философии С.Л. Франка. Дается общий абрис социальной мысли философа, а также выделяются специфические черты русской культуры, обозначенные Франком в его философии периода немецкой эмиграции. В завершении, используя главные положения социальной мысли философа, определяются духовные основания постсоветского общества и частично уточняются те проблемы, с которыми оно сталкивается и пути их преодоления.

*Ключевые слова:* духовные основания постсоветского общества, общественное сознание, современная культура, социальная философия С.Л. Франка.

Для современного российского общества, которое в недавнем прошлом пережило смену политической и социальной системы, одним из ключевых вопросов является вопрос культурного самосознания: какие источники у нашей культуры; где те основания культуры, которые позволяют нам проводить границу между нашим социумом и близкими нам в историческом и культурном отношении обществами Восточной и Центральной Европы; в чем неповторимое своеобразие нашей культуры, которое дает возможность говорить о ее значимости и важности для всечеловеческого культурного сообщества? Эти и целый ряд других вопросов возникает тогда, когда речь заходит о культурном самосознании отдельного народа. Сам же этот вопрос неразрывно связан с еще более фундаментальным вопросом об истоках и основаниях самой

отечественной культуры. Однако при обращении к этим вопросам возможно опереться на существующую русскую философскую традицию, представители которой не раз пытались обозначить характерные черты отечественной культуры и выделить ее духовные основания. Как кажется, одна из самых разработанных и философски продуманных точек зрения на социальное бытие русского социума и особенности его духовной культуры была предложена в философии С.Л. Франка периода его вынужденной эмиграции. Далее мы в общих чертах реконструируем позицию Франка по вопросу духовных оснований социума и его культуры, определим характерные черты русской культуры, согласно мысли философа, и, наконец, попытаемся использовать социальную философию Франка для выявления духовных оснований культуры постсоветского общества и ее специфики.

Как известно наиболее полно социально-философская мысль Франка была представлена философом в его книге «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», которая изначально задумывалась как заключительная часть философской трилогии мыслителя, включавшей также такие работы, как «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915 г.) и «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917 г.). Сама социальная философия Франка создавалась во время его немецкой эмиграции и была издана в Париже в начале 1930 г. При этом здесь же, вслед за Г.Е. Аляевым, стоит отметить, что «важными этапами на пути социально-философски исканий Франка стали опубликованные в 1925 году статьи „Религиозные основы общественности“ и „Я и мы“» [2, с. 113]. Во многом сама книга «Духовные основы общества» становится ответом на те вопросы, которые затрагивались в указанных работах Франка середины 1920-х гг. Хотя наряду с этим следует также отметить, что еще в 1916 г. после выхода первой части трилогии – книги «Предмет знания» – в предисловии к работе «Душа человека» Франк отмечал: «Предлагаемая книга, будучи некоторым относительно законченным и самодовлеющим целым, вместе с тем примыкает к предыдущему исследованию автора „Предмет знания“ и может рассматриваться как его продолжение и дополнение <...> Ибо философская психология, будучи, с одной стороны, продолжением и развитием обще-онтологического учения о бытии и знании, с другой стороны, служит теоретической основой и исходной точкой для философского познания *конкретного мира общественно-исторической жизни* человечества <Выделено Франком – А.Ц.> и лишь в учении об этой области бытия находит свое окончательное завершение» [8, с. IV]. Таким образом, можно видеть, что Франк не рассматривает обособленно различные регионы человеческого бытия – познание, психологию и общественную жизнь – но, напротив, мыслит их в неразрывной взаимосвязи. Саму же социальную философию и учение о духовных основаниях общества мыслитель в определенный момент времени и вовсе рассматривал в качестве завершения своей философской системы, о чем наряду с приведенными выше строчками свидетельствует также письмо Франка к Н.А. Бердяеву от 26 мая 1928 г., где философ делился, что его социальная философия: «в известном смысле» «плод всей моей жизни». Однако уже в том

же 1928 г. возможно отметить начало подготовительной работы Франка над трудом, который впоследствии получит название «Непостижимое» и знаменует собой новый этап творчества философа [6].

Ниже будет дан общий абрис социально-философской мысли Франка, но лишь в той степени, в которой эта философия дает возможность выявить и описать наиболее значимые характеристики современной российской культуры и вскрыть ее глубинные духовные основания. Описание всей социально-философской системы Франка здесь представляется неуместным и в целом проблематичным, поскольку заслуживает отдельного рассмотрения. Итак, как же выглядит модель социума по мысли Франка? Согласно философу, любое общество есть «подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек» [7, с. 97]. В целом главная посылка Франка, на которой выстраивается вся его социальная философия, сводится к тому, что социальное бытие есть бытие именно духовное по своей сущности. Кроме того, именно подобная природа социального бытия делает возможным то, что оно дано человеку не как «объективная», «предметная» действительность, но как непосредственная реальность внутри него самого. Наряду с этим, у общества есть некоторые имманентные, онтологические закономерности, которые делают необходимыми и неизбежными фундаментальные способы общественного функционирования. К примеру, к подобным закономерностям относится необходимость наличия какой-либо организации и власти, которые делают возможным осуществление общественной жизни в целом. Однако присущая человеку свобода в то же время может привести к разрушению конкретных форм подобных закономерностей и созданию новых. Сами же закономерности при этом не исчезают, но просто меняют свое проявление.

Важное место в социальной философии Франка занимает также учение о внутренней «соборности» и внешней «общественности», которые создают двойственную целостность общественной жизни. Для нашей темы в первую очередь имеют значение те характеристики, которые дает Франк соборности, т.к. именно она является «внутренним» слоем общества, который хотя и связан неразрывно с общественностью и не может мыслиться без него, напрямую не дан в конкретной предметности и как познавательная модель успешно может использоваться при рассмотрении современности. Итак, какими же характеристиками, по Франку, наделена соборность? Во-первых, соборность есть неразрывное единство Я и Мы – «не как внешний порядок, а как „свободная жизнь“, в которой единство целого и самостоятельность его членов не конкурируют между собой, а органически взаимодействуют» [1, с. 182]; во-вторых, соборное единство Я и Мы создает «жизненное содержание» самой личности, это есть такое содержание, в котором «объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние» [7, с. 114–115]; в-третьих, подобное «жизненное содержание» или отношение любви к объекту вне нас может быть только конкретным и испытываться к определенной семье или определенному народу; в-четвертых, соборность есть особое сверхвременное единство, т.е.

если общественность включает в себя только живых людей, то соборность подразумевает как прошлое – предков, так и будущее – потомков, она включает конкретный социум в его определенном историческом и культурном бытии во сверхвременное единство, выводя его из актуального настоящего во сверхвременное и тем самым давая возможность обращаться к опыту предков, к культурной и религиозной традиции. В этом своем аспекте, соборность целого социума очень близка франковскому пониманию церкви, которое также двойственно и, с одной стороны, включает в себя общину прихожан, живущих здесь и сейчас, с другой, «она посредством определенного вероисповедания охватывает представителей „истинной церкви“, к которым относятся живые, мертвые и еще не рожденные» [10, с. 105]. По преимуществу в этой своей характерной черте соборность позволяет рассматривать духовную культуру конкретного социума, которая транслируется от поколения к поколению и таким образом обладает сверхвременным свойством.

Очертив в первом приближении позицию Франка относительно духовных оснований социума и определив, что культурная традиция того или иного народа укоренена в соборности его общества, скажем несколько слов о том, каким образом философ представлял себе специфические черты русской культуры. Наибольшее место в творческом наследии Франка русская проблематика начинает занимать в период его немецкой эмиграции, который продлился с 1922 по 1937 гг. Именно в это время Франк активно сотрудничает с Русским научным институтом в Берлине и Кантовским обществом, в печатном органе которого в 1926 г. отдельной брошюрой выйдет его доклад «Русское мировоззрение». На начало 1930-х гг. приходятся также частые поездки философа с докладами по Голландии, где интерес к русской мысли и культуре в то время был чрезвычайно высок (в этой связи можно привести характерную строчку из письма Франка к Б.Б. Беккеру от 10 января 1932 г., где философ пишет: «Голландия умиляет меня своим интересом к русской философии» [5]). Для этого периода характерен особый интерес Франка к творчеству русских писателей, таких как И.А. Бунин, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и А.С. Пушкин. Наряду с этим, известны работы Франка, изданные по-немецки и по-голландски, которые были посвящены в целом религиозной составляющей русской культуры [Подробнее см.: 9]. В качестве характерных черт русской культуры и «русского духа» Франк выделяет «трезвый реализм» и «природную мистику». Так в своей статье о Бунине, которая была издана в голландском журнале «Leven en Werken» в 1936 г., философ отмечает: «Реализм русской литературы есть нечто большее, чем просто чисто художественное направление, он отвечает глубоким религиозно-этическим потребностям русского духа и характерен для русского национального характера. Несмотря на всю склонность к мистике, мечтательности и фантазии, русский дух в то же время отличается примечательной трезвостью в познании действительности и страстным стремлением отбросить все неистинное и конвенциональное, все скрывающее реальность и схватить нагую правду (naakte waarheid)» [11, р. 393]. Вместе с тем, реализм и мистика дополняются у Франка еще одной замечательной чертой русской культуры, а именно неравнодушием к

человеческому страданию и к страданию всего мира в целом. Так, в одном из своих немецкоязычных докладов конца 1920 – начала 1930-х гг. философ, говоря о смысле страдания в русской литературе, отмечает, что: «у русского есть дар к страданию (не у всех есть дар – не учитывая чисто психологического и внешнего страдания, здесь должно наличествовать особое дарование, душевная чувствительность для того, чтобы схватить в этой жизни имманентный элемент страдания!), но также и дар в страдании – страдание как путь к духовному обогащению и углублению» [9, с. 107].

Вместе с тем подобные характерные черты русской культуры, которые отмечает Франк, следует мыслить также во сверхвременном соборном единстве, т.к. они транслируются механизмами культуры от поколения к поколению и тем самым задают целостность общественного самосознания. Однако возможно ли применить предлагаемое Франком описание духовных оснований социума к постсоветскому обществу? В целом здесь сразу возникает определенная трудность, которая сводится к тому, что анализ Франка, как кажется, преимущественно обращен к дореволюционному российскому социуму. Разумеется, в 1930-е гг. философ также пытается указать на определенную сверхвременную связь царской и советской России, которая становится возможной посредством творчества Пушкина, высоко ценимого советской молодежью [См.: 12]. Здесь же Франк стремится показать силу и непоколебимость русского религиозного духа, который несмотря на атеистическую пропаганду все же продолжает существовать в России 1930-х гг. Хотя вместе с тем стоит отметить и, как кажется, справедливую критику идей Франка, которую можно найти в голландской прессе того времени, где указывалось на то, что «стоит обратить внимание, что не учитываются события современной истории. Когда мы читаем в наблюдениях д-ра Семена Франка о том, как сильно церковная мысль властвует над русской жизнью, то мы можем вспомнить, как русская литература последних лет <...> показала нам распад церкви и отвращение молодежи от всякого богослужения» [13, р. 1].

Возвращаясь к современности разумеется следует признать, что постсоветское общество отличается от общества советского 1920–1930-х гг. и общества дореволюционного, в котором Франк прожил большую половину жизни. Современный социум, описание которого, впрочем, также возможно в категориях социальной философии Франка, претендует на сосуществование в рамках одного государственного образования множества культур. При этом здесь идет речь не только о национальных культурах, которые присущи той или иной языковой, этнической и религиозной группе, но также о попытках конструирования различных субкультур и локальных сообществ в рамках одной большой культурной традиции. Так, французский исследователь П. Нора, анализируя процесс возникновения разнообразных форм памяти меньшинств, отмечает процесс «демократизации», подразумевая под ним «мощное движение освобождения и эмансипации народов, этносов, групп и даже отдельных личностей в современном мире. Речь идет о быстром возникновении разнообразных форм памяти меньшинств, для которых отвоение собственного прошлого является необходимой составляющей

утверждения собственной идентичности» [3]. Отсюда в рамках одной национальной культуры начинает существовать множество других локальных культур, отдельных сообществ (языковых, этнических, профессиональных и пр.). Для них в свою очередь также возможно говорить о наличии внутренней соборности и внешней общности. Так, к примеру, религиозное сообщество может существовать в рамках более широкой культуры, доминирующей в которой является другая конфессия. Таким образом, здесь возникает своего рода двойственность: с одной стороны, на макроуровне – посредством обучения в школе, университете, дальнейшего процесса социализации в трудовой жизни – могут транслироваться одни культурные ценности; тогда как на локальном уровне, возможно доминирование другой культурной традиции с присущим ей уникальным сверхвременным единством прошлого – настоящего – будущего. Отсюда может возникнуть некоторая несогласованность между макроуровнем с его специфическим культурным наследием и локальным уровнем культуры отдельного сообщества. Хотя при этом сама структура общественного организма продолжая, придерживаясь мысли Франка, вполне может мыслиться как двуединство соборности и общности. Дополнительно при этом стоит оговориться, что возможные противоречия могут также нейтрализоваться общей укорененностью всех членов общества в последней реальности, иными словами, в бытии. Кроме того, важным регулятором во взаимоотношении локальных культур и господствующего в нашей стране культурного наследия является «общественность». Так, если соборность связывается философом с «внутренней моралью», то общественность именно с внешним «законом», который, однако, не должен стремиться к подавлению локальных культурных традиций, что также обеспечивается общим истоком социального бытия общества.

Говоря же о характерных чертах русской культуры, которые были отмечены Франком, то здесь наряду с уже упомянутой сложностью согласования локальных культур с господствующей в России культурой, возникает также трудность, во времена Франка не столь актуальная. Речь идет о кризисе экспертного сообщества в России. Так, после исчезновения советской политической идеологии в целом критерии научного и в первую очередь гуманитарного знания стали довольно размытыми, а вместе с этим стали размытыми и критерии экспертного сообщества. Все это в целом породило кризис интеллектуальных элит в современной России, которые, в первую очередь, и должны мыслиться как носители сверхвременного культурного наследия. «Анализируя место, занимаемое интеллектуальной элитой в современном российском обществе, следует отметить очевидность полной утраты ею воздействия на национальное самосознание. Роль духовного лидера оказалась утраченной вместе с разгосударствлением экономической поддержки творческих союзов и других организаций. Место „духовного учителя“ нации и основного средства культурного воздействия заняли СМИ и „информационная элита“ их представляющая» [4].

Таким образом, в завершении можно отметить, что обращение к творческому наследию Франка при рассмотрении духовных оснований

российского постсоветского общества, является достаточно продуктивным и позволяет вскрыть существующие на современном этапе общественного развития противоречия российского общества, а также дает возможность сформулировать общие теоретические рекомендации по их урегулированию.

### Библиографические ссылки

1. Аляев Г.Е., Цыганков А.С. Семен Франк: жизнь и учение // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. №2. С. 172–191.
2. Аляев Г.С. Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 С.
3. Нора П. Всемирное торжество памяти [Электронный ресурс] [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://polit.ru/article/2004/03/24/polit\\_studies/#\\_ftn3](http://polit.ru/article/2004/03/24/polit_studies/#_ftn3)(дата обращения: 3.09.2019)
4. Понеделков А, Старостин А. Современные российские элиты [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (дата обращения: 10.09.2019)
5. С.Л. Франк Б. Беккеру 10.1.1932 // Bruno Bekker, International Institute of Social History (Amsterdam)
6. Франк С. Л. <Размышления. Первая философия>. Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 39–134.
7. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. 316 С.
8. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917. 252 С.
9. Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 С.
10. Штаммер Д. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии Семена Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // Соловьевские исследования. 2018. №1. С. 103–121.
11. Frank S. Boenin / Vert. C.J. Engbertsen // Leven en Werken. 1936. No. 9. P. 393–400.
12. Frank S.L. Die sowjetrussische Jugend und Puschkin // Hochland. Kempten und München, Oktober 1935. März 1936. Jahrg. 33. Bd. 1. S. 473–476.
13. Letterkundige kroniek // Nieuwe Apeldoornsche courant. 1935. Maart 9.

## Онтология сознания С.Л. Франка

*Чернусь В.К., магистр философии  
Национальный Исследовательский  
Университет – Высшая Школа Экономики*

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена возрастающим интересом к философии С.Л. Франка, а также дискуссией о вокруг «философии сознания». В статье предлагается взгляд на философию С.Л. Франка как на последовательный путь онтологизации сознания. На основании работ В.С. Соловьёва, В.Ф. Эрн и С.Н. Трубецкого выдвигается гипотеза о том, что христианский Логос подвержен критике с рациональных позиций. Но как только ценность Логоса девальвируется в сознании, хаос получает возможность для актуализации сначала в сознании, а затем и в эмпирической действительности. Хаос приобретает рациональные формы и становится фактом действительности. На основании философии С.Л. Франка показывается возможность начала обратного процесса: онтологизация как индивидуального сознания, так и эмпирической действительности, которые представляют из себя антиномию. Конечной целью онтологизации является включение антиномии «сознание и эмпирическая действительность» в антиномию «бытие и Бог». Для достижения этой цели С.Л. Франк доказывает металогическое единство антиномии «трансцендентное и имманентное». Бог является одновременно трансцендентным и имманентным сознанию. Для того, чтобы встретить Бога внутри сознания, необходимо изменить структуру интенционального акта, сделать предметом интенциональности само сознание. Методологией исследования является критический и герменевтический подходы. Так онтологию С.Л. Франка предлагается рассмотреть в антиномистической форме её постижения: в антиномию «бытие и Бог» включаются антиномии «сознание и культура». Делается вывод о том, что онтологизация сознания в рамках философии С.Л. Франка является частью его глобальной онтологической системы. Материалы статьи могут быть полезными в современных исследованиях в области истории русской религиозной философии, онтологии и философии сознания.

*Ключевые слова:* Логос, рации, хаос, «антиномистический монодуализм», «трансцендентное и имманентное», «бытие и Бог», «сознание и культура» С.Л. Франк, онтология сознания.

Для введения в проблематики онтологии сознания С.Л. Франка необходимо понять проблему, которую пытается разрешить философ. В истории философии она получила название «кризис культуры». Русская религиозная философия начинает осмысливать эту проблему ещё до того, как она стала одним из предметов экзистенциальной парадигмы. Частным случаем «кризиса культуры», а, по нашему мнению, и её источником, является проблема кризиса сознания, понимаемым как нигилизм и девальвация традиционных



ценностей. Сознание деконструировало христианские ценности, провозгласив при этом примат ценностей рационалистических. Русская литература второй половины и конца XIX века в значительной степени посвящена этой проблеме. Квинтэссенцией этого явления становится тип «русского революционного интеллигента».

На основании работ В.С. Соловьёва (Чтения о Богочеловечестве См.: [7]), С.Н. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории См.: [8]), а также цикла статей В.Ф. Эрнэ (На пути к логизму См.: [14]) выдвинем гипотезу исследования о причинах кризиса христианских ценностей.

Существует античное и христианское понимание Логоса. На протяжении средневековой и новоевропейской философии остаётся открытым вопрос о возможности постижения христианского Логоса с точки зрения рацио, но при этом очевидна критика христианского Логоса с рационалистических позиций в истории философии.

Христианскому Логосу невозможно дать конечное определение в привычных категориях. Но необходимо дать рабочее определение, под которым мы будем понимать Логос в настоящем исследовании.

*Логос – учение Иисуса Христа, которое выражено в Евангелии и институализировано в церкви (в широком смысле), а также сам Иисус Христос.*

Хаос не может напрямую противостоять Логосу (как в античном, так и в новозаветном понимании), т.к. Логос «есть», а хаоса «нет» в онтологическом смысле. Хаос прибегает к помощи рацио для актуализации сначала в сознании, а в затем и в эмпирической действительности. Логос низвергается под давлением рациональной критики, на его место становится рацио, который становится удобным «спарринг партнёром» для хаоса. Хаос приобретает рациональное обоснование и принимает рациональную форму. Хаос не способен к онтологизации, к существованию «есть», но он становится фактом действительности.

XX век, в котором создавалась философия С.Л. Франка, был богат на войны и революции, которые могут быть проинтерпретированы, как актуализовавшийся хаос, трещина в бытии, которая стремилась поглотить само бытие. Источником хаоса являлся рационализм. Но если в западной традиции рациональность являлась инструментом сначала для постижения Логоса (в античном и христианском его понимании), а потом для решения практических задач, то на русской почве, рациональность приобретает квазирелигиозные черты. Научные и политические идеи воспринимаются на веру и становятся предметом культа. Результатом деонтологизации сознания становится рационализированный хаос, который был сначала имманентным сознанию русской революционной интеллигенции, а затем стал трансцендентным, актуализировав себя в революции 1917 года.

Русская религиозная философия в лице авторов «Вех» констатировала процесс деонтологизации сознания русской революционной интеллигенции, предвидела последствия этого процесса. После катастрофы 1917 года перед ней встал вопрос о позитивном выходе из сложившийся

ситуации. Одной из причин хаоса внешней действительности стал имманентный хаос в сознании. В связи с этим перед русской религиозной философией ставится задача найти путь к началу обратного процесса - «пути к логизму». В настоящем исследовании кратко рассмотрим путь онтологизации сознания, предлагаемый С.Л. Франком.

### **Принцип антиномистического монодуализма как путь онтологизации сознания.**

Онтологию сознания С.Л. Франка предлагается рассмотреть в антиномистической форме её постижения. Антиномия в контексте его философии – это не противоречие, или два противоречащих друг другу суждения, которые можно логически доказать, но два начала, которые несмотря на свою противоположность стремятся стать единым металогическим целым. Любая значимая категория в философии С.Л. Франка антиномистична. Центральной антиномией является «бытие и Бог». Все остальные антиномии в неё включаются. Онтологическая система С.Л. Франка развёртывается как процесс включения многочисленных антиномий в антиномию «бытие и Бог». Настоящее исследование будет сосредоточено на антиномии «сознание и культура», которая разворачивается в антиномии «имманентное и трансцендентное». За скобками оставим антиномии «свобода и зло», «время и бытие», «Бог и божество» и ряд других. Все эти антиномии включаются в высшую антиномию и представляют из себя онтологическую систему С.Л. Франка.

Процесс включения антиномии «сознание и культура» в антиномию «бытие и Бог» происходит параллельно. С одной стороны сознание образует антиномию с Богом, и оно должно встретить Бога в себе, с другой, - культура является частью бытия. Процесс деонтологизации сознания и кризис культуры происходит тогда, когда сознание отказывается от Бога, а культура от своего метафизического начала: культура и сознание пытаются обосновать себя исходя из своих собственных сил и руководствуются рацией. По мере онтологизации сознание и культура будут обогащать друг друга. Так с одной стороны, сознание является творцом культуры, с другой, - сознание не мыслимо вне культуры это – взаимный процесс на пути к антиномии «бытие и Бог». При этом под онтологизацией культуры в философии С.Л. Франка можно понимать процесс её *восцерковления*.

Антиномия «трансцендентное и имманентное» необходима для того, чтобы индивидуальное сознание открыло трансцендентного Бога внутри себя.

### **Погружение сознания в бытие**

Чтобы показать металогическое единство имманентного и трансцендентного, С.Л. Франк начинает с погружения сознания в бытие. Роль имманентного играет сознание, а трансцендентного – бытие: «Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее, как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе расширяться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознаёт, познаёт) противостоящее ему бытие

*непосредственно...»* [9, с. 35]. П.П. Гайденко отмечает, что С.Л. Франк вносит существенный корректив в идеалистическую концепцию тождества мышления и бытия: он отождествляет бытие *не с мышлением*, не с логосом, а *с сознанием, понятым как непосредственное созерцание*. Бытие, по С.Л. Франку, мы открываем путём погружения в глубины нашего Я с целью непосредственного созерцания того, что обнаруживается в этих глубинах. Сознание – это созерцание, интуиция, прямое видение реальности, прямое её *переживание*. Сознание, подчёркивает философ, есть *живое знание*, знание-переживание, знание-бытие, *знание-жизнь* [3, с. 109].

Мы не согласны с П.П. Гайденко в том, что С.Л. Франк отождествлял сознание и бытие, это предполагало бы их равнозначность и равноценность. Философ не отождествляет сознание и бытие, а погружает сознание в бытие, чтобы бытие обрело смысл, своё самосознание, и стало возможно его познание во всей полноте. При сохранении субъект-объектного дуализма между субъектом и объектом познания остаётся граница и, следовательно, познание объекта не может быть полным.

С.Л. Франк отвергает учение Канта о недоступности для познания вещей-в-себе. Познание вещей-в-себе возможно потому, что сознание отождествляется с бытием и снимается преграда, преодолевается субъект-объектный дуализм. В этом упрекает его Н.А. Бердяев См.: [2], т.к. сознание объемлет бесконечное бытие посредством понятия.

С.Л. Франк хочет показать, что непостижимое всё-таки постижимо. По мнению Н.А. Бердяева, С.Л. Франк хочет преодолеть рационалистическую философию средствами самой рационалистической философии: преодолеть познание через понятие познанием через понятие, расширяя границы рациональности, за счёт придания понятиям многосмысленности и антиномистичности.

Философ стремится выйти за границы категориального мышления и перейти непосредственно к антиномии «бытие-Бог», а не идее или категории «бытие-Бог». Н.А. Бердяев ставит под сомнение подобную возможность. Как мы увидим далее, сам принцип «антиномистического монодуализма» — это сверхрациональная методология преодоления традиционного категориального мышления.

Согласно С.Л. Франку понятия, посредством которых будет познаваться бытие, - антиномистичны. Это означает, что они содержат в себе имманентные противоречия, но познающий должен мыслить их в металогическом единстве.

С.Л. Франк характеризует антиномистическое познание как *«непреодолимое, ничем более не преодолеваемое витание между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в нескazanном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними»* [11, с. 177].

Философ объяснял принцип «антиномистического монодуализма» как единство и множественность Духа и тела, жизни и смерти, вечности и смерти [11, с. 182]. Эти категории логически раздельные пронизывают друг друга,

внутренне слиты друг с другом – «...одно не есть другое и вместе с тем, и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [11, с. 182].

Впервые идея погружения сознания в бытие появляется у С.Л. Франка в работе «Предмет знания» См.: [12], где он ставит перед собой задачу показать и доказать иллюзорность известной со времён Декарта оппозиции «бытие-сознание».

Объединение сознания и бытия, как отмечает П.П. Гайденко [3, с. 114], необходимо С.Л. Франку для расширения границ сознания, до «всеобъемлющего» бытия, а, следовательно, до абсолютного бытия для того, чтобы человеческое «Я» стало «Я» божественным. Но философ не предлагает обожествление человеческого сознания, а стремится представить человека, носителя сознания, соработником Бога в деле творческого преобразования бытия и воспрепятствования актуализации небытия.

П.П. Гайденко [4, с. 249] характеризует исходный принцип философии С.Л. Франка как убеждение в примате бытия по отношению к знанию и сознанию и металогичности бытия и в непосредственной открытости его сознанию. Вторит исследовательнице и Петер Элен [13, с. 455], отмечая, что С.Л. Франк не мыслит субъекта познания как противостоящего бытию. Субъект познания – это конкретизация всеединого бытия, он всегда есть само бытие, его часть, но как часть он есть картина целого.

Причину примата бытия над сознанием можно видеть в том, что, по мнению С.Л. Франка, человек прежде *есть*, чем он *сознаёт* себя.

### **Феноменология и антиномический монодуализм**

С.Л. Франк мыслит процесс познания (в данном случае бытия) как процесс интенциональности, т.е. направленности сознания на нечто другое и здесь у него много общего с Гуссерлем, который видит в интенциональности главную характеристику «чистого сознания». Для достижения «чистого сознания» Гуссерль настаивает на феноменологической редукции, задача которой – вынесение за скобки эмпирического мира, как внешнего сознанию. Гуссерль признаёт, что в человеческом сознании есть два слоя: эмпирический и психологический. От психологического слоя, который является индивидуальным «Я» нужно избавиться. Также от «психологического Я» сознания хочет избавиться и С.Л. Франк, но уже другим способом – путём погружения «Я» в бытие.

С.Л. Франк погружает сознание в бытие. И может сложиться впечатление, что он также отказывается от «психологического Я» для достижения чистого познания. Но согласно принципу «антиномистического монодуализма» сознание, погружённое в бытие, сохраняет и не сохраняет свою субъектность. Сознание в философии С.Л. Франка – ни объект, ни субъект. В пользу сохранения сознанием своей субъектности может послужить исследование Г.Е. Аляева [1, с. 199], который указывает на разницу в понимании «интенциональности» у Гуссерля и С.Л. Франка. Если Гуссерль рассматривает интенциональность только с точки зрения направленности сознания на определённый предмет, то С.Л. Франк направляет

интенциональность ещё и на своего носителя, т.е. предметом рассмотрения становится ещё и духовная жизнь. Духовная жизнь всегда субъектна. Но личная духовная жизнь, согласно мысли С.Л. Франка, должна происходить в церкви, быть частью соборной духовной жизни других людей. Поэтому она лична и не лична.

Сознание, согласно С.Л. Франку, избавившись от своего «психологического Я» непостижимым образом приобретает себя, самосознаёт себя в бытии. Следовательно, продолжая мысль философа, можно прийти к выводу, о том, что сознание не сводится к «психологическому Я», что это «психологическое Я», — это фасад сознания, убрав который сознание получает онтологические основания. Эта мысль роднит его с экзистенциальной философией Н.А. Бердяева, в которой за фасадом «психологического Я» находится экзистенция человека, которую необходимо актуализировать. И в этом мы видим важнейшее сходство их философских учений.

Интенциональность, направленная не на мир объектов, становится источником прорыва в идеальное бытие. Сознанию доступно идеальное бытие, которое познаётся рационально, но при этом само понимание рациональности понимается шире. Такое расширение границ рациональности мы называем *эволюцией сознания*.

Источником познания идеального бытия, по С.Л. Франку, является сам познающий субъект, который направляет свой умственный взор от эмпирической действительности внутрь себя. Подчеркнем, что здесь «я сам» в сознании представляется не как объект, а как субъект, как самость – это ключ и к субъектности в философии С.Л. Франка, и к идеальному бытию: «Не “объект” – не то, что предстоит нашей мысли, – а, напротив, сам “субъект”, в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности» [1, с. 32] .... «“Субъект” как формальный носитель и исходная точка умственного взора помещается *внутри* субъекта как носителя непосредственно раскрывающейся себе жизни, но не совпадает с последним, не покрывает его сполна; последний есть вообще не точка, а некая сфера [1, с. 38].

Именно в нашем «я», согласно философу, нам открывается Бог и идеальное бытие. Эта мысль коррелируется с последующей идеей панентеизма С.Л. Франка. Если всё находится в Боге, то и «я сам» нахожусь в Боге, следовательно, я могу познавать Бога из самого себя, направляя свой умственный взор на себя.

Направленность сознания на самого себя с последующим поиском внутри себя Бога тождественна в философии С.Л. Франка духовной жизни. Такую форму познания он считал идеальной.

Следуя за мыслью философа, можно предположить, что если «я сам» в своём сознании предстаю в качестве субъекта, то и Бог, частью которого «Я» являюсь, согласно идее панентеизма, тоже будет представляться в сознании в качестве субъекта. Следовательно, познание идеального бытия и Бога предстаёт как субъект-субъектный диалог или субъект-субъектные отношения, которые происходят между мной и Богом в моём сознании. И Бог в этом общении будет «Ты». Важно, что, согласно С.Л. Франку, это «Ты» не будет для меня другим

субъектом, поскольку другой субъект трансцендентен моему сознанию, а Бог, в соответствии с принципом «антиномистического монодуализма», не только трансцендентен, но и имманентен сознанию. *Тем самым С.Л. Франк утверждает, что трансцендентное является и не является имманентным.*

Общение между «Я» и «Ты» ведёт к новой реальности, которую мы привыкли обозначать словом «Мы». Эту реальность субъект-субъектных отношений С.Л. Франк хочет ввести в эмпирическую действительность, которую он считает вторичной по сравнению с духовной. Идею первичности духовной реальности И.М. Невелова объясняет следующим образом: «Сопоставляя материальную и духовную реальность, С.Л. Франк “первичной” считает духовную. Однако оценка духовной реальности как “первичной” трактуется С.Л. Франком не как порождаемость материального духовным, а как приоритетность для человека его внутреннего духовного мира в сравнении с эмпирическим материальным бытием» [6, с. 159].

Как было сказано выше, духовная жизнь сознания, погружённого в бытие, и встретившее Бога, является личной и не личной. Она происходит с одной стороны, в сознании, с другой, - в церкви. И Бог раскрывается в сознании как «Ты». Отношения «Я» и «ты» С.Л. Франк называет «Мы». Это «Мы» С.Л. Франк экстраполирует на социальную реальность.

### **Онтология культуры**

Обратимся теперь ко второй составляющей антиномии «сознание и культура». «Кризис культуры начала XX века» – одна из причин, побудивших С.Л. Франка приступить к созданию собственной онтологической системы как альтернативы бездуховному состоянию общества. Его онтология – это философское преодоление кризиса культуры, поиск её новых оснований. Сама культура становится одной из граней онтологии.

\*\*\*

С.Л. Франк приходит к стойкому убеждению, что человеческое существование может быть только в культуре, за её пределами – хаос, анархия, небытие. А раз так, то культуру нужно спасать и защищать.

Культура, по мнению С.Л. Франка, имманентна и трансцендентна личности. Культура составляет содержание личности, но и задача личности – творить культуру. Так категория культуры связана в философии С.Л. Франка с категорией личности, а через личность культура составляет антиномию с сознанием. Борьба за культуру становится для С.Л. Франка – борьбой за человека.

Необходимость онтологизации обоих начал антиномии «сознание и культура» заключается в том, что погружённое в бытие сознание и погружённая в бытие культура, как совокупность этических и эстетических ценностей, взаимодополняют друг друга. Сознание, встречаясь с культурой внутри бытия, преображается, воспринимает этику и эстетику культуры. Культура также преображается в бытии, обретая самосознание, которое передаёт ей сознание, воспринявшее ценности культуры.

Здесь мы подошли к проблеме личности, которую в философии С.Л. Франка следует понимать, как модус человеческого существования, где

человеческое и культурное едины. Личность есть погружённое в бытие и культуру сознание, которое становится сотворцом, готовым вместе с Богом строить бытие и не дать потенциальному небытию стать актуальным. С этим связано неверие С.Л. Франка в секуляризованную культуру, чью неизбежную гибель он предвидит, потому что она строится исключительно силами сознания и потому есть не что иное, как иллюзия сознания.

После революции, осмысливая уже в эмиграции произошедшие события, С.Л. Франк пишет работу «Крушение кумиров» См.: [10]. В ней, помимо крушения кумиров революции и политики он говорит и о крушении кумира культуры. «Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”: в обилии школ, во всеобщей грамотности, ... в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте...» [10, с. 210]. То есть восхищались европейской культурой [1, 10, с. 221].

Причину краха европейской культуры С.Л. Франк видит в том, что она отказывается погружаться в бытие как своё трансцендентное основание, предпочитая самостоятельный путь, укоренённый исключительно в сознании. Секуляризация, воспетая в Новое время, для С.Л. Франка есть отчуждение, отторжение культуры и человеческого сознания от бытия и космоса. Сознанию присущи антиномии, которые, переходя в культуру, разрушают и сознание, и саму культуру. В такой культуре С.Л. Франк не видит смысла и предлагает распрощаться с верой в культуру [5, с. 65]. Но, подчеркнём, распрощаться именно с верой в культуру как иллюзию сознания.

Альтернатива иллюзии сознания – изменение структуры интенционального акта. Человек должен обратить свой взор внутрь себя, к имманентно присутствующему в нём Богу, и в Нём обрести смысл жизни. Так мысль С.Л. Франка от идеи культуры переходит к идее онтологии культуры, основания которой он находит в Боге (отсюда панентеизм), и к идее создать целостную онтологическую систему, в которую культура войдёт с обновлённым онтологическим статусом.

Краеугольный камень философии С.Л. Франка – это антиномия «сознание (человек) и культура»: человек немислим без культуры. Онтологическая система С.Л. Франка циклична, она начинается с этой антиномией, и ей же заканчивается, вводя исследователя в бесконечный герменевтический круг.

### **Примечания:**

1. «Кумир “революции” и кумир “политики вообще” рухнули в нашей душе преимущественно под впечатлением опыта русской революции. Но есть еще другой кумир, в каком-то смысле родственный им и с ними связанный, который тоже потерпел крушение или по крайней мере пошатнулся под влиянием, главным образом, иного опыта – опыта, так сказать, всеевропейского – под впечатлением мировой войны и послевоенного Духовно-общественного состояния мира. Этот кумир мы назовём несколько неопределенным именем «кумира культуры». (Франк С.Л. Крушение кумиров. М., 2010. С. 221.)

## Библиографические ссылки

1. Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Философия России первой половины XX века. Семён Людвигович Франк. М., 2012.
2. Бердяев Н.А. О книге С.Л. Франка «Непостижимое». Путь, Париж, 1939.
3. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Философия России первой половины XX века. Семён Людвигович Франк. М., 2012.
4. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семён Людвигович Франк. М., 2012.
5. Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001.
6. Ермичев А.А. С.Л. Франк – философ русского мировоззрения. Философия России первой половины XX века. Семён Людвигович Франк. Под ред. Поруса В.Н. М., 2012.
7. Невелова И.М. Философия культуры С.Л. Франка. СПб., 2007. С. 159.
8. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 2000
9. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1994.
10. Франк С.Л. Введение в философию. Пг., 1922.
11. Франк С.Л. Крушение кумиров. М., 2010.
12. Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007.
13. Франк С.Л. Предмет знания. М., 2001.
14. Элен П. Николай Кузанский и Семён Франк. Философия России первой половины XX века. Семён Людвигович Франк. М., 2012.
15. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // На пути к логизму. М., 1991.

## Темпоральности сошлись: революция, изгнание, диаспора

*Ярская-Смирнова В.Н.,  
доктор философских наук, профессор  
СГТУ имени Гагарина Ю.А.  
Ковалев М.В.,  
кандидат исторических наук,  
доцент, старший научный сотрудник  
ИВИ РАН и Архива РАН*

В статье показано пересечение временных потоков в судьбе С.Л. Франка, связанных с революцией, изгнанием и формированием русской интеллектуальной диаспоры. Характерной чертой времени стала взрывоопасная нестабильность, несправедливые жертвы замедлили темпоральности, отбрасывая привычные политические режимы в прошлое. Изгнание из России - факт экзистенциальной трагедии и биографии не только С.Л. Франка, но и других ярких представителей русской интеллигенции, создавших уникальный исторический феномен - интеллектуальное эмигрантское сообщество в Европе.



*Ключевые слова:* темпоральность, память, время, революция, эмиграция, интеллектуалы, диаспора, С.Л. Франк

Концептуализировать время и память вслед за авторитетами [5; 7; 11; 12] сложно даже экспертам, но прошлое как основа новых практик коммеморации и организации символического пространства выступает объектом творческого внимания российских ученых [1, с. 5–18]. Отталкиваясь от социокультурного многообразия и нелинейности темпоральности, мы приобретаем возможность интерпретации прошлых исторических событий. Исторической функцией реального времени выступает конструирование конфликтов и через них – социальных, культурных и личностных изменений. Время соединяет судьбы гениальных мыслителей и время великих потрясений, новыми чертами темпоральности становятся иррациональность, деконструкция, размывание норм, амбивалентность ценностей, неопределённость развития, симулятивность, театрализация.

К сценарию турбулентной темпоральности привели механизмы формирования сфокусированной неудовлетворённости реализующих протестное движение определённых групп и ответных мер властных структур. Так, Первая мировая война положила начало катастрофам века, изменила мир, разорвала существующие социальные и политические порядки, ввергла человеческую цивилизацию в суровый кризис, жестокость и ненависть, которыми окрашено время всего XX века. Социальные встряски, несправедливость, неблагополучие, огромное число ненужных жертв замедляют темпоральности общества, отбрасывая привычные политические режимы в прошлое.

Темпоральность недовольства российским самодержавием как любой конфликт между ресурсами и притязаниями, достигла апогея: февральское время 1917 г., сместив самодержавие, устремилось к созданию либеральной республики, однако время Октября, породив фантом революции, спровоцировало государственный переворот, свержение Временного правительства [13]. Революция предстала сжатым как пружина временем, сплетённым воедино трагическим пучком отдельных деструктивных темпоральностей, не только враждебных друг другу, но прямо стремящихся друг друга уничтожить.

Последние десятилетия и переход из одного века в другой сопровождался изменением наших представлений: бурная радость от великой революции постепенно перешла к отрицанию позитива и признанию её чудовищности и кошмара для страны и народа [17]. Первая мировая война, революция и последовавшая за ней братоубийственная гражданская война подорвали веру в прогресс, заставили думать о кризисе цивилизации, привели интеллектуалов к переоценке традиционных ценностей, побудили перейти к *проклятым* вопросам об отношениях России и Запада, народа и интеллигенции, власти и общества [3].

И вот холодная осень 1922 г.: немецкие корабли *Пруссия* и *Обербургомистр Хакен* вышли из питерской гавани. По решению

правительства из советской России выслана большая группа видных ученых, писателей, философов, где Н.А. Бердяев и еще двести человек составляли русскую интеллектуальную элиту нации, негодную большевистскому режиму. *Философский пароход* - говорили русские, *корабль дураков XX века* – острили немцы. Вместе с женой и тремя детьми изгнан из России и Семён Людвигович Франк.

Среди пассажиров парохода *Обербургомистр Хакен* Семен Людвигович Франк выделяется крупной рослой фигурой, его характеризовали спокойные, медлительные движения, высокий лоб мыслителя. Близорукие глаза светились добротой, говорит он негромко, не спеша, располагая к откровенному разговору. Струве и все, кто знал Семёна Людвиговича, вспоминали особые лучистые глаза, из которых лился свет, мудрость, радость и теплота. Он действительно был неговорлив, нешутлив, с тихим голосом, в разговоре улыбался большими выпуклыми глазами.

А до отъезда, летом 1917 г. Франк содействовал открытию историко-филологического факультета Саратовского университета. Исполняя обязанности декана, он ездил за 70 км в село, где квартировала его семья и в 1920 г. родился его сын Василий [10]. Условия жизни в годы Гражданской войны были нелёгкими, поэтому осенью 1921 г. он возвращается в Москву для работы в Вольной академии духовной культуры. Известно, что Франк безжалостно критиковал марксистскую философию и социологию, их беспомощность и ненаучность. По его мнению, эти толстые тома на самом деле *рождали мышь* [19].

Не повезло и социализму, и ему был поставлен неутешительный диагноз. Франк полагал, что социализм *не может привести ни к чему иному, кроме разнузданного самодурства деспотической власти и оцепелой пассивности или звериного бунта подданных*. Франк чувствовал *раздражение от скороспелых категорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества* [19].

Культура конструировала и наполняла разнообразными смыслами новейшие формы социального времени, как актуального, так и мемориального характера. Разумеется, уход в эмиграцию - известный факт биографии не только Франка, но и многих других ярких представителей русской интеллигенции, которые затем создали интеллектуальное эмигрантское сообщество в Европе. Изгнание из России стало характерной чертой времени, экзистенциальной трагедией, а в результате эмиграции родился уникальный исторический феномен – зарубежная Россия, постреволюционная эмиграция, время которой оказалось отмерено периодом между двумя мировыми войнами.

Ученые стали свидетелями колоссальных социальных, политических, экономических и культурных сдвигов. На их глазах рушился прежний мир, изменялись общественные отношения, возникала новая иерархия ценностей, создавались новые идеологические конструкты. Переживаемые потрясения отразились не только на личных судьбах интеллектуалов, которым пришлось резко перестраивать жизненные программы, но и на их научном творчестве [4].

Представить то время, темпоральность революции, о юбилее которой у нас так много говорили два года назад, как раз и помогает память о русской эмигрантской диаспоре 1920–1930-х гг. Время в отношении к историческим событиям обеспечивает для современных групп людей не только вертикальную поколенческую связь, но и связь политическую, эмоциональную. В числе многих биографий этого уникального сообщества наблюдается пересечение исторического темпорализма, детерминированного событийным массивом, с вполне конкретным событием – революцией, взбудоражившей российское общество и перевернувшей устоявшуюся систему социальных координат [16].

Зарубежная Россия породила особую инфраструктуру, интеллектуальную культуру, пребывание на чужбине казалось временным, пока не превратилось в бесконечное ожидание возвращения. Русская эмиграция была порождена водоворотом исторических потрясений, эмигрантская идентичность представляла изменчивую, динамическую систему, выстроенную из реальных и придуманных образов, а ускорение истории заставляло ощутить неизбежность нарушения равновесия. Для русской диаспоры преемственность заключалась в ориентации на коды дореволюционной культуры, новации были переосмыслением исторического пути России, воздействием Первой мировой войны, революции, войны, изгнания. Представления о времени приобрели катастрофический, эсхатологический характер, революция 1917 г. осознавалась как явление, чуждое русскому духу.

Эмигрантские исследователи ставили под сомнение тезис о неизбежности революции, мотивируя его бурным экономическим и культурным развитием на рубеже веков, возможностью преодоления общественно-политических противоречий эволюционным путем. Для эмигрантов *порвалась связь времен*; на первый план выходила парадигматическая роль революции и поиск ее истоков. Многие остро критиковали самодержавие, которое препятствовало реформированию социально-политической системы и лишало интеллигенцию свободы слова. Идеализация прошлого, таким образом, не означала примирения с дореволюционным политическим строем.

С другой стороны, не менее распространённым был тезис о моральной ответственности самой интеллигенции. Отношение эмигрантов к недавнему прошлому было неоднозначным, что объяснимо тяжестью воспоминаний о потерянной родине и трагических событиях, воспоминания травмировали душу. Кроме того, было сильным и желание понять корни исторической катастрофы [2].

Одновременно эмигрантская среда стала благодатной почвой для своеобразного представления о темпоральности революции, зарождения и развития разнообразных политических мифов, базой которых почти всегда становились российская история и состояние политической культуры русской диаспоры. В ней пытались найти ответы на злободневные вопросы, желая обосновать особую эмигрантскую идентичность и попытаться сконструировать идеальное прошлое и будущее. Время диаспоры создавало новый образ истории потерянной родины, культуру памяти о прошлом, пёструю нелинейную темпоральную картину революции 1917 г и всего XX в.

Предельное сжатие, турбулентность и без того дискретного, неравномерного времени привело к разрыву временных связей, трудно было понять истоки катастрофы, осознать глубинные причины, найти моральные опоры. Эмигрантских интеллектуалов пугал натиск неумеренного и неконтролируемого технического прогресса, разрушительного оружия, нагнетание жестокости и нетерпимости между народами, лицемерие правящих кругов, социальная неустроенность, упадок нравов, закат культуры. Первая мировая война демонстрировала, как технические достижения используются для уничтожения людей, повергая культурную Европу в глубины варварства.

Русские эмигранты стремились найти в прошлом идеальные или материальные объекты, которые могли напомнить о России и внушить гордость за неё, заполнить жизненное пространство символическими предметами: книгами, иконами, фотографиями. Каждый образованный эмигрант стремился создать удовлетворяющий его образ России, он служил ориентиром в переживаемой ностальгии, которая усиливалась по мере осознания невозможности возвращения [6, с. 198]. В целом имперский период оценивался как время нереализованных возможностей: постоянные метания от реформ к реакции, отсутствие гражданских свобод, запоздалое введение парламентаризма – и всё равно исторический путь России не считался тупиковым [2].

В философской концепции С.Л. Франка всеединство составляет основу и сущность мирового бытия: Франк внес в русскую религиозно-философскую традицию серьезный рациональный элемент, соединив независимую рациональную мысль с традиционной религиозной верой. Ему удалось рационально выразить сверхрациональную сущность реальности, подвести под метафизику всеединства надёжный логико-гносеологический фундамент. В 1930-е гг. с приходом Гитлера к власти многие евреи потеряли работу, семья Франка бедствовала, в 1937 г. его вызывали в гестапо.

Происходил необычайный рост национал-патриотических настроений, наступал фантомный мир, покрытый мраком морального запустения, с неопределенностью темпоральной перспективы, фрагментарностью и переменчивостью социального настроения, личных интересов [13, с. 286–288; 15]. Всё это послужило причиной спешного отъезда Франка из Германии во Францию.

Саратовские ученые в числе первых обратились к научному наследию С.Л. Франка. Его философии посвятил свои труды известный саратовский философ, профессор В.А. Фриауф, основатель Философского общества С.Л. Франка [8–10; 18]. И в последнее время, совсем недавно довелось услышать блестящие выступления доктора филологических наук, профессора Саратовского государственного университета А.А. Гапоненкова и кандидата политологии, научного сотрудника Саратовского государственного технического университета А. Михайловой, получивших президентский грант для реализации проекта *Дом Франка в Саратове*.

**Заключение.** В итоге время предстало не как безразличный и равнодушный фон, на котором разворачивается история, а как мощный мониторинг социально-политической жизни. Не только участие русской эмиграции в интерпретации революционной темпоральности, но и активная работа современных саратовских интеллектуалов-энтузиастов по гранту, полностью посвящённого С.Л. Франку, подтверждает, что претензия на единственную истину научной репрезентации на практике лишь маскирует тотальную волю к власти. Команда проекта *Дом Франка в Саратове* показывает продуктивность исследований и творчества, и самой личности С.Л. Франка на фоне темпоральности его эпохи. Одновременно деятельность по этому конкретному гранту поддерживает многовариантность научного поиска, противоположное стремлению подчиниться тирании господствующего дискурса, уничтожающего радость темпорального многообразия.

### Библиографические ссылки

1. Власть времени: социальные границы памяти / Под ред. В.Н. Ярской и Е.Р. Ярской-Смирновой. М.: ООО Вариант, ЦСПГИ, 2011. 213 с. / С. 5-18
2. Ковалев М.В. Имперская идея в учебных нарративах русской эмиграции 1920–1930-х гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2014. Вып. 4 (27). Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840000732-4-1> (Режим доступа: 24.03.2019).
3. Ковалев М.В. Между политикой и идеологией: метаморфозы исторической памяти русской эмиграции 1920–1940 годов // Россия XXI. 2012. № 3. С. 120–147.
4. Мирзеханов В.С., Ковалев М.В. Интеллектуальные миграции XX века: к вопросу о моделях изучения // Вопросы истории. 2018. № 3. С. 108–123.
5. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция – память. СПб.: Изд. СПбГУ, 1999. С. 17–50;
6. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919-1939. Пер. с англ. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.
7. Рикёр П. Память, история, забвение // Французская философия XX века. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
8. Фриауф В.А. Саратовский период С.Л. Франка. // Человек в современных философских концепциях. Материалы четвертой международной конференции в 4-х томах. Т. 3. Волгоград, 2007. С. 759–763.
9. Фриауф В.А. Философское общество имени С.Л. Франка в Саратове: Петербургские мотивы. // Будущее России: стратегии философского осмысления. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. С. 101–105.
10. Фриауф В.А. Философское общество имени С.Л. Франка в Саратове: Петербургские мотивы // Будущее России: стратегии философского осмысления. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011, С. 101–105.
11. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007. 348 с.
12. Шенк Ф.Б. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи просвещения до наших дней // Новое литературное обозрение. 2001. № 52. С. 42–61

13. Ярская В.Н. Историческое время фантомов // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 2. С. 283–293
14. Ярская В.Н. Историческое время фантомов С. 286–288.
15. Ярская В.Н. Калейдоскоп времени. Следы биографии. М.: ООО Вариант, 2015. 240 с.
16. Ярская-Смирнова В.Н., Ковалев М.В. Темпоральность революции в интеллектуальном дискурсе русской эмиграции // Вестник СПбГУ. 2017. Т. 10, Вып. 3. С. 269–286
17. Ярская-Смирнова В.Н., Печёнкин В.В., Решетников Д.С. Визуализация сетевой структуры групповых отношений в контексте анализа социальной сплоченности // Социология 4М: методология, методы, математическое моделирование. 2014. № 39. С. 40–61.
18. Friauf V. Faith and Knowledge in the Conceptions of Simeon Frank and Martin Heidegger // The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 219–225.
19. URL: [https://studwood.ru/953304/filosofiya/biografiya\\_franka](https://studwood.ru/953304/filosofiya/biografiya_franka) [Электронный ресурс] (Режим доступа: 25.03.2019).

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Аляев Г.Е.</b> «Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии	<b>3</b>
<b>Аникин Д.А.</b> Религиозная философия Л.П. Карсавина: от исторического познания к исторической памяти	<b>13</b>
<b>Артемьев В.Н.</b> Развитие философских взглядов С. Л. Франка в концепции институционального человека	<b>18</b>
<b>Владимиров П.А.</b> Критическая рефлексия трансцендентального идеализма в философии С.Л. Франка: историко-философский анализ	<b>23</b>
<b>Городнёва М.С.</b> Реальность «живого знания»: рациональная дефиниция или духовный опыт?	<b>28</b>
<b>Демидова М.В.</b> Актуальные вопросы социальной философии С.Л. Франка	<b>33</b>
<b>Дёмин И.В.</b> Трактровка американского прагматизма в философии С.Л. Франка	<b>39</b>
<b>Дуплинская Ю.М., Фриауф В.А.</b> «Доказательство бытия Божьего» по С. Франку и онтология отсутствия	<b>47</b>
<b>Иванов Е.М.</b> Проблема единства сознания в работах Л.М. Лопатина и С.Л. Франка	<b>53</b>
<b>Калашников М.В.</b> Понятия «либерализм» и «свобода» в дискурсивных практиках С.Л. Франка	<b>59</b>
<b>Климович Л.В.</b> Особенности формирования идейных взглядов молодого поколения российской эмиграции в 1920-1930-е гг.	<b>62</b>
<b>Лойко А.И.</b> Философская психология и психологическая физиология: почему критерии духовности С. Франка актуальны в эпоху трансгуманизма и НБИКС-концепции	<b>66</b>
<b>Лойко Л.Е.</b> С. Франк и Н. Лосский	<b>69</b>
<b>Ореханов Г.</b> Прот. С. Булгаков и С. Л. Франк: понятие «трансценденция» как основа описания категории «религиозный опыт»	<b>73</b>
<b>Монахиня Екатерина (Парунян).</b> Святыня и личность человека в религиозном опыте (по трудам С. Франка и Майстера Экхарта)	<b>80</b>
<b>Рязанов А.В.</b> Социокультурное пространство России: борьба дискурсов на переломе эпох	<b>86</b>
<b>Ряполов С.В.</b> Религиозное мирозерцание А.С. Пушкина: интерпретация С.Л. Франка	<b>90</b>
<b>Тихонов В.Е.</b> Анализ ключевых моментов эпистемологии Гёте в понимании С.Л. Франка по статье «Гносеология Гёте»	<b>94</b>
<b>Тимошук Е.А.</b> С.Л. Франк как феноменолог	<b>98</b>
<b>Цыганков А.С.</b> Духовные основания культуры постсоветского общества в свете социальной философии С.Л. Франка	<b>105</b>
<b>Чернущев В.К.</b> Онтология сознания С.Л. Франка	<b>121</b>
<b>Ярская-Смирнова В.Н., Ковалев М.В.</b> Темпоральности сошлись: революция, изгнание, диаспора	<b>120</b>

*Научное издание*

**НАСЛЕДИЕ С.Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ  
РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

---

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Подписано в печать 18.10.2019.  
Гарнитура Times. Печать Riso.  
Усл. печ. л. 7,44. Тираж 300 экз. Заказ 0129.

---

Издательский центр «Наука»  
410600, Саратов; Пугачёвская, 117, к.50

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ИП «Экспресс тиражирование»  
410005, Саратов; Рахова, 187/213, офис 220 ☎ 27-26-93