

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования «Российский университет дружбы народов  
имени Патриса Лумумбы»

Диссертационный совет  
ПДС 1000.001 (философские науки)

*на правах рукописи*

**Ян Чжэн**

**Онтогносеологические концепции  
С.Л. Франка и В.В. Зеньковского:  
компаративный анализ**

5.7.2 – История философии

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
**Нижников Сергей Анатольевич**

Москва – 2024

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Теоретико-методологические предпосылки онтологических и гносеологических воззрений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского</b> .....	18
1.1. Идеал «цельного знания» в российской мысли.....	18
1.2. Развитие гносеологических идей в русской метафизике конца XIX – начала XX вв.....	42
Выводы по первой главе.....	66
<b>Глава 2. Теория познания в аспекте метафизических представлений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского</b> .....	69
2.1. Онтогносеология С.Л. Франка: реальность и «живое знание».....	69
2.2. Онтогносеология В.В. Зеньковского: творение и «церковный разум».....	97
Выводы по второй главе.....	120
<b>Глава 3. Практические смыслы познавательно-преобразовательной деятельности в контексте онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского</b> .....	126
3.1. Душа и сознание человека в процессах духовно-творческой деятельности..	126
3.2. Осмысленность человеческой жизни и социальной истории.....	149
Выводы по третьей главе.....	170
<b>Заключение</b> .....	175
<b>Список литературы</b> .....	182

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность** темы диссертации обуславливается необходимостью проведения историко-философских исследований, связанных с углубленным изучением российской мысли, являющейся как адекватным и концентрированным отражением состояния общественного сознания в определенный исторический период, так и существенным фактором, влияющим на последующие изменения этого сознания. И в общественно-политическом, и в научно-исследовательском аспектах современного мировоззренческого дискурса присутствует понимание того, что для эффективного развития России нужно не только принятие стратегических решений, основанных на существующем положении дел в мире и концептуализации образа будущего, но и формирование в общественном сознании представлений о его преемственности, неотделимости от состояний прошлого как надежного фундамента настоящего. Решение такой задачи невозможно без обращения к истории русской философии, в которой важную роль всегда играла философия религиозная, основанная на христианской догматике.

Выбор в качестве объекта исследования творческого наследия С.Л. Франка и В.В. Зеньковского определяется тем, что эти философы, позиционируя себя в качестве православных мыслителей, представляли два различных течения в истории русской религиозной философии: одно, развивая концепты, сформулированные родоначальником русской метафизики В.С. Соловьевым, стремилось к построению христианской философской системы, наилучшим образом совмещающейся с новыми данными научного познания, и для этого сторонники данного течения считали возможным внесение радикальных изменений в традиционно-религиозное мировоззрение; другое же, также осуществляя идею о формировании христианской философии, исходило из непреложности догматических определе-

ний, в свете которых только и следует трактовать все открытия, делающиеся современной наукой. Для первого философского течения определяющей являлась «интуиция всеединства», по оценке В.В. Зеньковского в наиболее полном виде выразившаяся в творчестве С.Л. Франка, важнейшие же положения второго наилучшим образом были концептуализированы в незаконченной работе В.В. Зеньковского «Основы христианской философии» (если не выходить за рамки русской метафизики конца XIX – середины XX вв. как философского направления). Характерно, что эти мыслители согласно критиковали ограниченность современной им философии теорией познания (гносеологизм) и призывали к перенесению акцента в исследованиях на выяснение вопросов о сущностных основаниях мироздания, обуславливающих сами возможности когнитивной деятельности (онтологизм); при этом С.Л. Франк и В.В. Зеньковский не умаляли и роли теории познания в своих философских концепциях, полагая, что онтология и гносеология взаимно определяют друг друга, и это позволяет применить в отношении их построений термин, утвердившийся несколько позже – онтогносеология.

Компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского научно интересен тем, что он выявляет как их сходство в качестве суммы философских представлений, основанных на общем для мыслителей христианском мировоззрении, так и принципиальные различия, возникающие, прежде всего, из исходной методологической установки об адекватности традиционной догматики изменяющейся научной картине мира: первый философ полагал возможным постепенное развитие содержательной части догматики, второй же настаивал на непреложности догм и необходимости раскрытия их изначально данного содержания для человеческого сознания, обогащаемого новыми научными данными. Сегодня в религиозно ориентированной философии и теологии, как в России, так и за рубежом вышеуказанные подходы сохраняют свою актуальность, поэтому немаловажным представляется уяснение того, в каком направлении может развиваться основанное на них философствование и к каким результатам приводить. Изучение конкретно реализовавшихся в истории русской философии онтогносеологических концепций, авторы которых исходили из подобных

подходов, поможет избежать повторения уже сделанных ошибок и наметить эвристичные пути осмысления христианской традиции в целом и основанного на ней философствования в частности, что будет способствовать лучшему пониманию истории России в ее взаимной связи с историей российской мысли.

**Степень разработанности проблемы.** Исходя из тематики исследования, в качестве первоисточников были определены написанные в разное время философские труды С.Л. Франка и В.В. Зеньковского. В тексте непосредственно анализировались такие работы С.Л. Франка как «Новая книга о Вл. Соловьеве» (1913); «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915); «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917); «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924); «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925); «Русское мировоззрение» (1926); «Смысл жизни» (1926); «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930); «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939); «Ересь утопизма» (1946); «С нами Бог. Три размышления» (1946); «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949); «Духовное наследие Владимира Соловьева» (1950); «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956); «О невозможности философии (Письмо к другу)» (1977); «Предсмертное. Воспоминания и мысли» (1986) (в скобках указаны годы первой публикации). Особенности философской позиции В.В. Зеньковского помогли раскрыть следующие его труды: «Россия и Православие» (1916); «Идея православной культуры» (1923); «Православие и русская культура» (1924); «Автономия и теономия» (1926); «Свобода и соборность» (1927); «Система культурного дуализма» (1929); «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930); «Об образе Божиим в человеке» (1930); «Проблема церковной культуры» (1933); «Зло в человеке» (1938); «Об участии Бога в жизни мира» (1947); «История русской философии» (1948-50); «Наша эпоха» (1952); «Учение С.Л. Франка о человеке» (1954); «Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка “Свет во тьме”» (1954); «О мнимом материализме русской науки и философии» (1956); «Апологе-

тика» (1957); «Н.В. Гоголь» (1961); «Основы христианской философии» (1961-64).

Перед проведением компаративного анализа онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского необходимым было обращение к оказавшим на них существенное влияние работам А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева<sup>1</sup>, в которых формировалось представление об идеале «цельного знания». Также целесообразным представлялось рассмотрение трудов российских классиков, развивавших в дальнейшем это представление, в той или иной мере характерное для всей русской метафизики – Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, А.В. Карташева, К.Н. Леонтьева, Л.М. Лопатина, А.Ф. Лосева, В.И. Несмелова, А.А. Никольского, В.В. Розанова, Л.А. Тихомирова, Е.Н. Трубецкого, Г.П. Федотова, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского, Л.И. Шестова<sup>2</sup>.

Для оценки влияния на русскую метафизику западноевропейской философской традиции были изучены классические труды Аристотеля, Р. Декарта, И. Канта, Н. Кузанского, И.Г. Фихте, Ф. Шеллинга<sup>3</sup>. Уяснению особенностей как русской религиозной философии в целом, так и онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского в частности способствовало обращение к от-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. 480 с.; Хомяков А.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Работы по историософии. М.: Медиум, 1994. 448 с.; Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.; Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. М.: Мысль, 1990. 892 с.; 822 с.; Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. М.: АСТ, 2007. 505 с.; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 251 с.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Сборник трудов. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. 832 с.; Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2004. 586 с.; Карсавин Л.П. Философия истории. М.: АСТ, 2007. 510 с.; Карташев А.В. Церковь. История. Россия: статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. 304 с.; Леонтьев К.Н. Храм и Церковь: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. 636 с.; Лопатин Л.М. Статьи по этике. СПб.: Наука, 2004. 360 с.; Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 496 с.; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.; Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 78-101; Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань: Вернисаж, 1992. 110 с.; Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2-х тт. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 396 с.; 440 с.; Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. М.: Наука, 2000. 420 с.; Розанов В.В. Русская мысль. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. 576 с.; Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Апир», 1999. 616 с.; Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 512 с.; Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2-х тт. М.: Медиум, 1995. 606 с.; 624 с.; Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД». М.: Мартис, 1998. 380 с.; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. 633 с.; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.; Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. 862 с.; Флоровский Г., прот. Свидетельство Истины. Сборник статей. СПб.: Духовное наследие, 2017. 484 с.; Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2004. 221 с.

<sup>3</sup> Аристотель С. Метафизика. М.: Эксмо, 2006. 608 с.; Декарт Р. Сомневайся во всем: сборник трудов с комментариями Н. Карпицкого. М.: АСТ, 2019. 320 с.; Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.; Кузанский Н. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1979, 1980. 488 с.; 471 с.; Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 784 с.; Шеллинг Ф. Философия откровения. В 2-х тт. СПб.: Наука, 2002. 699 с.; 480 с.

дельным работам зарубежных авторов: Ф. Буббайера, Л. Венцлера, Л. Мюллера, Т. Оболевич, Дж. Паттисона, Дж. Саттона, Б. Халленслебен, Чжан Байчуня, П. Элена, М. Элиаде<sup>4</sup>.

Достижению цели диссертационной работы существенно способствовали труды российских исследователей религиозно-философской мысли, авторитетные оценки которых были использованы при выявлении специфики русской метафизики. Особенно полезными при этом были научные публикации Аверинцева С.С., Антонова К.М., Бибикина В.В., Воронцовой И.В., Гайденко П.П., Гулыги А.В., Евлампиева И.И., Мамардашвили М.К., Маслина М.А., Микешиной Л.А., Мотрошиловой Н.В., Половинкина С.М., Поруса В.Н., Семушкина А.В., Сербиненко В.В., Хоружего С.С., Шмемана А.<sup>5</sup> Следует отметить также труды Балановского В.В., Белова В.Н., Бондаревой Я.В., Горелова А.А., Душиной Т.В., Кузнецовой С.В., Лагунова А.А., Лошакова Р.А., Лукьянова В.Г., Максимова М.В., Метлова

<sup>4</sup> Буббайер Ф. Сравнительный анализ воззрений Семена Франка и Фрэнка Бухмана // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: ББИ, 2009. С. 229-247; Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950. М.: РОССПЭН, 2001. 327 с.; Wenzler, L. Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solovjev. Freiburg – Munchen: Verlag Karl Alber, 1978. 464 p.; Muller L. Das religionphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956. 77 p.; Оболевич Т. С.Л. Франк: еврей, принявший христианство / Т. Оболевич, Г.Е. Аляев // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 115-123; Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017. 202 с.; Pattison G. Russian Religious Thought in the West: an Autoethnographical Approach // Solovyov Studies. 2022. Issue 2(74). P. 156-161; Sutton J. The religious philosophy of Vladimir Soloviev. New York: St. Martins Press, 1988. 247 p.; Халленслебен Б. Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877 – 1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: ББИ, 2009. С. 37-68; Чжан Байчунь. О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 73-79; Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль: русское православное богословие / Чжан Байчунь. – М.: Шанхай Саньянь, 2000. – 603 с. 165; Чжан Байчунь. О двух синтезах профессора С.С. Хоружего // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 9–20; Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.; Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

<sup>5</sup> Аверинцев С.С. Связь времен. Собрание сочинений. К.: Дух и литера, 2005. 448 с.; Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX – XX веков: В 2-х ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 608 с.; 368 с.; Бибикин В.В. История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2014. 398 с.; Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века: Монография. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.; Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века: Монография. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. 448 с.; Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 920 с.; Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: ИГ «Прогресс»; «Культура», 1993. 352 с.; Маслин М.А. Стереотипы в истории русской философии // Исследования по русской философии и культуре: сб. науч. тр. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. С. 3-15; Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, Культурная революция, 2007. 477 с.; Половинкин С.М. Русская религиозная философия: Монография. СПб.: РХГА, 2010. 409 с.; Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. 464 с.; Семушкин А.В. Избранные сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М.: РУДН, 2009. 629 с.; Сербиненко В.В. Вл. С. Соловьев. М.: НИМПИ, 2000. 240 с.; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.; Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2011. 896 с.

В.И., Муравьева А.Н., Нижникова С.А., Павлюченкова Н.Н., Пендикова Н.В., Целищева Ю.В.

Компаративный анализ онтогносеологических концепций проводился с опорой на исследования, непосредственно посвященные творчеству С.Л. Франка, авторами которых являются: Аляев Г.Е., Антонов К.М., Гаврилов И.Б., Глазков А.П., Евлампиев И.И., Ермичев А.А., Куляскина И.Ю., Мареева Е.В., Микешина Л.А., Никулин С.В., Порус В.Н., Пружинин Б.И., Резвых Т.Н., Семенюк А.П., Цыганков А.С., Щедрина Т.Г. Были использованы мысли и идеи, содержащиеся в работах ученых, анализировавших творчество В.В. Зеньковского: Анохиной Ю.Ю., Бабиной В.Н., Батуриной И.В., Близнецовой Ю.С., Гребешева И.В., Грицай Л.А., Ермишина О.Т., Ильина В.Н., Кантора В.К., Колесникова С.А., Лазарева В.В., Летцева В.М., Маслина М.А., Мацана К.М., Раховой Е.Э., Романенко А.А., Сербиненко В.В., Степановой И.Н.

Для уточнения современного состояния исследований по схожей тематике были также рассмотрены диссертационные работы, выполненные Батуриной И.В., Бахметьевым А.Э., Дорохиной Д.М., Киселевой Е.С., Мацаном К.М., Никулиным С.В., Павлюченковым Н.Н., Петровой Е.В., Рыбиной Л.Б., Семенюком А.П., Смирновой Н.Б., Хамидулиным А.М., Чернусем В.К.

Краткий анализ степени разработанности проблемы, поставленной в диссертации, показывает, что сегодня, несмотря на наличие в классической и современной научной литературе множества трудов, связанных с исследованием многообразных аспектов русской религиозно-философской мысли, существует потребность в специальных историко-философских работах, использующих в качестве основополагающего метода компаративный анализ, направленный на детальное выявление сходства и различия философских систем конкретных мыслителей; в частности, в качестве исследовательской проблемы сравнительный анализ онтогносеологических систем С.Л. Франка и В.В. Зеньковского еще не ставился.

**Объект исследования:** творческое наследие русских метафизиков С.Л. Франка и В.В. Зеньковского.



**Предмет исследования:** онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского.

**Цель исследования:** выявление в онтогносеологических концепциях С.Л. Франка и В.В. Зеньковского как общих философских воззрений, так и особенных представлений, обуславливающих различия в понимании сущностных основ бытия, методов его познания и практических смыслов жизнедеятельности.

#### **Задачи исследования**

1. Выявить истоки характерного для русской религиозно-философской мысли идеала «цельного знания».

2. Охарактеризовать свойственные русским метафизикам конца XIX – начала XX вв. подходы к осмыслению познавательной деятельности.

3. Проанализировать особенности онтогносеологической концепции С.Л. Франка.

4. Раскрыть специфику онтогносеологии В.В. Зеньковского.

5. Сравнить представления С.Л. Франка и В.В. Зеньковского о душе и сознании осуществляющего духовно-творческую деятельность человека.

6. Сопоставить философские взгляды С.Л. Франка и В.В. Зеньковского на смысл социальной истории в целом и жизни отдельной личности в частности.

#### **Теоретико-методологическая основа исследования**

В качестве основополагающего метода при проведении исследования был выбран компаративный анализ, который предполагает детальное рассмотрение онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, их сопоставление и выявление как сходства, так и различий. Для этого было необходимым использование методов философской герменевтики, способствующих уяснению особенностей бытия и сознания авторов анализируемых концепций, выявлению в их текстах семантических и концептуальных деталей, обуславливающих спецификой исторического времени и психологическими мотивами.

Выполнению этой сложной задачи способствовал феноменологический подход, требующий определенного абстрагирования исследователя от свойствен-

ных изучаемым явлениям частностей и концентрации его внимания на их существенных моментах, что способствует получению эффективных результатов и доказательных выводов. Также в диссертации применялись системный и структурный подходы, в соответствии с которыми как общество в целом, так и составляющие его социальные институты осмысливались в качестве органических систем, состоящих из взаимообуславливающих друг друга элементов. Широко использовался персоналистский философский подход, рассматривающий личность в качестве активного, творческого и свободного начала общества, а общество и его историю – как плод сложения усилий множества личностей прошлого и настоящего.

При проведении исследования в качестве общенаучных методов широко использовались анализ и синтез, дедукция и индукция, сравнение, систематизация, формализация, применялись такие методы как эмпирическое обобщение, мысленный эксперимент, идеализация, абстрагирование, аналогия и др.

Теоретическим основанием диссертации стали, прежде всего, философские работы С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, публикации других представителей русской религиозной философии, а также посвященные концептуализации творческого наследия отечественных метафизиков труды современных российских и зарубежных мыслителей.

**Научная новизна** исследования выражается в следующих пунктах:

1. Прослежено становление и развитие основывающегося на представлениях о целостности мироздания идеала «цельного знания» в русской метафизике; обоснована правомерность характеристики относящихся к ней философских построений как онтогносеологических, в которых онтология и гносеология неотделимы, взаимно обуславливая друг друга.

2. Выявлены два подхода к осмыслению идеала «цельного знания» в русской метафизике, условно обозначенные как эволюционный (основанный на утверждении об имманентности онтологического источника целостности) и эсхатологический (имеющий в качестве своей предпосылки убежденность в трансцендентности этого источника); аргументировано, что первый подход наглядно проявился в философских трудах С.Л. Франка, второй – у В.В. Зеньковского.

3. В процессе анализа онтогносеологии С.Л. Франка понятия реальности и «живого знания» определены как центральные для нее; раскрыты причины несовместимости христианской идеи творения и обуславливающих мировоззренческий «панентеизм» мыслителя представлений об абсолютной реальности, указано на наличие индивидуалистической тенденции в изложенной им методологии познания.

4. Обосновано, что творение и «церковный разум» являлись смыслополагающими концептами онтогносеологии В.В. Зеньковского, на которого, в отличие от С.Л. Франка, оказало большое влияние учение свт. Григория Паламы о синергии, рационально объясняющее возможность взаимодействия трансцендентного Абсолюта и тварного человека.

5. Осуществлен компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, показавший, что неодинаковые интерпретации ими как сущностных оснований мироздания, так и свойственных творческой личности способов познания сказались на этических воззрениях философов, различие которых проявляется, прежде всего, в отношении мыслителей к догмату о грехопадении, необходимому для построения логически непротиворечивой теодицеи.

6. Приведены аргументы в пользу того, что вытекающая из представлений о сущностной связи Абсолюта и человека идея «богочеловечности» логически приводила С.Л. Франка как к онтологизации понятия соборности, так и к занижению оценки роли эмпирической церкви в социально-историческом процессе; показано, что философия истории В.В. Зеньковского, напротив, всецело основывалась на идее «воцерковления культуры» как единственной альтернативы «дехристианизации» современного общества.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Гносеологические построения А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, основывающиеся на восточно-христианских представлениях о целостности человеческого познания, одинаково использующего для достижения своей цели (истины) силы и разума, и веры, стали началом формирования идеала «цельного» знания, сделавшегося одним из центральных элементов всей отечественной метафизики.

Это философски плодотворное направление только с большой долей условности и с соответствующими оговорками можно отнести к онтологизму, противопоставляя его при этом западноевропейскому гносеологизму. Используя современную терминологию, точнее будет сказать, что русским религиозным философам был свойственен не онтологизм в узком понимании данного термина, подчиняющем гносеологию онтологии, а онтогносеологизм. С их точки зрения знание невозможно, с одной стороны, без умозрительного погружения в бытие, такое, каковым оно объективно задано субъекту, с другой, без специфической познавательной настроенности последнего, без устремленности его к «переводу» бытия из «заданности» в данность.

2. Среди русских религиозных философов были как продолжатели «метафизики всеединства» В.С. Соловьева, так и те, кто не соглашался с его основными онтологическими предпосылками. Также исходя из общехристианских воззрений, они признавали тварность мира, однако не принимали эволюционных принципов исторического развития, считая грехопадение человека начальным его моментом, а завершение истории мыслили соответствующим картина, описанным в Апокалипсисе от Иоанна. Соответственно, эти русские метафизики совсем по-иному рассматривали эсхатологическую перспективу истории человечества, ее цель виделась ими не в достижении последним состояния Богочеловечества, а в провиденциальном преобразовании тварного мира, в устранении из него начал греховности. Различие в онтологических и историософских представлениях предполагало сопутствующие изменения и в гносеологических построениях, в первую очередь – в понимании идеала «цельного знания». Под знак вопроса была поставлена сама возможность достижения этого идеала в мире, где одинаково прирастают и зерна, и плевелы. Но ведь действительная значимость идеала в общественной и личной жизни обуславливается тем, что человек стремится к его реализации, всегда частичной; поэтому те русские метафизики, которые критиковали эволюционный подход к историческому развитию, основное внимание обращали не на уточнение нормативных определений идеала «цельного знания», а на выявление способов, применение которых дает возможность приблизиться к такому знанию.

3. По мысли С.Л. Франка, над человеческим сознанием, представляющим собой единство «переживания» сущего и направленности на предмет знания, возвышается абсолютное бытие, не данное нам в качестве содержания сознания, но непосредственно в нем имеющееся, поскольку мы и есть само это абсолютное бытие, правда, в непроясненной, потенциальной форме, и любое расширение нашего сознания – не что иное, как его возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности абсолютного бытия. Абсолютная реальность не дана нам в обычном смысле этого слова, поскольку не предстоит нам непосредственно, но она дана нам «изнутри», являясь той почвой, из которой мы произрастаем, а потому она познается нами, прежде всего, как реальность субъекта, реальность нас самих как мыслящих существ. Постигая истину, индивидуальное сознание «приобщается» единому «вневременному разуму», чем осуществляется сверхиндивидуальная сторона в единичном сознании. Из приведенных суждений можно сделать вывод о том, что в своей онтогносеологической концепции, основывающейся на центральных категориях реальности и «живого знания», С.Л. Франку не удалось достичь абсолютной гармонии между онтологией и гносеологией, что, скорее всего, и невозможно, как невозможно ничто абсолютное в относительном мире. Чисто логически в словосочетании «онтогносеология» «онто-» предшествует «гносео-», что должно означать нормальность некоторого приоритета онтологии над гносеологией, не исключающего их взаимообусловленности. У С.Л. Франка, напротив, можно зафиксировать приоритет гносеологии, вследствие чего его онтология представляется несколько зависимой от теории познания.

4. С точки зрения В.В. Зеньковского, гносеологическая координация между трансцендентным для нас в своей целостности предметом знания и сугубо субъективным, имманентным его содержанием осуществляется не индивидуальными когнитивными усилиями личности, направленными на постепенное раскрытие в себе абсолютной реальности, с которой она сущностно «сродна», как это было характерно для онтогносеологии С.Л. Франка и с логической необходимостью приводило его к пантеистическим обобщениям. Согласно умозаключениям В.В. Зеньковского, поскольку интенция человека на познание предмета в пределе есть

любовь, а одно из катафатических определений Бога в христианстве также апеллирует к Любви, то гносеологическая координация возможна лишь в случае причастности человека Богу, наилучшим образом достигаемой в Церкви, обладающей всей полнотой истины, как это отмечал еще А.С. Хомяков. Процесс познания при таком подходе становится общим делом, трансцендирование индивидуального, эмпирического субъекта к предмету познания мыслится возможным лишь при его приобщении к «церковному разуму». В своих онтогносеологических построениях философ, отталкиваясь от основоположений христианской догматики и не вступая с ними в противоречие, не только постулирует трансцендентность Творца как инобытность по отношению к имманентному нам миру, но и не отказывает человеку в возможности приобщения к Абсолюту «энергично», при взаимодействии благодати и направленной не ее принятию свободной человеческой воли, как это было обосновано в восточно-христианском учении свт. Григория Паламы.

5. В.В. Зеньковский справедливо подчеркивал, что С.Л. Франк отрицательно относится к библейско-христианской позиции в вопросе о понимании греха, что им не была воспринята и понята идея христианской антропологии о «первородном грехе», и причиной этого является, прежде всего, монизм его философской системы, не исчезающий даже вследствие введения понятия «монодуализма», ведь для всякой монистической системы зло будет непременно субстанциализироваться, приписываться онтологическому фундаменту мироздания, иначе его попросту неоткуда было бы взять. С.Л. Франку приходится признать некую «надтреснутость» его единства, однако он произвольно относит ее только к эмпирическому плану. Действительно, в онтогносеологии философа, отрицающей связь между грехом как болезнью человеческой души и злом, заложено противоречие, ведь источником чистой потенциальности, являющейся, в свою очередь, причиной зла, у него мыслится, в конечном итоге, именно Абсолют, полагающий из себя «материал» для дальнейшего его творческого преобразования. При таком подходе теодицея становится невозможной, и С.Л. Франк неоднократно признавал это. В.В. Зеньковский же не субстантивировал зло, но и не субъективизировал его, пытаясь представить просто в качестве человеческого «измышления». Зло у

него вполне объективно, оно имеет своих конкретных носителей, важнейшей характеристикой которых является наличие свободы. Первородный грех, по его мнению, внес в природу человека начало греховности, именно его, а не Абсолют, и следует считать источником зла в тварном мире.

6. Для историософии С.Л. Франка важным является понятие соборности, при этом он решительно «секуляризирует» его: если у А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, как и у большинства русских метафизиков, семантическая связь между соборностью и церковной жизнью в той или иной мере сохраняется, то в случае С.Л. Франка можно говорить о почти полном «обмирщении» смысла данного понятия. Так, соборность он характеризует как «мы-мировоззрение», представляющее собой органическое единство человеческой общности; хотя философ и указывает на то, что подлинная соборность осуществима лишь в религиозном жизнепонимании, в религиозной воле, однако индивидуалистические акценты собственной философской системы не позволяют С.Л. Франку мыслить возможность осуществления соборного «единства в многообразии» только в Церкви. Соборность у него, таким образом, превращается в общую категорию социальной философии, больше того, она онтологизируется, будучи интерпретируема в качестве «духовного питания», обеспечивающего связь человека со всей абсолютной реальностью: укорененная в этой реальности, соборность именно поэтому и становится фундаментом всей общественной жизни. С точки же зрения В.В. Зеньковского соборность также постепенно актуализируется в социальной жизни, но лишь в той мере, в какой общество связывает себя с Церковью, точнее, в какой мере оно становится Церковью, воцерковляется. Если для В.В. Зеньковского экклесиология является одной из важнейших онтогносеологических, антропологических и историософских тем, то С.Л. Франк ее почти игнорирует.

**Теоретическая и практическая значимость** диссертации состоит в том, что ее результаты способствуют приращению историко-философского знания в области теоретического осмысления проблем, связанных с развитием русской метафизики, с уяснением причин возникавших в ней идейных расхождений по пово-

ду интерпретации христианской догматики. Сопоставление онтогносеологических концепций конфессионально близких между собой, но при этом различающихся по типу мировоззрения (панентеизм и трансцендентизм) мыслителей, С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, позволяет полнее уяснить специфику принципиальных противоречий и разногласий, постоянно возникавших в истории русской религиозно-философской мысли и до конца не преодоленных в наши дни.

Материалы проведенного исследования и его основные выводы могут применяться в высших учебных заведениях при подготовке лекционного материала и методического обеспечения для таких дисциплин как «История философии», «История русской философии», «Философия», «Культурология», «Религиоведение», а также для элективных и факультативных курсов.

**Достоверность полученных результатов.** Достоверность и аргументированность результатов диссертации обусловлены комплексным изучением первоисточников, прежде всего – философских трудов С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, а также текстов Священного Писания, что являлось необходимым в связи с тем, что на них опирались русские мыслители, придерживавшиеся христианских мировоззренческих представлений и философски их эксплицировавшие. Для подтверждения выводов и результатов, полученных в ходе осуществления компаративного анализа онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, привлекались как классические, так и современные историко-философские, философские и богословские труды, публиковавшиеся в разное время российскими и зарубежными исследователями, обладающими высоким авторитетом в историко-философской области знания.

**Апробация результатов.** Основные положения и результаты диссертационного исследования получили апробацию и отражены в докладах, выступлениях и сообщениях на конференциях: на III Международной научно-практической конференции «Наука, общество, личность: проблемы и перспективы взаимодействия в современном мире» (Петрозаводск, 2023 г.); на международной научной конференции «Актуальные проблемы современной науки» (Санкт-Петербург, 2023 г.); на Всероссийской научно-практической конференции «Роль философ-



ских дисциплин в формировании цивилизационной идентичности на основе российских традиционных ценностей» (Москва, 2023 г.); на V научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» (Санкт-Петербург, 2023 г.); на Международной научно-практической конференции «IV Соловьевские историко-философские чтения» (Москва, 2023 г.).

Материалы исследования были использованы в 11 публикациях общим объемом 7,25 / 5,9 а.л., в их числе – пять работ, размещенных в изданиях, входящих в Перечень научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты исследований в рамках диссертаций, представляемых к защите в диссертационных советах РУДН.

Диссертация обсуждена и одобрена на заседании кафедры истории философии Российского университета дружбы народов в марте 2024 года.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, трех глав, шести параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем диссертационного исследования – 197 страниц. Работа содержит список литературы из 175 наименований.

ГЛАВА 1  
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ  
ОНТОЛОГИЧЕСКИХ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ  
С.Л. ФРАНКА И В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО

**1.1. Идеал «цельного знания» в российской мысли**

М.А. Маслин характеризует историю русской философии как «историко-философское отечествоведение»<sup>6</sup>, и с ним нельзя не согласиться, ведь именно в национальной философии аккумулируются все более или менее значимые идеи, умонастроения, мироощущения народа, воспроизводятся смыслы его существования. История народа и история мысли лучших его представителей взаимно обусловлены: с одной стороны, философы адекватно отражают состояние общественного сознания в тот или иной период времени, с другой – они активно влияют на само это сознание, тем самым в большой мере определяя ход исторических событий. Широко известен афоризм Г. Гегеля: «Философия есть эпоха, схваченная в мысли»<sup>7</sup>; однако его интерпретация приводит к пониманию, согласно которому первична сама объективно данная нам историческая эпоха, а ее осмысление – только вторичный, субъективный этап. Сова Минервы, как утверждал великий немецкий философ, вылетает в сумерки, когда историческое действие уже почти закончено, значит, и философия может лишь правильно фиксировать произошедшее, не имея на него никакого влияния. Гораздо ближе к истине, на наш взгляд, был С.С. Аверинцев, когда говорил: «Нет человека вне истории, но история ре-

---

<sup>6</sup> Маслин М.А. Зарубежная историография русской философии // OMNIA CONJUNGO: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. М.: РГГУ, 2015. С. 91.

<sup>7</sup> Философская система Г.В.Ф. Гегеля: диалектическая логика, тождество бытия и мышления, философия истории. URL: <https://myfilology.ru/174/filosofskaya-sistema-gvfgegelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytiya-i-myshleniya-filosofiya-istorii/> (дата обращения: 17.05.2023).

альна только в человеке»<sup>8</sup>. Способные к свободной творческой деятельности личности могут не только рефлексировать над объективно им данным событийным миром, но и изменять саму эту данность, ставя конкретные цели развития и формируя ценностное отношение к окружающей реальности, как природной, так и социальной.

Из вышеизложенного становится ясно, что всякая национальная философия является самобытной по определению, на процессы ее формирования влияет множество специфических факторов – климатических, географических, исторических, социокультурных, которые можно полагать в качестве объективных, характерных для той или иной общественной среды; помимо того, на облике национальной философии сказываются и субъективные факторы, ведь всякая личность, во-первых, способна создавать что-то новое, не бывшее ранее, и, во-вторых – она уникальна, неповторима. Русская философия, конечно, не является исключением, и о многоаспектной ее специфике написано немало научных и публицистических трудов. Но если попытаться вывести важнейшую особенность этой философии, определяющую ее самобытный характер, то следует, видимо, согласиться с А.Ф. Лосевым, который в ранней своей работе, написанной в 1918 г., утверждал, что русская философия дала миру множество гениальных мыслителей, придерживавшихся взглядов самых разных философских школ и направлений, однако действительно специфические воззрения были продемонстрированы представителями именно религиозной философии, поднявшейся в предреволюционной России «на высокую ступень апокалиптической напряженности»<sup>9</sup>.

С этим мнением вполне согласуется и позиция современного китайского философа Чжана Байчуня, который пишет о том, что «большинство русских мыслителей признавали религиозность русской философии, верили в то, что философия может быть только религиозной, т.е. что философия неотрывна от религии. Это стратегический выбор русской философии». Путь русской религиозной философии оказался трагедийным, и объясняется это тем, что ее представители,

---

<sup>8</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. С. 7.

<sup>9</sup> Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 78-101.

направляя свои усилия на обнаружение сущности христианской религии, с одной стороны, дистанцировались от стремительно секуляризирующегося мира, с другой же – поддерживали и «с православной церковью определенную дистанцию, так что в итоге оказались оторваны и от церкви, и от масс». Но в трагичности русской религиозной философии как раз и заключена причина ее успехов: «...любая трагедия глубже комедии»<sup>10</sup>.

Судьба России как цивилизации во многом обуславливалась воспринятым от Византии, полностью догматически в ней оформленным верованием – Православием. Древнерусские книжники веками бережно сохраняли полученное наследство, усваивали его и интерпретировали, а в XIX столетии, когда российские интеллектуалы приобщились к западноевропейской философской мысли, именно православное любомудрие стало основой новизны той проблематики, которую русские философы открыли для Европы. По мнению С.С. Хоружего, «русский синтез» XIX века (изложение усвоенного восточно-христианского наследия на языке нововременной философии) успешно сформировался благодаря двум особым дарам русской нации: дару пластичности и дару общения<sup>11</sup>. К примеру, дар пластичности очень похож на то, что Ф.М. Достоевский в речи о Пушкине назвал русской способностью к «всемирной отзывчивости», умением входить в различные культуры, переживать их как свои собственные, успешно овладевать ими, включать их в свои внутренние процессы и, соответственно, делать их ресурсом для своей культуры. Ф.М. Достоевский ведет «русскую беседу» – разговоры, которые очень конкретны и затрагивают самые глубокие вопросы человечества. В «Братьях Карамазовых» мы видим, что эта беседа стала почти идеей: Алеша и Иван собираются в кабаке для особого разговора, как они сами говорят, между русскими мальчиками. У русских есть дар общения и особое отношение к нему, они воспринимают его как высокую ценность, как специфический процесс, который ведет к объединению и ценностей двух людей, и содержания внешнего бытия и внутреннего мира.

---

<sup>10</sup> Чжан Байчунь. О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 76-79.

<sup>11</sup> Хоружий С.С. Театр ситуаций. URL: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301#H](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H) (дата обращения: 10.01.2023).

Русская религиозная философия не является простой совокупностью философских конструкций, она впитала в себя все богатство русской души, целое тысячелетие воспитывавшейся в христианской вере, поэтому исследование концепций ее представителей дает ясное понимание тех глубинных процессов, которые обуславливали цивилизационное развитие России на протяжении многих веков. Сегодня вполне осознан тот факт, что религии не уходят в прошлое, уступая место секулярному мировоззрению, что они по-прежнему, имплицитно или же эксплицитно, влияют на нашу жизнь. Свойственное христианству отношение к действительности сохраняется в русском менталитете, в общественном сознании россиян, даже когда это отношение не артикулируется или не осознается. Следовательно, русская религиозная философия не теряет своей актуальности и в наши дни, сохраняя способность не только объяснять современные явления, процессы и события, но и изменять их.

Знаменитый дореволюционный российский византолог Ф.И. Успенский когда-то писал по поводу изгнания из Моравии учеников Мефодия, дальнейшего подчинения там церкви немецкому духовенству и последовавшего за ним распада государственности: «Язык и религия – это два высоких дара, из-за которых стоит бороться до истощения сил и с изменой которым народ необходимо теряет свою национальную самобытность и свое право на историческую роль»<sup>12</sup>. Современное общество после относительно недолгого в масштабах всемирной истории периода, на протяжении которого делались усиленные, но в конечном итоге неэффективные попытки устранения религиозных компонентов из своей жизни, возвращается к признанию существенного, а во многих моментах и основополагающего значения религий в процессах социокультурного развития. В преамбуле к Федеральному закону «О свободе совести и религиозных объединениях» подчеркивается особая роль «православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»<sup>13</sup>, наряду с другими традиционными религиями, прежде всего исламом, буддизмом и иудаизмом ставшего неотъемлемой частью истори-

---

<sup>12</sup> Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 3. Период Македонской династии (867 – 1057). М.: Астрель, АСТ, 2002. С. 206.

<sup>13</sup> Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016) «О свободе совести и религиозных объединениях». URL: [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 24.11.2023 г.).

ческого наследия народов России. Осмысление истории вне религиозных тенденций, ее обуславливающих, становится сегодня невозможным, это в полной мере относится и к истории философии.

Однако с включением религий в общий историко-философский контекст возникает существенное затруднение, связанное с проблематичностью рационального выражения их содержания. На это обратил внимание еще Л.Н. Толстой, в своей записной книжке 26.03.1870 г. оставивший следующую симптоматичную запись: «Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противуречиями». Писатель добавляет при этом: «То же с любовью, с поэзией, с историей»<sup>14</sup>. Связано это, конечно, с преимущественно иррациональным характером веры как духовного чувства, на котором основывается всякая религия; в отношении «апостольской веры» данную мысль подтверждает большой знаток практической жизни христианской Церкви А.В. Карташев, когда пишет о том, что она «есть сама “безумная” (эллинам), “соблазнительная” (иудеям) иррациональность, сама бездонная антипозитивность, сплошная мистичность и чудесность, презиращая косность мировой действительности»<sup>15</sup>. Поэтому для того чтобы понять и рационально описать влияние Православия на историю России и на ее культуру историку философии совсем бесполезно обратиться к представителям российской мысли, являвшимся носителями православной веры и прилагавшим свои творческие усилия для вербализации собственного духовного опыта.

В.В. Зеньковский в своей известной «Истории русской философии» в качестве важнейшей особенности, характеризующей эту философию, выделял антропоцентризм, понимаемый им как приоритет темы «о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»; именно отсюда, по его мнению, и доминирование моральной установки в отечественных философских исканиях, переходящее зачастую в панморализм, и повышенное внимание к социальной проблематике, однако ярче всего эта особенность проявляется в «чрезвычайном» и «решающем»

<sup>14</sup> Цит. по: Бибихин В.В. История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2014. С. 254.

<sup>15</sup> Карташев А.В. Соединение церквей в свете истории // Церковь. История. Россия: статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. С. 296.

внимании к историософии: «Русская мысль *сплошь историософична...*»<sup>16</sup>. Вместе с тем, В.В. Зеньковский подчеркивал «малый интерес» русской философии к теории познания, что может быть воспринято как некий ее недостаток, но такой вывод, утверждал он, будет неверным, поскольку действительная слабость интереса к гносеологии не может быть признаком философской незрелости. Мнение, в соответствии с которым теория познания должна быть обязательной и непременно основной частью философской системы (гносеологизм), мыслитель считал недоразумением в «новой истории философии». Нельзя отрицать того, признавал он, что вся философия Нового времени строится на приоритете гносеологии, однако при этом нельзя и придавать теории познания решающего значения для философской системы. Русские философы склонны к онтологизму, к признанию того, что «познание не является определяющим и первичным началом в человеке», многие из них «вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*»<sup>17</sup>; однако из этого неправомерно делать вывод о незрелости русской философии.

Эти рассуждения знаменитого историка философии можно интерпретировать так, что для русской философии, во всяком случае, для русской метафизики как ее самого значительного направления, тема познания была служебной по отношению к онтологической проблематике, выводилась из нее и основывающейся на ней антропологии, и в действительности зачастую такое происходило. Но нужно иметь в виду, что в данном месте многие слова В.В. Зеньковского являются прямым следствием проводимого им полемического дискурса, направленного на преодоление устоявшейся в то время и считающейся неопровержимой методологической позиции гносеологизма, ведущей свою родословную от Ф. Бэкона и Р. Декарта, поэтому историк философии допускает здесь определенные преувеличения. Конечно, он сам никогда бы не согласился с тезисом о несамостоятельном и сугубо служебном характере гносеологии в аспекте онтологически ориентированной русской философии.

---

<sup>16</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 18-19.

<sup>17</sup> Там же. С. 17-18.

Заметим, что констатация В.В. Зеньковским «действительно слабого интереса» к гносеологии в русской философии, скорее всего, была ошибочной: далеко не у всех российских мыслителей гносеология являлась чем-то второстепенным, напротив, большинство из них очень внимательно относились к ней. С.Л. Франк, например, был уверен в том, что русская философия так же, как и немецкая, строится на теории познания, но «на свой манер», следовательно: «...гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение»<sup>18</sup>. Теория познания в России, по его мнению – не «полицейская наука», она органически вырастает из метафизики. Отличительным же свойством русского онтологизма он считает его направленность на «”познание через переживание”, стремление к целостности, к последней высшей ценности»<sup>19</sup>.

Вообще, и онтологизм, и гносеологизм – это две методологические крайности, и разум ищет истину синтетически, т.е. между ними. Нормальные отношения между онтологией и гносеологией – отношения взаимной обусловленности, поэтому ставить вопрос о приоритетности здесь неуместно. (Скорее, правильнее будет говорить об онтогносеологии, к чему и пришла современная философия<sup>20</sup>.) Как обязательные составные части всякой философской системы, онтология и гносеология взаимно определяют друг друга, свое содержание, и перекосят в одну

<sup>18</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 476-477.

<sup>19</sup> Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография. М.: Руниверс, 2016. С. 13-14.

<sup>20</sup> Термин «онтогносеология» впервые был употреблен советским философом М.А. Лифшицем, он применялся им для обозначения «теории отражения в сознании человека истины действительного бытия. Эта теория истины стала его ответом не только либеральным “умникам”, мнящим, что сознательная деятельность человека, изменяющая объективный мир, есть чистый произвол, т.е. ничем не обусловленная субъективная активность, но и тем, кто, бездумно следуя догмам материализма, толковал теорию отражения как пассивное воспроизведение сознанием чувственно воспринимаемой поверхности внешнего ему мира». М.А. Лифшиц так формулирует принцип онтогносеологии: «Нужно помнить – и это ответ нашим умникам, что сознание тем активнее в истинном смысле слова, чем оно пассивнее по отношению к действительности, чем больше оно отражает ее, и наоборот, то есть чем выше его активность, чем она более разумно-пассивна, сливается с ходом жизни, тем более сильно сознание, тем более оно господствует и активно в истинном смысле слова» (Муравьев А.Н. О реальном основании, идейных предпосылках и значении онтогносеологии М.А. Лифшица // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 2. С. 28). Отметим, что, во-первых, этот принцип подходит для всякой целостной философско-мировоззренческой системы, в обязательном порядке включающей в себя как онтологическую, так и гносеологическую части, и, во-вторых, его применение совсем не означает уклонения в панлогизм парменидовского типа, отождествляющего бытие и мышление, ведь речь может идти, прежде всего, об их соответствии, хотя бы частичном. В работах С.Л. Франка мы встречаем аналогичный термин, только без использования сокращений: так, характеризуя «Критику отвлеченных начал В.С. Соловьева, он пишет о том, что ход мыслей в ней «таит в себе in pace (сжато – Я.Ч.) онтологическую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма», а труд Л.М. Лопатина «Обоснование интуитивизма» философ называет «основополагающим произведением онтологической гносеологии» (Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 168, 170).



из сторон в ущерб другой существенно этой системе вредит. В западноевропейской философской мысли диспропорция между базовыми элементами философских систем достигла недопустимого уровня, и именно против этого выступал В.В. Зеньковский.

Разумеется, для русских философов гносеология была очень важна, об этом свидетельствует то напряженное внимание, которое представители русской религиозной философии (или русской метафизики) как самостоятельного и специфического направления мысли с самого момента ее возникновения уделяли поставленной еще ранними славянофилами проблеме «цельного знания». Под последним они понимали единство веры и разума как важных инструментов, одинаково необходимых человеку в его познавательной деятельности. Для мировой философской мысли спор о значении разума и веры в когнитивной деятельности человека был всегда весьма актуален, позиции мыслителей здесь зачастую конфронтировали между собой – от неприятия склонного к ошибкам разума до отрицания веры в качестве действенного инструментария познавательного процесса. Однако, что характерно, ни одна из сторон в этом перманентном историческом споре не получала надолго полного преобладания, и дело, видимо, здесь в том, что человек по природе своей относителен, и абсолютизация им своего разума не имеет под собой прочных гносеологических оснований вследствие очевидной ограниченности его познавательных возможностей. Всегда за их пределами остаются важнейшие, основополагающие, смысложизненные суждения, не верифицируемые и строго не доказуемые. Рациональное познание принципиально аксиоматично и требует поддержки со стороны веры, значит, и рационалистический, и фидеистический инструменты необходимы человеку для адекватного постижения окружающего его мира. Иными словами: «Вера и разум – необходимые и универсальные инструменты познавательной деятельности человека. Они, с одной стороны, несводимы друг к другу, с другой – зависимы и не могут применяться по отдельности. *Религия и наука гипостазируют один из инструментов, что логически ведет к отрицанию другого, а диалектически – к развитию обоих*». При таком подходе философия, стремящаяся сочетать в себе возможности как разума, так и веры,

*«есть посредник между религией и наукой, поскольку помогает согласовывать религиозное трансцендирование и научную достоверность»<sup>21</sup>.*

Русская религиозная философия, вступив в свой «период систем» (по В.В. Зеньковскому), неизменно вдохновлялась «интуицией “положительного всеединства”»<sup>22</sup>, определявшей процесс философствования ее родоначальника, В.С. Соловьева. Но не находится ли эта интуиция в прямой связи с идеалом «цельного знания», вырабатываемым его предшественниками, ранними славянофилами, которые, в свою очередь, философски оформляли традиционные догматические представления восточного христианства? Думается, что ответ на этот вопрос может быть только положительным. По справедливому замечанию В.В. Сербиненко, теоцентризм как доминирующая мировоззренческая установка христианства «в том и заключается, что “центр”, основа бытия – Бог Вседержитель не прячется как некая “вещь в себе” за горизонтом познания и свет Божественной Истины может быть явлен каждому духовно зрячему»<sup>23</sup>. Если исходить из таких представлений, то мы с неизбежностью придем к выводу о том, что в христианстве, на смысложизненные аксиомы которого, прежде всего, опирались русские религиозные философы, вера становится той способностью, благодаря наличию которой человек, при соответствующих познавательных усилиях со своей стороны, может «увидеть реальность такой, какая она есть на самом деле, причем реальность и подлинность именно этого, “посюстороннего”, мира, поскольку он в христианстве просто непредставим вне неразрывной связи с миром “горним”. В таком отношении вера и становится начальной точкой познания»<sup>24</sup>.

Ранние славянофилы, как и их последователи, русские метафизики, полагали, что единство христианского мировосприятия и миропонимания было нарушено чрезмерным уклоном в рационализм – вначале католичества, особенно во времена зрелой схоластики и формирования во многом основанной на аристотелевской методологии философско-богословской концепции томизма, а затем и про-

<sup>21</sup> Лагунов А.А. Наука и религия: синтез или согласование? // Душина Т.В., Лагунов А.А. За пределами социального опыта: философские очерки. Ставрополь: СевКавГТУ, 2012. С. 97.

<sup>22</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 8.

<sup>23</sup> Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX – XX веков. М.: Руниверс, 2016. С. 519.

<sup>24</sup> Там же.

тестантизма, выступившего против догматов Рима, но при этом еще более усугубившего рационалистическую тенденцию в познавательной деятельности. А.С. Хомяков писал, что католицизм стал отрицать свободу человека ради идеи церковного единства, протестантизм же, напротив – «единство ради свободы», но при этом и католики, и протестанты в гносеологическом плане были, даже не подозревая этого, всецело погружены «в ту логическую антиномию, на которую распадается всякое живое явление (просим припомнить Канта), пока оно рассматривается исключительно с логической его стороны, и которая разрешается только в полноте реальности, но этого разрешения ни те, ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах рационализма, в которых они заключались»<sup>25</sup>.

Как известно, И. Кант считал, что «противоречия законов» (антиномии) вызывают в «чистом разуме» «раздоры и раздвоения»<sup>26</sup>. В своей «Критике чистого разума» он скрупулезно рассмотрел четыре «космологические» антиномии (о начале/безначальности и ограниченности/бесконечности мира; о разложимости/неразложимости всякой сложной субстанции на простые части; о допущении/отрицании свободной причинности и об обязательности/ненужности представлений о безусловно необходимом существе) и пришел к выводу о том, что они обуславливаются, если можно так выразиться, раздвоением ситуаций, в которых оказывается субъект познания. Если человеческий разум имеет своим предметом «только целостность условий в чувственном мире и то, что может быть полезным разуму в отношении этого мира», он получает одни ответы на свои вопросы; если же «мы полагаем безусловное... совершенно внечувственного мира, т.е. вне всякого возможного опыта»<sup>27</sup>, то наши идеи становятся трансцендентными, и разум получает другие, противоположные ответы. Иными словами, познающий субъект способен воспринимать действительность в двух «плоскостях»: «горизонтальной», как мир чувственной данности, «дольний» мир, и «вертикальной», как трансцендентную для чувств, умозрительную область «заданности», мир «горний». Для И. Канта проникновение чистого разума в трансцендентную «вер-

<sup>25</sup> Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 93.

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 360.

<sup>27</sup> Там же. С. 462.

тикаль» было невозможно в принципе, да и количество космологических антиномий он ограничивал только четырьмя, однако, с точки зрения христианских мыслителей, дело обстояло несколько иначе: во-первых, познание трансцендентного для них было вполне возможно, а вера и откровение способствовали этому, и, во-вторых, антиномий в человеческом познании мы можем фиксировать гораздо больше, в пределе их бесконечно много, и возникают они именно вследствие различных ракурсов постижения действительности (и в этом они вполне соглашались с И. Кантом). Антиномии преодолеваются лишь в «полноте реальности», достигнуть которой не позволяют выработанные на Западе и закрепленные в сознании рационалистические ограничения.

Существенной угрозой для современного ему мира А.С. Хомяков полагал то, что гипертрофированная рационалистическая мысль не ограничилась своим развитием в рамках католицизма и протестантизма, а, обособившись от них, породила такое масштабное явление, как нововременная философия, увенчанная немецкими мировоззренческими системами, а потому «мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная есть религия приговоренная»<sup>28</sup>. Причем, следуя ходу мыслей А.С. Хомякова, светская европейская философия, «обогнавшая» религию, не являлась для западного христианства чем-то инородным, напротив, ее становление и развитие стали возможными именно вследствие рационализации католицизма, приведшей к ослаблению веры и духовного опыта. Первые признаки деградации веры на Западе стали заметны достаточно давно, и свидетельством этих деструктивных процессов стало стремление католической церкви прямым насилием отстаивать свои вероисповедные положения и закрепить за собой лидирующее место в обществе. Философ замечает, что: «Тот, кто своей вере плохо верит, обыкновенно отстаивает ее с неистовством... Запад, одевший жизнь свою в христианство, но не проникнувший в него душою и чувством, сражался против учений чуждых ко-страми и железом». Совсем иначе дело обстояло на Востоке, который, приняв «в

---

<sup>28</sup> Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 161.

глубину разума учение соборов, защищал его словом философским и проповедью христианскою», и тем самым доказал, наглядно показал: «Вера, знающая свою силу, терпелива и кротка»<sup>29</sup>.

В своем известном произведении «Церковь одна», которое он так и не решился опубликовать при жизни по причинам, о которых мы сегодня можем только догадываться, А.С. Хомяков преимущественно в гносеологическом аспекте обосновывает необходимость для всего человечества существования Церкви, при этом он совсем не акцентирует внимание на институционально-конфессиональной проблематике, ведь: «...когда называется какое-нибудь общество христианское Церковью местною, как то греческою, российскою или сирийскою, такое название значит только собрание членов Церкви, живущих в такой-то стране..., и не содержит предположения, будто бы одна община христиан могла выразить учение церковное или дать учению церковному догматическое толкование без согласия других общин...»<sup>30</sup>; каждая местная община вправе видоизменять свои обряды, однако не может посягать на изменение вероисповедания по той причине, что Церковь одна, и в ней содержится полнота всей истины, поскольку главой ее является Иисус Христос, который есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

А.С. Хомяков прибегает к традиционному святоотеческому разделению понятия Церкви на Церковь видимую, земную (которая не заключает еще в себе всей церковной полноты, подвергаясь влияниям тварного мира, лежащего во грехе, и, что характерно, исконно, от сотворения мира, пребывала на Земле), и Церковь невидимую, небесную; причем философ подчеркивает, что Церковь при этом остается единой, истинной и безусловной, а видимое ее деление – только «для человека, еще живущего на земле»<sup>31</sup>. Мы видим, что в этом рассуждении раскрывается еще одна антиномия – антиномия Церкви, которая и одна, и делима, и не от мира сего, и погружена в тварный мир; и эта антиномия прямо связана с, пожалуй, центральной для христианства, вообще для теизма и мировоззренческого теоцентризма, антиномией о неотмирном Боге, сущностно отличном от нашей

<sup>29</sup> Хомяков А.С. Семирамида // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Работы по историософии. М.: Медиум, 1994. С. 174.

<sup>30</sup> Хомяков А.С. Церковь одна // Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 41.

<sup>31</sup> Там же. С. 39.

природы, и о его прямом участии в жизни мира и человека. Антиномия Церкви, на наш взгляд, носит производный характер по отношению к антиномии Бога и мира именно потому, что в мистическом своем понимании Церковь имеет своей Главой Богочеловека Христа, Бога, воплощенного в человечество (антиномия божественного и человеческого), и только благодаря этому даже в земном своем ракурсе (для человека) обладающая всей полнотой истины. Совсем не каждому эта полнота может раскрыться, но путь к ней открыт всем: «...мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи»<sup>32</sup>.

Важно отметить, что, по мысли А.С. Хомякова, истина не раскрывается в своей полноте только при изучении Священного Писания, на чем настаивал протестантизм со времени своего возникновения («только Писанием», «Sola Scriptura» Мартина Лютера), для этого недостаточно также почитать Священное Предание, привлекая его в помощь при проведении интерпретаций сакральных текстов – необходимо жить в Церкви и с Церковью, участвовать в ее молитвенной и таинственной деятельности. Католицизм, никогда не отвергавший значения духовного опыта в когнитивных процессах, тем не менее, в особенности со времен Фомы Аквинского, отводил ему второстепенное значение, делая акцент на рациональности в деле постижения бытия, что сказалось на современном католическом богословии; в восточно-христианском же богословии приоритетным всегда был именно духовный опыт, а рационализация и вербализация его результатов – вторичны. Таким образом, идеал «цельного знания» в интерпретациях А.С. Хомякова нереализуем вне Церкви именно по той причине, что ее Главой является Иисус Христос, который есть не только истина во всей ее полноте, но и жизнь, и путь христианина. Церковь, существовавшая всегда, с сотворения мира, получила свою явную, институциональную выраженность только после воплощения Бога, поскольку стали возможны Его вхождение и постоянное, реальное присутствие и в земной Церкви, и в небесной (тоже тварной, а потому сущностно отличной от Бо-

---

<sup>32</sup> Там же. С. 42.

га, но не от Богочеловека); возглавив свою Церковь, Христос сделал возможным для ее Тела (в которое, наряду с ангельским миром, как актуально, так и потенциально вошло и все человечество) соборное движение к Истине, сочетающее в единстве многообразие познавательных актов.

Несмотря на то, что А.С. Хомяков многократно подчеркивал неправомерность установления границ мистической Церкви как Тела Христова сугубо по национальным или институциональным признакам, он, тем не менее, утверждал: «По воле Божией св. Церковь, после отпадения многих расколов и римского патриаршества, сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство»<sup>33</sup>. С этим соглашался и И.В. Киреевский, в своей знаменитой концептуальной статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» писавший о раздроблении на Западе цельности духа, произошедшем вследствие предоставления логическому мышлению прав высшей инстанции познавательной деятельности, в результате же «человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре...»<sup>34</sup>. Он готов одинаково все любить, всему сочувствовать, стремиться к чему бы то ни было, при этом требуя лишь одного – чтобы физическое тело его, от которого человек не смог отвлечься и отрешиться, не страдало, не беспокоилось. Заметим, что в наши дни в трансгуманистических течениях уже обращают внимание и на тело, ставя следующую после толерантного ко всему окружающему отвлечения масштабную задачу преодоления физической зависимости от природы; для ее осуществления активно внедряется в общественное сознание множаций «истины» концепт «постправды», означающий одинаковую правомерность совершенно противоположных точек зрения (во всяком случае, невозможность различить их истинность и ложность); и это, признаем, явление совсем не новое, оно вмещается в рамки представлений как античных скептиков, так и но-

---

<sup>33</sup> Там же. С. 55.

<sup>34</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 257.

вейшего постмодернизма, однако масштаб его несопоставим с бывшим ранее. К тому же, кажущееся равенство истинного и ложного в мире «постправды» обманчиво: «*Полная* терпимость... означает одинаковую возможность пропагандировать истину и ложь, а поскольку ложь наглее, крикливее и настырнее истины, такая терпимость дает явное преимущество именно лжи, которая в результате этого берет верх над истиной и, победив ее, отбрасывает всякую терпимость по отношению к ней и устанавливает над обществом безраздельное господство»<sup>35</sup>.

Все это говорит нам о том, что прогнозы, данные ранними славянофилами почти двести лет назад, и сегодня остаются актуальными; тенденции евроатлантического мышления, выявленные ими, продолжают развиваться, инициируя секуляризационные процессы, и человечество в гносеологическом плане остается так же далеко от истины, как это было и в дохристианские времена. Говорит ли это о бесперспективности идеала «цельного знания» в том своем виде, как он был сформулирован А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским на основании воспринятого ими восточно-христианского опыта познавательной деятельности? На наш взгляд, нет, поскольку когнитивный процесс в самих своих принципах альтернативен, здесь нет единственной дороги к вершине истины, к которой, согласно восточной мудрости, ведет множество не похожих друг на друга тропинок (в Китае, к примеру, известна пословица: «Есть много дорог, которые ведут к вершине, но пейзаж остается неизменным», – меняются наши представления о мире, отношение к нему и, соответственно, эмпирические условия жизни в нем, однако сам мир как умопостигаемое бытие остается неизменным). Методология ранних славянофилов показала свою эвристичность в блестящих концепциях русских метафизиков, она может эффективно проявить себя и в наши дни при условии проведения интерпретаций, соответствующих «духу времени».

Главное отличие православного типа мышления, по мнению И.В. Киреевского, состоит в том, что оно стремится не к согласованию отдельных понятий разума с требованиями веры, как это характерно для католического мышления, а к тому, чтобы «самый разум поднять выше своего обыкновенного

---

<sup>35</sup> Тростников В.Н. Раздумья в пути. М.: Русский Дом, 2003. С. 32.



уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою». Условием для такого возвышения разума должно стать стремление человека к собиранию своих отдельных сил – отвлеченной логической способности, восторженного чувства, внушений эстетического чувства, господствующей любви сердца – в «неделимую цельность»; нужно, чтобы он «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>36</sup>.

Типы мышления не появляются в народах естественным образом, их формирование есть результат долгой исторической работы человечества по осмыслению окружающего мира и творческому его преобразованию; важную роль при этом играет свойственный народам характер просветительской деятельности, т.е. совокупность тех способов, посредством которых усваивается опыт поколений, организуется воспитательно-образовательный процесс. В своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», опубликованной в «Московском сборнике» в форме письма к гр. Е.Е. Комаровскому (чтобы «согреть и оживить» «кабинетные размышления»<sup>37</sup>), И.В. Киреевский излагает свои мысли по этому поводу. Отличие российского просвещения от европейского, утверждает философ – в его характере, духе и «основных началах образованности», а не только в степени, как это многие думают, искренне считая, что наша образованность началась «с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии»<sup>38</sup>. Подобная точка зрения получила свое полное господство в русском сознании со времен Петра I, страстно любившего европейское просвещение и верившего в то, что «движение наук» на земле, которое он сравнивал с кровообращением в теле человека, началось с Греции и через Италию перешло в Европу; но когда-нибудь науки покинут свое теперешнее место пребывания, перейдут на несколько столетий в Россию, а затем вернуться на родину, в Грецию. Между тем, констатирует И.В. Киреевский, за

---

<sup>36</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 260.

<sup>37</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 200.

<sup>38</sup> Там же.

прошедшее с тех пор время произошли значительные перемены, как в европейском просвещении, так и в российском. Во второй половине XIX в. европейское просвещение достигло полноты своего развития, оказавшись в целом неудовлетворительным, вызывающим «всеобщие чувства недовольства и обманутой надежды». Причина подобных чувств – в том, что торжество европейского ума обнаружило односторонность своих «коренных стремлений»; при всем величии сделанных частными науками открытий общий вывод из достигнутой совокупности знаний «представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека»<sup>39</sup>, а внешняя жизнь его лишилась существенного смысла. Получилось так, что за многие столетия торжества «холодного анализа» были разрушены самые основы, на которых когда-то стояло европейское просвещение. И.В. Киреевский не жалеет эпитетов для того, чтобы нагляднее характеризовать этот анализ как отрешенную от всех других познавательных сил человека логическую деятельность, ставшую разрушительным для корней просвещения инструментом – и «самодвижущийся нож разума», и «отвлеченный силлогизм», ничего, кроме самого себя не признающий, и «самовластвующий рассудок». И не было бы еще общее положение дел таким сокрушительным для европейского просвещения, если бы только сам «отвлеченный разум» пришел к сознанию своей односторонности; ситуация усугубляется тем, что философские мнения остаются достоянием ученых кафедр очень недолгое время: они проникают в массы, становясь их убеждениями. В обществе же, в котором большинство его представителей фанатично верит в бесконечные возможности рациональных наук и отвергает другие источники истины, «правительственные нити», исходящие из общего сознания, проникают во все житейские отношения, связывают их, придавая новый смысл и отражаясь в исторических событиях: «Не потому, чтобы в самом деле какой-нибудь кабинетный мыслитель из своего дымного угла мог по своему произволу управлять историей, но потому, что история, проходя через его систему, развивается до своего самосознания»<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 201.

<sup>40</sup> Там же. С. 203.

Вследствие утраты западным человеком веры в убеждения, не исходящие только из отвлеченного разума (потерявшего, в свою очередь, веру в свое всемогущество), перед ним встала дилемма: или «довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов», и так сделали очень многие, или снова возвратиться к отвергнутым прежним убеждениям, одушевлявшим Запад «прежде конечного развития отвлеченного разума», и таким путем пошли только некоторые. Те же, которых не могла удовлетворить ни одна из посылок этой дилеммы, т.е. умы, с одной стороны, не желающие быть равнодушными, но с другой – не хотящие отказаться от обольщений и предрассудков европейской образованности, обратились к «избегу», найдя для себя совершенно иной выход. Они в личной игре «мечтательных соображений» стали изобретать «новые общие начала жизни и истины», при этом смешивая новое и старое, невозможное и возможное и противореча друг другу: «Все сделались Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов»<sup>41</sup>. Согласимся, что такой путь бесконечного преумножения «истин» и увеличения числа систематизаций философских мнений выходом из создавшейся ситуации не является, скорее только усугубляя ее безнадежность, поскольку философия «тогда только бывает пружиной развития, когда сама результат его»<sup>42</sup>, здесь же невозможно вести речь о преемственности философского знания, разве только о его частичной преемственности, благоприятствующей синкретизму. Совсем иначе, полагает И.В. Киреевский, поступили в России, где очень многие осознали неудовлетворительность европейской образованности и обратили свое внимание на еще не забытые окончательно особые начала просвещения, которыми жили предки. Из глуши монастырей и архивной пыли начали извлекаться драгоценные памятники старины, и отечественные ученые с изумлением увидели, что почти во всем относительно характера и духа русского просвещения они были обмануты, причем не

---

<sup>41</sup> Там же. С. 204.

<sup>42</sup> Там же. С. 233.

потому, что кто-то специально хотел их обмануть, а потому, что их собственное прежнее пристрастие к западной образованности, основанное на ложных предубеждениях о русском варварстве, заслоняло от них «разумение России».

И.В. Киреевский задается вопросом: в чем же, собственно, заключаются особенные начала русского просвещения, отмечая при этом, что выявить их ему представляется довольно сложной задачей. Прежде всего, он обращает внимание на тот очевидный факт, что начала эти должны совершенно отличаться от европейских. Философ выделяет четыре исторических фактора, способствовавших формированию основных особенностей просвещения в Европе и России: во-первых, общая закономерность «разностей племенных», в соответствии с которой всякий народ, являясь частью целого, несет в себе нечто самобытное; во-вторых, особые формы, через которые на Запад и в «древнюю Россию» проникало христианство; в-третьих, особенные виды, в которых к ним «перешла... образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась... государственность»<sup>43</sup>. В отличие от Запада, идеологически развивавшегося под общим руководством довольно рано обособившейся римской церкви, «древняя Россия» приняла свое христианское учение от Греции, впоследствии никогда не теряя связи с вселенской (восточной) церковью. Образованность древнеязыческого мира проникала на русские земли уже сквозь христианское учение, чего нельзя сказать о Западе, изначально находившемся под сильным влиянием «научнообразного просвещения древнего мира», «римской образованности», в которой «наружная рассудочность брала перевес над внутреннюю сущность вещей»<sup>44</sup>. Европейский общественный быт, по исторической ли случайности, или согласно Промыслу складывался почти везде насильственно, из угнетения завоевателей и противодействия ему со стороны завоеванных, кардинально изменявших условия жизни, в том числе и умственной; в итоге возведенное в ранг закона насилие привело к востребованности в средневековых обществах внешнего для их культур, и опять же римского, права, забывающего внутреннюю справедливость за «наруж-

---

<sup>43</sup> Там же. С. 206.

<sup>44</sup> Там же. С. 209.

ною буквою формы»<sup>45</sup>. В истории же русского народа: «Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие. Татары, ляхи, венгры, немцы и другие бичи, посланные ему провидением, могли только остановить его образование и действительно остановили его, но не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни»<sup>46</sup>.

Таким образом, по мысли И.В. Киреевского, важнейшие начала русского просвещения, каковыми являются форма усвоения религии, вид воспринятой образованности (шире – культуры) и сложившиеся элементы государственности, существенным образом отличаются от европейских, которые философ приводит к одному знаменателю – к отвлеченной рассудочности, постепенно возраставшей в общественном сознании и приведшей к краху всего грандиозного проекта европейского просвещения. Для объяснения же значительных успехов науки и культуры Нового времени философ формулирует свой «закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении»<sup>47</sup>. Сам же способ богословско-философского мышления, основанный на внешней связи понятий и прочно утвердившийся на Западе, И.В. Киреевский находит крайне ущербным и очень далеким от того способа, который исконно развивали восточные мыслители, для достижения истины стремившиеся к «внутренней цельности разума», т.е. к такому средоточию «умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство»<sup>48</sup>. Философ высказывает свое «личное мнение» о том, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней... В этом состояла главная сила ее образованности; но в этом же таилась и главная опасность для ее развития»<sup>49</sup>. Дело в том, что в «древней России» чистота выражения, «наружная форма» так слилась с выражаемым этой формой внутренним духом христианства, что выражение и выражаемое стали отождествляться. Общее уважение к Преданию, на котором так долго стояло просвещение в России, незаметно перешло в

---

<sup>45</sup> Там же. С. 214.

<sup>46</sup> Там же. С. 209.

<sup>47</sup> Там же. С. 215.

<sup>48</sup> Там же. С. 221.

<sup>49</sup> Там же. С. 236.

большее уважение его наружных форм, чем «оживляющего духа», и именно в этом состоит причина проявления в русской образованности собственной односторонности, которая привела в дальнейшем и к церковному расколу, и к стремлениям реализовать чужие по духу формы жизни. Однако в народе, в православной церкви, считает И.В. Киреевский, еще живет корень российской образованности, и именно на этом основании «должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов»<sup>50</sup>. Однако для этого не занятый добыванием средств существования класс нашего народа, еще проникнутый западными понятиями, должен направить все свои умственные силы на выработку такого общественного сознания, которое бы основывалось на чистых источниках православной веры, только в таком случае русский образованный человек может вырваться из-под гнета рассудочных систем европейской философии и достичь «особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения», найти полные ответы на тревожащие его ум и сердце вопросы. При этом И.В. Киреевский подчеркивает, что совсем не желал бы увидеть, даже во сне, воскрешение в нынешней жизни хотя бы одной из особенностей нашего реального прошлого: это было бы подобно перестановке колеса, причем другого размера, из одной машины в другую, – в результате или колесо сломается, или машина. Европейское просвещение достигло определенных высот и уже не может быть вычеркнуто из нашей жизни, задача состоит в том, чтобы хранимые в учении православной церкви высшие начала жизни стали господствовать над западной образованностью, не вытесняя ее, а развивая и придавая особый смысл: «Находясь на... высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истину»<sup>51</sup>, для мышления же, находящегося на низшей степени, такой возможности нет, и высшая степень ему непонятна, представляется неразумной.

---

<sup>50</sup> Там же. С. 237.

<sup>51</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 261.

Имея в виду современную ему Россию, И.В. Киреевский пишет, что если вера народа направлена к одному смыслу, а заимствованная им образованность – к другому, то неизбежно должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит постепенно веру, утверждая в общественном сознании собственные философские системы, или вера преодолеет внешнюю образованность и произведет свою философию. Первое уже происходит в западном мире, но и второй исход история знает, именно так произошло в случае с христианством и языческой образованностью: «Не только наука, но и самая философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения и, как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской»<sup>52</sup>. Однако возобновить философию Святых отцов в первоначальном виде, по мнению философа, невозможно – изменилась социальная среда, развились науки; вместе с тем, их учения могут и должны быть осмыслены в духе современности, стать указателями на пути познания. Философия, основанная на «новых началах», не должна смешивать разум с логическим рассудком, формально сцепляющим понятия и движущимся вперед при помощи силлогистических выводов; ей следует понимать разум как необходимый инструмент, выводящий знание «не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество»<sup>53</sup>. Формирование в перспективе «самостоятельного любомудрия», которое соответствовало бы основным началам древнерусской образованности, позволит, по мнению И.В. Киреевского, «подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»<sup>54</sup> (под раздвоенностью западной образованности он понимал ее направленность на разделение бытия внутреннего и внешнего, свидетельствующее о «раздвоении духа»<sup>55</sup>).

Итак, мы видим, что гносеологические штудии А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, основывающиеся на восточно-христианских представлениях о целостности человеческого познания, одинаково использующего для достижения

---

<sup>52</sup> Там же. С. 263.

<sup>53</sup> Там же. С. 267.

<sup>54</sup> Там же. С. 272.

<sup>55</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 235.

своей цели (истины) силы и разума, и веры, стали началом на пути формирования идеала «цельного», «живого» знания, идеала, как мы увидим далее, достаточно четко теоретически определенного В.С. Соловьевым и сделавшегося одним из центральных элементов всей русской метафизики. Это философски плодотворное направление можно отнести к онтологизму, противопоставляя его при этом западноевропейскому гносеологизму, только с большей долей условности и с соответствующими оговорками, скорее, используя современную терминологию, правильнее будет сказать, что русским религиозным философам был свойствен не онтологизм в узком понимании данного термина, подчиняющем гносеологию онтологии, как будто последнюю можно вывести без первой, а онтогносеологизм. По мнению В.И. Метлова, термин «онтогносеология» стал востребованным в современной философии в связи с реакцией научной общественности на осознанную ею неудовлетворительность «как абстрактно онтологических построений, так и конструкций односторонне гносеологических... Провал онтологических построений, точнее сказать, автономных онтологий, наиболее осязаемым образом представлен М. Хайдеггером и находит свое выражение в кризисе попытки прямого выхода к бытию; провал автономных гносеологий наиболее репрезентативным образом иллюстрируется судьбой аналитической, логикоэмпирической традиции»<sup>56</sup>. Однако заметим, что применение данного термина в современной философии вполне соответствует традиционному духу российского философствования, в частности – сформированному в нем идеалу «цельного знания», знания, невозможного без, с одной стороны, умозрительного погружения в бытие, такое, каковым оно объективно задано субъекту, с другой, без специфической познавательной настроенности последнего, без устремленности его к «переводу» бытия из заданности в данность<sup>57</sup>. Так, например, В.В. Зеньковский, характеризуя в сво-

---

<sup>56</sup> Метлов В.И. Онтогносеология как явление современной философии // Мировоззренческая парадигма в философии: основоположения онтогносеологии: коллективная монография. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета, 2018. С. 49.

<sup>57</sup> Современный исследователь А.Э. Бахметьев предлагает определение онтогносеологии как теории «отражения истины действительного бытия в сознании» (Бахметьев А.Э. Онтогносеологические границы интуиции в структуре познания : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Самара: Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, 2021. С. 20). Однако такая дефиниция явно недостаточна, мало того, что она априори предполагает сознание пассивным феноменом, лишенным всякой активности, она еще требует дальнейшего раскрытия таких понятий как «истина» и «действительное бытие», которое прямо зависит от мировоз-



ей «Истории русской философии» позицию С.Л. Франка, пишет о его концепции как об «онтологии познания»<sup>58</sup>; да и ему самому, как мы это постараемся показать в дальнейшем, было свойственно тяготение к объединению онтологии и гносеологии, к определению той формы выражения философской мысли, которая свойственна сегодня онтогносеологическим построениям.

В относительно небольших по общему объему трудах А.С. Хомякова и совсем немногих статьях И.В. Киреевского мы находим как удивительные философские прозрения, так и начальную разработку, порой очень глубокую, тех основных концептов, которые будут определять в будущем специфику русской метафизики – это и достаточно емкая концептуализация интуиции всеединства, и убедительная аргументация отвлеченного характера западноевропейской философии, и персоналистское понимание феномена общественного сознания, и мысли о недеятельном сохранении истины на Востоке, и даже утверждение необходимости «неопатристического синтеза» (Г.В. Флоровский), правда, с использованием несколько иной терминологии. Нельзя также не отметить такой важнейший для философии ранних славянофилов и для последующей русской метафизики гносеологический компонент как идеал «цельного знания», формирование которого становилось необходимым в качестве адекватной реакции на происходящее в западноевропейской мысли гипертрофирование представлений о месте и роли человеческого разума в познавательной деятельности. В следующем параграфе мы обратимся к рассмотрению вопроса о том, как уже непосредственно в русской метафизике происходило дальнейшее развитие идеала «цельного знания», имевшего доминирующее значение для гносеологических построений и С.Л. Франка, и В.В. Зеньковского.

---

зренческой установки проводящего его философа. Если такое определение применимо при натуралистических философских подходах, то другие подходы требуют его существенной смысловой корректировки, но при этом сам термин «онтогносеология» остается актуальным.

<sup>58</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 458.

## **1.2. Развитие гносеологических идей в русской метафизике конца XIX – начала XX вв.**

Ранними славянофилами полноценная теория познания, в которой рефлексировались бы все основные моменты этого процесса, выработана не была, ведь перед ними стояла иная, более масштабная задача – обратить внимание интеллектуальной общественности на тот огромный не замечаемый или же плохо замечаемый ею пласт православной культуры, во многом продолжающий определять принципы и направленность жизнедеятельности русского народа. Однако ими был в основных чертах определен гносеологический идеал, к реализации которого следует стремиться, осуществляя познавательную деятельность, и это было уже немало. Под идеалом обычно принято понимать некие комплексы представлений и суждений, выражающие желаемый нормативный образ, позволяющий более или менее четко определить конкретные характеристики должного состояния той или иной сферы жизнедеятельности человека. Идеалы могут быть личными и общественными, а также экономическими, политическими, нравственными, научными и пр.; соответственно, вполне возможно вести речь и о гносеологических идеалах. Реализация идеала предполагает формирование в личностях комплементарных этому идеалу ценностных ориентаций, обуславливающих последующие целенаправленные действия по преобразованию окружающей среды – природной и общественной – в соответствии с заданными идеалом параметрами. В случае с гносеологическими идеалами их постепенная реализация направлена на конструирование методологических подходов и конкретных методик, фундирующих ту или иную научную парадигму. Заметим, что непосредственно на научное мировоззрение гносеологические идеалы, на первый взгляд, не действуют, однако даже поверхностное рассмотрение истории науки позволяет сделать вывод о существенном влиянии гносеологических подходов, опирающихся на соответствующие им

идеалы, на формирование научных картин мира, и это еще раз свидетельствует о прочной связи, даже о взаимообусловленности гносеологических и онтологических представлений в целостном мировоззрении.

Правомерно утверждать, что только благодаря наличию идеалов во всех сферах личной и общественной жизнедеятельности осуществляются процессы перехода заданности (первоначально могущей быть очень недостоверной, опирающейся исключительно на веру, но постепенно, посредством рационализации и институционализации, обретающей вполне осязаемые, субъективно-объективные формы) в данность, причем важно отметить, что данность и заданность в результате могут сильно различаться. Как известно, области действительного и должного (реальности и идеалов) весьма плохо коррелируют между собой, что объясняется тем, что нормирующие должествование идеалы в момент своего возникновения в сознании человека всецело трансцендентны, хотя бы в силу своей направленности в будущее, которого еще нет; оно только будет, и, что важно, то, каким оно будет, прямо зависит от конкретных идеалов, которые в этом аспекте уже не мыслятся как только трансцендентные. Действительное же, казалось бы, всецело входит в сферу имманентного чувств и разуму человека, является тем, что нам дано фактически. Однако, как это мы постараемся показать в исследовании, дихотомия нашего бытия на трансцендентное и имманентное не так проста и однозначна, трансцендентность и имманентность могут пониматься мыслителями по-разному, соответственно, отношения между этими категориями могут интерпретироваться в диапазоне от жесткого противопоставления трансцендентного имманентному до их слияния в единую целостность. Тем не менее, различие между ними есть, хотя бы чисто логическое, и мы вправе говорить о трансцендентности идеалов и имманентности реальности, в жизни человека и общества формируемой при непосредственном влиянии необходимых для целеполагания и ценностного определения идеалов. Переход от трансцендентного к имманентному, логически мыслимый в двух направлениях (трансцендирования реального и имманентизации идеального), невозможен при сохранении представления об их абсолютном различии, отсюда и возникает базовый историко-философский концепт о не-

совпадении идеального и реального, из которого совсем не следует выводить утверждение о «нереальности» идеалов, ведь только благодаря их наличию (действительному наличию) в социальной реальности возможна осмысленная жизнедеятельность человека.

Гносеологический идеал «цельного знания», пусть еще и достаточно неопределенно, как мы видели, был сформирован уже в трудах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Это был еще только идеал, причем во многом абстрактный, почти не концептуализированный. Требования, выдвигаемые познающему субъекту, были невыполнимыми в их дословном прочтении, необходима была ясная методика для осуществления «живого» когнитивного процесса. Действительно, идеал «цельного знания» предполагает одновременное использование субъектом всех своих познавательных способностей – чувств для получения информации об окружающем мире; разума (рассудка) для упорядочивания этой информации, ее анализа и систематизации; веры для осуществления «волевой» направленности процесса познания и интуиции, понимаемой как дополнительный, помимо чувств, канал получения «откровенной» информации. Все это, конечно, правильно, объединение всех средств познания субъекта напрямую диктуется представлением о целостности постигаемого им мироздания, в котором можно выделять части, однако эти части не могут существовать самостоятельно, так же как не может быть целого без составляющих его частей. Но возникает вопрос: возможно ли полное согласование в человеке его познавательных способностей – чувств, разума, веры, интуиции, тем более что однозначные определения этих понятий в истории философии так и не были выработаны (и это не является следствием какой-то недоработки, а свидетельствует о широчайших объемах этих понятий, не позволяющих вывести единую, устраивающую всех дефиницию)?

Ответ на поставленный вопрос очевиден: следует стремиться к достижению такого идеального согласования, в реальности могущего быть лишь частичным. Идеал «цельного знания» не был придуман ранними славянофилами, он был ими

«найден... в святоотеческой традиции Православной Церкви»<sup>59</sup>, открыт заново для русской интеллектуальной общественности, обогащенной западно-философскими категориально-понятийным аппаратом и методологией. В своих существенных чертах идеал «цельного знания» опирался на богатейший богословско-философский опыт восточно-христианской традиции, вследствие чего понимание важнейших для него категорий (вера, откровение, разум, чувства) также экстраполировалось из этого опыта. Прежде всего, выдвигалось требование отказаться от общепринятого философского штампа, в соответствии с которым необходимо разделять веру и разум как чуть ли не противоположные друг другу способности человека (причем постепенно вере отказывалось в именовании ее средством познания, тем самым она вообще выводилась за гносеологические рамки). С точки зрения, например, И.В. Киреевского, допустимо говорить только о «разумной вере» и, соответственно, о «верующем разуме», причем философ ясно связывал последний с «божественным откровением», в границах которого он должен пребывать, что вовсе не является декларацией его несвободы, напротив: «Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к божественной истине»<sup>60</sup>. В истории развития христианских богословия и философии сотворчество разума и веры получило название гносиса, который, по справедливому замечанию А.В. Семушкина, «не вписывается в категориальную систему традиционной гносеологии, ибо не несет в себе обязательности обоснования знания. В отличие от рационально доказуемого знания (“эпистемы”) гносис означает умозрительное ведение, вобравшее в себя энергийный импульс веры, и одновременно веру, одержимую спекулятивно-познавательным влечением»<sup>61</sup>.

Деление познания на чувственное и рациональное было нехарактерно для восточно-христианской гносеологической традиции, в которой утвердилось учение о трехчастности (сугубо аналитической) целостного человека. В соответствии

---

<sup>59</sup> Рахова Е.Э. Об истоках идеи цельного знания в философской концепции И.В. Киреевского // Ростовский научный вестник. 2022. № 7. С. 78.

<sup>60</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 259.

<sup>61</sup> Семушкин А.В. Избранные сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М.: РУДН, 2009. С. 574.

с ним, наша душа не является самостоятельной сущностью, она может, в зависимости от внутренних и внешних условий жизнедеятельности человека, «прилепиться» или к его духовной составляющей, или к плотской, чувственной. Разумность человека не выделялась при этом из его духовно-душевно-телесной целостности, но она могла, следуя порывам души, преимущественно проявляться как в духе, что свидетельствовало о мудрости, так и в плоти, – вот почему, например, святитель Игнатий Брянчанинов настоятельно разделял «духовный разум» и «плотский». Пока в человеке действует вера, писал он, «дотоле сияет в нем духовный разум. С прекращением действия веры... начинается деятельность по собственным соображениям и по внушениям сердца: разум нисходит с высоты состояния духовного в состояние плотское, чувство благодати оставляет сердце, вступают в него раздраженные изгнанием своим страсти, мир заменяется разнообразными возмущениями»<sup>62</sup>. В приведенной цитате проглядывается характерная для всей восточно-христианской традиции мысль о том, что средоточием чувств человека является сердце, сердцевина его души (и плоти); к тому же, чувства человека здесь явно не сводятся к пяти известным физиологии (к «простой пятернице»<sup>63</sup>); благодать, как видим, – это тоже чувство, но особенное, духовное.

Философская мысль на Западе, также имевшая христианские основания, когда-то была необычайно близка к формулированию собственного видения идеала целостного познания, однако она не сумела его реализовать. По справедливому замечанию М.К. Мамардашвили, «собранный субъект» Р. Декарта – это некая идеальная абстракция, основанная на утверждении возможности познающего человека «стоять и длиться» над двумя пропастями: «Над пропастью материального, изменяющегося и порочного мира, как порочен всякий материальный мир, и вот этого высшего, идеального мира...»<sup>64</sup>. Собранный субъект уходит «в зазор, подвес»<sup>65</sup> и смотрит оттуда на мир<sup>66</sup>. Для этого ему необходимо «собрать» свое созна-

<sup>62</sup> Основы правильной духовной жизни (святитель Игнатий (Брянчанинов)) [Электронный ресурс] // [https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij\\_Brjanchaninov/prakticheskaja-ehntsiklopedija/15\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/prakticheskaja-ehntsiklopedija/15_4) (дата обращения 28.06.2023).

<sup>63</sup> Молитва Симеона Метафраста // Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. С. 87.

<sup>64</sup> Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: ИГ «Прогресс»; «Культура», 1993. С. 200.

<sup>65</sup> Там же. С. 39.

ние, необходимо специальное усилие человека, вхождение в особый «режим»: «Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем – и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим – существуем. А выпадаем из этого режима – не существуем»<sup>67</sup>. Однако эвристический потенциал декартовского идеала «собранного субъекта» в западноевропейской философии не был актуализирован, сменившись другим гносеологическим идеалом – идеалом «трансцендентального субъекта», уже не формирующего свои понятия, исходя из предметного содержания окружающего его мира, а «наоборот, предметы, т.е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных)»<sup>68</sup> сообразующий с этими понятиями, в чем, собственно, и состоял смысл «коперниканского переворота» в гносеологии, совершенного И. Кантом.

Перед российской философской мыслью снова встала та же самая задача обоснования методологии и методики целостного познания, вновь определился гносеологический идеал «цельного знания», на этот раз имеющий восточно-христианские источники. В аспекте современности, обозревая историко-философскую ретроспективу дальнейшего развития этого идеала, легко сделать вывод о том, что и в российских условиях он реализован не был, во всяком случае, говорить сегодня о его высокой востребованности не приходится. Однако нам представляется, что, во-первых, в российской мысли этот идеал был реализован гораздо более полно, чем на Западе, хотя и, согласимся, частично (а ведь никакой идеал полностью реализоваться и не может), а, во-вторых, философские процессы плохо схематизируемы, и если верно то, что в западно-философской мысли с определенного времени явно стал преобладать гносеологизм, гипертрофирующий место и роль человеческого разума в познавательных процессах, то верно и то, что в этой же мысли, но менее заметно, продолжали развиваться иные концепции, в том числе и апеллирующие к целостному постижению мироздания. В таком смысле русские философы преемственно вступили в «мейнстрим» общеевропей-

<sup>66</sup> «Только в этом зазоре мир открывается нам как феномен, т.е. то, что доступно именно теоретическому взгляду, поскольку сам этот взгляд есть θεωρεῖν, или вы-глядывание мира сквозь прорехи нашего “мировоззрения”» (Лошаков Р.А. Между эго и миром: Владимир Соловьев – Декарт – Гуссерль // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1. С. 59).

<sup>67</sup> Там же. С. 141.

<sup>68</sup> Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 21

ского философствования, существенно обогатив его восточно-христианским богословско-философским содержанием. И то, что гносеологический идеал «цельного знания» в наши дни преимущественно интересует историков философии, еще не говорит о том, что он в будущем не сделается ядром актуальной философской проблематики.

Ранние славянофилы акцентировали внимание российской общественности на еще неявно определенном ими идеале «цельного знания», концептуализацию которого продолжили представители русской метафизики<sup>69</sup>, причем, уже начиная с родоначальника этого философского направления, В.С. Соловьева, отводили разработке этого идеала немалое место в своих трудах. Рекомендуемый объем исследования не позволяет нам рассмотреть гносеологические концепции всех русских метафизиков, поэтому мы сосредоточим внимание на некоторых из них, дающих представление об общей познавательной тенденции – на концепциях, во-первых, В.С. Соловьева, родоначальника всего этого философского направления, мыслителя, во многом определившего его специфику; во-вторых, Е.Н. Трубецкого, развивавшего мысли своего учителя и дополнившего их собственными ценными философскими концептами; и, в-третьих, В.И. Несмелова, предложившего оригинальные вариации идеала «цельного знания».

Интерес В.С. Соловьев к гносеологической проблеме вообще и к концептуализации идеала «цельного знания» в частности проявился очень рано, большая программная работа, нацеленная на дальнейшее развитие основных положений его философской системы, «Философские начала цельного знания», была написана в 1877 г., за год до прочтения знаменитых «Лекций о Богочеловечестве», поэтому мы полагаем верным, исходя из аргументированной ранее предпосылки об онтогносеологическом характере всей русской метафизики, рассматривать именно «Чтения о Богочеловечестве» в качестве онтологической основы для гносеологических выводов, сделанных мыслителем в «Философских началах...». Свою он-

---

<sup>69</sup> «Только в XIX веке в русле позитивизма, а затем марксизма термин “метафизика” приобрел негативный смысл, будучи противопоставленным в первом случае “научной”, а во втором – “диалектической” философии. Но историк философии, даже если он разделяет подобные оценки, не может игнорировать тот факт, что со времен Андроника Родосского (I в. до н.э.) традиционным вторым именем философии была метафизика»<sup>69</sup> (Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX – XX веков. М.: Руниверс, 2016. С. 6).



тологию В.С. Соловьев строит на общехристианском принципе тварности мира, иногда чрезмерно акцентируя роль человеческой свободы в развитии этого мира как единого, целостного организма. Вину же за греховное состояние тварного мира он почти незаметным образом снимает с человека, мысля греховность в качестве следствия из необходимого противоречия между Божеством и сотворенным Им миром, противоречия, приведшего к отпадению Софии, «мировой души», от безусловно-сущего Логоса, преодоление которого и составляет метафизический смысл природного и общественного развития: «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался... на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»<sup>70</sup>. Заметим, что традиция христианского богословствования вполне допускает мыслить начало акта грехопадения еще до сотворения человека, в ангельском мире, однако при этом она прочно стоит на убеждении, согласно которому грех вошел в мир именно через человека, хотя и искушенного падшим ангелом.

В «Чтениях...» В.С. Соловьев представляет грандиозную картину взаимосвязанного развития природы и общества, причем исторический процесс он рассматривает как прямое продолжение природной эволюции. Философ выделяет и характеризует три периода этого развития:

- непосредственно природный, космогонический, в свою очередь разделяющийся на астральную, солярную и теллурическую эпохи;
- осуществляющийся уже в человеческом сознании теогонический, в котором людьми создаются представления о богах (по аналогии с предшествующим периодом, здесь также выделяются три эпохи – звездопоклонства, солярных религий и эпоха земных богов);
- собственно исторический процесс, дифференцирующийся мыслителем по мировым регионам: в Индии душа человека, освобождаясь от власти космических сил, вместе с тем отрешается и от материального содержания мира; в Греции и Риме она ищет идеального содержания, при этом созерцание удовлетворить ее не

<sup>70</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 201.

может, поскольку человеческая личность ищет оправдания своей деятельности в материальном мире, и, наконец, в Палестине «явилась и правда Божия в лице во-человечившегося Бога, Иисуса Христа»<sup>71</sup>.

Мировая история после воплощения Христа делится В.С. Соловьевым также на три периода (в этом увлечении мыслителя триадами, как и в склонности его к схематизациям, нельзя не обнаружить влияние Г. Гегеля), для определения которых он обращается к евангельскому сюжету, повествующему об искушениях Иисуса Христа в пустыне. Согласно ему, искушениям подверглись вначале Его чувственная душа (предложение превратить «камни в хлебы»), затем ум (приглашение броситься вниз, тем самым сделав «свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности»<sup>72</sup>) и, наконец, дух (обещание отдать все царства за поклонение владычеству миру «началу зла»). В истории человечество подвергается этим же искушениям, но в обратном порядке, причем испытания не проходит вследствие проявлений в нем последствий «греха духа» (католицизм), «гордости ума» (протестантизм) и бессилия разума перед порывами чувственной души; при этом мыслитель историческое «крушение» разума прямо связывает с внутренним логическим противоречием «между относительною природою разума и его безусловными притязаниями»<sup>73</sup>, в чем, безусловно, солидарен и с А.С. Хомяковым, и с И.В. Киреевским. Характеризуя место России в историческом процессе, В.С. Соловьев также развивает идеи ранних славянофилов, утверждая, что она, восприняв культуру Византии, вместе с Востоком не подпала искушениям Запада, сохранив истину Христову, но и «не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую»<sup>74</sup>. Следовательно, требуется развитие самодеятельности в православном обществе, способном достичь «полноты возраста Христова»<sup>75</sup>, в том числе опираясь и на опыт Запада.

---

<sup>71</sup> Там же. С. 223.

<sup>72</sup> Там же. С. 232.

<sup>73</sup> Там же. С. 242.

<sup>74</sup> Там же. С. 245.

<sup>75</sup> Там же. С. 247.

Кратко проанализировав важнейшие для нашего дискурса моменты «Чтений...», мы должны зафиксировать явную приверженность В.С. Соловьева в этот период его творчества социальному эволюционизму: у него божественный замысел о мире инициирует природное развитие, а затем, при постепенном росте сознания человечества, этот замысел трансформируется уже в социальный идеал, направляющий исторический процесс, в котором деятельность свободного и мыслящего человека приобретает доминирующее значение. Философ, разумеется, не отрицает действия божественного промысла в историческом процессе, более того, как христианин признает непосредственное участие Бога в этом процессе (боговоплощение), но при этом акцент на роли человеческого творчества в грандиозном движении от человечества к Богочеловечеству дает повод рассматривать построения мыслителя как социальную утопию. Действительно, в соответствии с осуществленным Г.В. Флоровским глубоким анализом утопических представлений, «решающее значение» в них принадлежит «формальной вере в осуществимость земного града, в эмпирическую достижимость “совершенства” в социальном строительстве, – т.е. такого состояния, которое исключает не только надобность, но и самую возможность улучшения». Он справедливо отмечает, что эта «формальная вера» возможна лишь при допущении мысли о том, что не в вечности, а именно во времени «возможно полное исчезновение противоположности “должного” и “действительного”, и тем самым преодоление и устранение категории задания. Иными словами, это – утверждение возможности “идеала” как части эмпирической действительности, как объективно данной среды, как состояния и явления естественного, исторического мира»<sup>76</sup>. В таком смысле учение В.С. Соловьева о Богочеловечестве может быть охарактеризовано как разновидность социальной утопии – христианский утопизм.

Нужно сказать, что в поздний период творчества В.С. Соловьева с ним произошла «особая перемена в душевном настроении»<sup>77</sup>, отразившаяся при написании знаменитого «завещания» мыслителя, «Трех разговоров о войне, прогрессе и

---

<sup>76</sup> Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 203.

<sup>77</sup> В.С. Соловьев «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 636.

конце всемирной истории». Согласно констатации А.Ф. Лосева, в этом произведении В.С. Соловьевым «уже не рисуется никакой христианской теократии в порядке естественного исторического развития, а вместо этого дается ужасающая картина пришествия антихриста и конца мировой истории вообще»<sup>78</sup>. Эсхатологические представления В.С. Соловьева кардинально изменяются, а оптимистический социальный детерминизм сменяется пессимистическим религиозным фатализмом: «...еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменить не позволено»<sup>79</sup>. Можно сказать, что в своих «Трех разговорах...» философ максимально приблизился к выражению традиционно-христианского мировоззрения, что само по себе является интереснейшим материалом для историко-философских разысканий, однако к теме нашего исследования отношения не имеет, поскольку в этом произведении собственно гносеологическая проблематика автором не разрабатывается, в связи с чем мы сосредоточим внимание на ранней его незаконченной работе «Философские начала цельного знания», являющейся первым наброском философской системы и специально посвященной построению гносеологии, опирающейся, по нашему предположению, на представленные в «Чтениях...» онтологические основания.

В.С. Соловьев начинает свои рассуждения с утверждения тезиса, согласно которому все основные формы общечеловеческой жизни непременно «должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека»<sup>80</sup>; таких начал он находит три: деятельная воля, мышление и чувство, причем в каждом из них выделяется две стороны (личная и общественная). Эти «формы бытия» имеют различные предметные содержания, соответственно: объективное благо, объективная истина и объективная красота. Начало деятельной воли становится источником формирования в обществе семьи (земства), государства и церкви как «духовного или священного общества»<sup>81</sup> (сфера практической деятельности); начало

<sup>78</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 520.

<sup>79</sup> В.С. Соловьев «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 761.

<sup>80</sup> В.С. Соловьев. «Философские начала цельного знания» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 146.

<sup>81</sup> Там же. С. 148.

мышления – положительной науки, отвлеченной философии и теологии, сообщающей «настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки»<sup>82</sup> (сфера знания); чувственное начало – «технического художества», «изящного художества» и мистики (сфера творчества), причем мистика строго отличается мыслителем от мистицизма: «...первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии»<sup>83</sup> (по аналогии, В.С. Соловьев приводит в пример различие эмпирии и эмпиризма). Первенствующее значение среди трех вышеозначенных сфер философ придает сфере творчества, приходя к выводу о том, что она «имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма», поскольку в относящейся к сфере творчества мистике «эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною»<sup>84</sup>.

Обозначив масштабные задачи конкретизации указанных сфер, поставленные для реализации в будущем авторской идеи о построении философской системы, В.С. Соловьев переходит к выработке собственно гносеологической ее части, обращаясь к сфере знания и отмечая, что гармоническое сочетание теологии, философии и науки следует рассматривать как «свободную теософию или цельное знание»<sup>85</sup>. Полагая, что развитие современных ему науки и философии не приводит к положительным результатам, он утверждает, что следует или вообще отказаться от познания, став на точку зрения скептицизма, или все же признать: истину нужно искать не во внешней реальности и не в «идеальном бытии нашего разума», а в трансцендентном им «истинно-сущем», имеющем «собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание»<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Там же. С. 150.

<sup>83</sup> Там же. С. 152.

<sup>84</sup> Там же. С. 154.

<sup>85</sup> Там же. С. 175.

<sup>86</sup> Там же. С. 191.

«Свободная теософия», как видим, отождествляется В.С. Соловьевым с «цельным знанием», она должна привести к гармоническому сочетанию результатов теологических, философских и научных исследований, однако при этом остается не совсем понятным, каким же образом возможно гармонически согласовать эти результаты? Видимо, мы должны признать, что В.С. Соловьев при концептуализации идеала «цельного знания» исходит не столько из конкретно-исторического состояния этих познавательных областей, во многом расходящихся между собой и по предмету, и по методу, сколько из того, какими эти области должны быть, т.е. он задает им нормативные параметры. Поэтому идеал «цельного знания» у философа носит ярко выраженный нормативный характер, как это, собственно, и характерно для всякого идеала. Однако для того чтобы идеал был «жизненным» и постепенно реализовывался, пусть и частично, необходимо хотя бы приблизительное соответствие его «норм» действительной ситуации, и В.С. Соловьев отводит в своем произведении немало места доказательству того, что в истории развития теологии, философии и науки происходит постепенное движение к их гармонизации. Здесь, на наш взгляд, проявляется слабость аргументации великого мыслителя, ведь состояние наук в его время, тем более в последующее, никак не свидетельствовало о подобной гармонизации, вследствие чего выводы В.С. Соловьева были и остаются открытыми для критики. Вообще, следует отметить, что при разработке своего понимания идеала «цельного знания» философ приоритетное внимание уделял дедуктивной методологии, пытаясь из своей «интеллектуальной интуиции» развернуть всю конкретику гносеологической теории, и в этом он явно следовал гегельянской методологии, превозносящей спекулятивные способы познания и при этом нередко игнорирующей действительные факты. Разумеется, нельзя сказать и того, что мыслитель совершенно не использовал индуктивную методологию, это было бы неправдой хотя бы потому, что сугубо дедуктивных или же индуктивных дискурсов просто не существует, и это хорошо показал исторический спор между рационализмом и эмпиризмом, на отвлеченный характер которых, кстати, часто и справедливо указывал В.С. Соловьев. Мы ведем речь лишь о том, что мыслитель в своих гносеологиче-

ских построениях уделял гораздо больше внимания понятийной и нормативной разработке идеала «цельного знания», чем рассмотрению вопроса о его соответствии эмпирическому содержанию познавательных процессов, что придавало этому идеалу несколько дисциплинарный характер и, в итоге, сделало возможным его отождествление со «свободной теософией».

Следует также отметить устойчивую связь представлений В.С. Соловьева о нормативном идеале «цельного знания» с его онтологическими построениями, презентуемыми в «Чтениях...». Действительно, если трансформации тварного мира рассматривать эволюционно, а исторический процесс полагать преемственным продолжением природного развития в направлении заданной цели (становление «Богочеловечества»), то логически необходим вывод и об эволюции сознания человечества, приводящей к формированию системы целостного познания мира. Как верно отмечает Н.Н. Павлюченков: «Достижение “цельного знания” неизбежно в мире, который является живым единством материальной природы, человечества и Бога»<sup>87</sup>. Идеал «цельного знания» («свободной теософии»), дополняемый идеалом «Богочеловечества», таким образом, является не только гносеологическим, но и онтогносеологическим идеалом. Иначе, в ранней философской системе В.С. Соловьева идеалы «Богочеловечества» и «свободной теософии» комплементарны, взаимодополняемы. В подтверждение этого мыслитель пишет о том, что в других сферах «нормального человеческого бытия», выделенных им наряду со сферой знания, тоже существуют специфические идеальные цели, а именно: для сферы практической деятельности – свободная теократия, для сферы творчества – свободная теургия; однако эти две последние цели «не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица», их достижение детерминировано «особенными условиями», в то время как «в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления... Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял, в меру

---

<sup>87</sup> Павлюченков Н.Н. Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) // Соловьевские исследования. 2016. № 2 (50). С. 142.

своих сил и способностей, систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания»<sup>88</sup>. Идеал Богочеловечества конкретизируется здесь в идеалах свободной теократии и свободной теургии как нормативных, должных формах, необходимых для его реализации; причем в качестве социальных идеалов (а поскольку история общества есть продолжение природного развития, то и онтологических идеалов) они осуществляются под влиянием множества объективных (видимо, и субъективных тоже) факторов, и только достижение гносеологического идеала «свободной теософии» – преимущественно результат усилий познающего субъекта. Более того, можно предположить, что автор именно в сфере знания видит ту подвластную деятельности человека область, через развитие которой он имеет возможность как влиять на становление двух других сфер, в качестве субъективного фактора, так и способствовать грандиозному процессу трансформации человечества в Богочеловечество. Этот тезис подтверждают размышления самого В.С. Соловьева о цели «истинной философии» (или «свободной теософии»), которую он определяет следующим образом: «...содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим»<sup>89</sup>.

В.С. Соловьев в качестве предмета «цельного знания», или «свободной теософии» утверждает «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало»<sup>90</sup>. Материалом для «свободной теософии», по мысли философа, должны стать «данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического»; основной ее формой – «умственное созерцание», или «интуиция идей», а «деятельным источником» («производящей при-

---

<sup>88</sup> В.С. Соловьев. «Философские начала цельного знания» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 177-178.

<sup>89</sup> Там же. С. 199.

<sup>90</sup> Там же. С. 195.



чиной») – вдохновение как «действие высших, идеальных существ на человеческий дух»<sup>91</sup>.

Заметим, что формулировка В.С. Соловьевым предмета «свободной теософии» по своему смыслу очень напоминает принятое в средневековом богословии разделение дисциплин, имеющих своим предметом Бога, на собственно теологию, рассматривающую Бога в Нем Самом, и икономию, направленную на исследование отношений Бога и мира, Бога и человека. Что касается теологии в этом узком смысле, то по поводу нее мнения в христианской традиции разделились: если западное богословие (католическое и протестантское) никогда не отказывалось от идеи «знания о Боге», от идеи о возможности дискурсивного развития такого знания, то восточное богословие, особенно после паламитских соборов, сделало эту тему запретной, сосредоточившись на духовном «знании Бога»<sup>92</sup>, не в Его существе, а в энергиях, которыми Он пронизывает мир, т.е. сосредоточилось именно на икономии. На наш взгляд, В.С. Соловьеву в ранний период его творчества ближе была установка западного богословия, об этом говорят его рассуждения относительно познаваемости человеком истинно-сущего, которое не есть «безразличная субстанция», но «обладает всеми силами действительного и полного бытия», причем, что важно, «явления не могут быть отделены от сущего», и «оно в них более или менее познается». Все элементы нашего познания – не что иное, как образы, изображения сущего, познаваемого через эти элементы: «А все это сводится к тому, что познание об истинно-сущем или о существе вещей как со стороны познаваемого предмета, так и со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным...»<sup>93</sup>. Нельзя не согласиться с тем, что в этих рассуждениях мыслителя явно проглядываются пантеистические концепты (абсолютная причина как сущность мира хотя и не относится прямо ко всему существующему как являемому, однако познаваема именно потому, что она непосредственно обуславливает его), которые в дальнейшем окажут сильное влияние на гносеологические построения русских метафизиков, осо-

---

<sup>91</sup> Там же. С. 208.

<sup>92</sup> Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2011. С. 739.

<sup>93</sup> В.С. Соловьев. «Философские начала цельного знания» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 214.

бенно, как мы попытаемся показать в следующей главе исследования – С.Л. Франка.

Из данного предмету «цельного знания» определения В.С. Соловьев выводит «разделение всей философской системы цельного знания на три органические части», исходя из того, что в предмете уже даны два элемента – абсолютное первоначало и вторичная действительность, происходящая от этого начала, и отношения между указанными элементами могут мыслиться тройко: «Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различенном единстве или синтезе»<sup>94</sup>. Соответственно, исследованиями этих отношений должны заниматься такие философские науки как органическая логика, органическая метафизика и органическая этика. Поскольку рассматриваемое нами произведение, к сожалению, осталось незаконченным, то мы имеем возможность ознакомиться с представлениями В.С. Соловьева только о первой науке, органической логике, в которой он, опираясь преимущественно на спекулятивное мышление («умственное созерцание»), выводит основные понятия, полагаемые в основание задуманной философской системы. Однако и его взгляды на метафизику мы можем оценить по многочисленным статьям, а этике была посвящена специальная большая работа философа «Оправдание добра. Нравственная философия», опубликованная им в 1897 г., через двадцать лет после написания проанализированного нами труда.

Масштабный проект В.С. Соловьева по формированию многоаспектной философской системы, одним из мотивов которого, скорее всего, стала задача, поставленная в программной статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», хотя и не был реализован в полной мере<sup>95</sup>, однако многие его идеи, в том числе и гносеологические, оказали значительное

<sup>94</sup> Там же. С. 195.

<sup>95</sup> Л.М. Лопатин думал по этому поводу несколько иначе, когда утверждал: «Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз... Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому, как Пушкин был первый русский народный поэт» (Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 153-154). Тем не менее, как представляется, свой грандиозный замысел в целостном своем виде, как он был изначально задуман, мыслитель реализовать не смог. Тем более что случившиеся с ним в поздний период творчества перемены, частично отразившиеся в «Трех разговорах...», внесли бы изменения в общее его философское мировоззрение. С таким мнением был солидарен и С.Л. Франк, писавший о том, что В.С. Соловьев «хотя и имел систему, но не изложил ее сам в законченной форме» (Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьеве // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 388).

влияние на концепции последователей философа, русских метафизиков. Талантливые построения В.С. Соловьева хвалили и критиковали, его идеи развивали, догматизировали и пересматривали, но во всех случаях поднятые им вопросы и проблемы являлись исходным базисом для творчества многих и многих российских мыслителей конца XIX – начала XX вв. Среди русских метафизиков были не только продолжатели «метафизики всеединства», к числу которых, по оценке В.В. Зеньковского, принадлежали такие крупные мыслители как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и, «с известными оговорками», Н.А. Бердяев<sup>96</sup>, но и те, кто не соглашался с основными онтологическими предпосылками В.С. Соловьева – к примеру, сам В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, В.И. Несмелов.

Е.Н. Трубецкой относился к числу тех метафизиков, которые с большим энтузиазмом восприняли основные концепты философии «положительного всеединства» В.С. Соловьева и стремились к их совершенствованию. Что касается идеала «цельного знания», то в его понимание мыслителем были внесены существенные дополнения. Так, исходя из того, что «”сознать” – значит найти общезначимое мысленное содержание, общезначимую мысль, которая выражает смысл сознаваемого, или, что то же, его истину»<sup>97</sup>, Е.Н. Трубецкой вводит в свои рассуждения понятие «смысл-истина».

«Смысл-истина» неотделим от человеческого сознания, он имманентен ему и не может быть утверждаем вне него. Однако здесь философ отмечает наличие антиномии: с одной стороны, истину, как и смысл, следует относить к началам сверхпсихологическим, трансцендентным, поскольку они по своему существу неизменны и неподвижны, с другой же, «во всяком искании нашего сознания истина-смысл, которой мы ищем, предполагается как *содержание сознания*, притом – как содержание общезначимое»<sup>98</sup>. Он утверждает, что эта антиномия, хотя, конечно, и имеется, однако не требует какого-либо разрешения, поскольку относится к очевидным фактам познания, ведь, действительно, когда мы ищем истину, то

<sup>96</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 435.

<sup>97</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 27.

<sup>98</sup> Там же. С. 28.

ищем не чьих-либо психических переживаний, а именно такого содержания сознания, которое безусловно и общезначимо; отсюда хорошо видно, в каких смыслах истина одновременно и трансцендентна, и имманентна: «Она есть общезначимая мысль *за пределами моего мышления* как психологического акта и общезначимое содержание сознания *за пределами моего сознания*. Она для меня запредельна или трансцендентна, поскольку *психологически я ее не сознаю...*», но «истина ни в каком случае не трансцендентна сознанию как такому, *сознанию вообще*»<sup>99</sup>. Что же мыслится Е.Н. Трубецкому под «сознанием вообще»? Философ пишет: предварительно полагать, что истина существует можно только в том случае, если над нашими мыслями есть некая «безусловная мысль», над нашим сознанием – безусловное и объективное содержание сознания. Истина у него становится категорией не только гносеологической, но и онтологической, поскольку «всякое бытие в ней содержится и в ней находит свое безусловное определение»; бытие и есть только потому, что оно есть в истине, следовательно, утверждает он, «истина есть сущее: иначе она не могла бы быть истиною бытия»<sup>100</sup>. В этом месте размышлений Е.Н. Трубецкого просматривается явная преемственность с системой понятий, выработанной В.С. Соловьевым в «Философских началах цельного знания», согласно которой бытие (действительное) отождествляется с явлением, а сущее, «без которого невозможно и само бытие... есть являющееся»<sup>101</sup>.

Допущение наличия безусловного сознания – эта та точка опоры, без которой невозможно согласованное функционирование «антропологических», или индивидуальных сознаний, мыслимое лишь при принятии предположения о единстве истины для всех. Если же есть безусловное сознание, то мы не можем представить его вне некоего носителя – «всеединого ума», отличие которого от нашего состоит в том, что, прежде всего, он не фрагментарен, а полон, все объемлет и тождественен «с истиною всего». Акт «всеединой мысли» нельзя сравнивать с психологическим процессом, протекающим во времени, значит, этот ум не рефлексивен, а интуитивен, он «не переходит от данности к смыслу или обратно...

<sup>99</sup> Там же. С. 30.

<sup>100</sup> Там же. С. 32.

<sup>101</sup> В.С. Соловьев. «Философские начала цельного знания» // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 221.

Он *непосредственно обладает* смыслом всего действительного и мысленного и *непосредственно видит* этот смысл во всем, что дано...». Исходя из этого, деятельность всеединого ума Е.Н. Трубецкой характеризует как «непосредственное *всеведение* и *всевидение*». Вследствие того, что всеединый ум знает и видит, люди могут через него видеть и, вместе с ним, со-знавать (частица «со-» в этом глаголе как раз и «выражает *обусловленность* нашего сознания, его зависимость от безусловного всевидения и всеведения»<sup>102</sup>).

Из приведенного суждения философа можно сделать поспешный вывод о том, что если принципиальной характеристикой всеединого ума является его интуитивность, то и в случае с индивидуальным умом, уясняя пути достижения им «цельного знания», акцент следует делать на такой его познавательной способности как интуиция, т.е. на возможности получать и усваивать откровения как некоторую информацию извне. Думается, это не совсем так, поскольку Е.Н. Трубецкой говорит также о возможности для антропологического ума видеть через всеединый ум (умозрение), а также настоятельно подчеркивает взаимообусловленность, если не тождественность, истины и смысла, не оставляя при этом без внимания и разум, и чувства человека. Сущность всеединого ума для нас, по его мнению, закрыта, но все же мы вправе сказать, что он интуитивен – потому что этот ум открывается для нас, делая возможным сам процесс познания мира, в котором, безусловно, важны как разум и чувства, так и вера в то, что сущее действительно открывается нам, а не является плодом психологических фантазий.

Русские метафизики, не разделявшие тезиса о преимущественно эволюционном характере развития природно-социального бытия, следуя общехристианскому мировоззрению, считали грехопадение человека начальным моментом исторического развития, а его завершение рассматривали в соответствии с картинами, описанными в Апокалипсисе от Иоанна, при этом центральным событием истории тварного мира, связующим ее начало и конец, они мыслили Боговоплощение. Грех понимался ими не как необходимое следствие из противоречия между Богом и сотворенным Им миром, а как итог свободного самоопределения челове-

---

<sup>102</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 42-43.

ка, через которого в природе распространилось зло, овладевшее ранее частью ангельского мира: «...первые люди... сами обратились к помощи мира, чтобы он своими силами осуществил бы за них их предвечное предназначение. ...люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребления каких-то плодов»<sup>103</sup>. Соответственно, эти русские метафизики совсем по-иному рассматривали эсхатологическую перспективу истории человечества, ее цель виделась ими не в достижении последним состояния Богочеловечества, а в коренном преобразовании тварного мира, в устранении из него начал греховности.

Различие в онтологических и историософских представлениях предполагало сопутствующие изменения и в гносеологических построениях, в первую очередь – в понимании идеала «цельного знания». Под знак вопроса была поставлена сама возможность достижения этого идеала в мире, где одинаково прирастают и зерна, и плевелы, причем с видимым преимуществом последних. Но ведь переход идеала из трансцендентной сферы в имманентную и невозможен (идеи, как известно еще из античной философии – только недостижимые пределы для становящихся вещей); если допустить возможность такого перехода, то мы здесь станем на точку зрения социального утопизма, основанного, согласно приведенному выше суждению Г.В. Флоровского, на вере в то, что мыслимое нами «совершенство» эмпирически достижимо. Действительная значимость идеала в общественной и личной жизни обуславливается тем, что человек стремится к его реализации, всегда частичной; поэтому те русские метафизики, которые критиковали эволюционный подход к историческому развитию, основное внимание обращали не на уточнение нормативных определений идеала «цельного знания», а на выявление способов, применение которых дает возможность приблизиться к такому знанию<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 252.

<sup>104</sup> Данный тезис, как и всякое обобщение, допускает исключения – так, в онтогносеологии С.Л. Франка, несмотря на явную выраженность в ней эволюционного подхода, нормативным определениям идеала «цельного знания» уделялось малое внимание, что может быть объяснено, как мы увидим это далее, специфическим, «энтелехийным» пониманием философом эволюции: цель уже дана в начале процесса, и ее реконструкция может быть проведена

Хорошим примером подобного подхода является философско-богословская антропология В.И. Несмелова, в которой он немало место уделяет рассмотрению проблем теории познания. Для философа, без всякого сомнения, идеал «цельного знания» очень важен, более того, он полагает, что стремление ученого к такому знанию является залогом его приближения к единственно истинному мировоззрению, ведь: «...в пределах положительной науки и научной философии человек в сущности навсегда обречен оставаться без законченного воззрения на мир и без цельного разумения мира»<sup>105</sup>. Неправомерно ограничивать свое интеллектуальное отношение к миру только формами рассудочно-эмпирического познания о нем; впрочем, такого ограничения и не существует в действительности, поскольку человеческий интеллект по самой своей природе способен непосредственно рассматривать мироздание как с точки зрения времени, так и в аспекте вечности: «С первой точки зрения он рассматривает мир в чувственно-наглядном представлении его эмпирического содержания, и потому с этой точки зрения он может видеть в мире лишь бесконечное многообразие сосуществующих и сменяющих друг друга вещей и событий. Со второй же точки зрения он рассматривает тот же самый мир вещей и событий в религиозном созерцании его безусловной основы, и потому с этой точки зрения мир представляется ему уже не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога»<sup>106</sup>. Осмыслить единство мироздания в его многообразных проявлениях человек способен, только прибегая к вере, которая *«есть именно утверждение... возможности в качестве действительности»*<sup>107</sup>.

Вера является тем основным познавательным инструментом человека, без которого ему невозможно даже начать процесс исследования чего бы то ни было. Верить, разумеется, можно не только в Бога, а в самые разные предметы веры, в том числе и в бесконечную силу разума. Человек сам способен быть творцом

---

наилучшим образом, если исходить из постепенного раскрытия цели в эмпирии, а не из «интеллектуальной интуиции» о ней.

<sup>105</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года. Казань: Вернисаж, 1992. С. 9.

<sup>106</sup> Там же. С. 9-10.

<sup>107</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898). Т. 1. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 82.

идей, которыми он будет руководствоваться в дальнейших процессах познания. Однако главное отличие идеи Бога от всех прочих, считает В.И. Несмелов, состоит в том, что она априорно дана человеку, причем *«дана ему не откуда нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога»*<sup>108</sup>. Философ проводит творческую интерпретацию онтологического доказательства бытия Бога, которое у Ансельма Кентерберийской, Фомы Аквинского, Рене Декарта<sup>109</sup> приобретало явные признаки доказательства гносеологического (что в очередной раз свидетельствует о несомненном взаимовлиянии онтологических и гносеологических суждений в философско-мировоззренческих построениях, вследствие чего термин «онтогносеология» является оптимальным для их характеристики). В.И. Несмелов исходит из того, что: «В идее Бога выражается сознание человеком реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели»<sup>110</sup>. Определение Бога в качестве «подлинной цели» для человека здесь явно оппонирует приобретенному в XIX в. статус аксиомы утверждению И. Канта о том, что человек должен рассматриваться как цель, а не как средство для ее достижения. Это подтверждает и сам В.И. Несмелов: в вышедшем через восемь лет втором томе своей «Науки о человеке» (приведенная выше цитата взята из первого тома) он пишет об «утилитарно-практическом» принципе (противопоставляемом им «религиозно-нравственному»), который: «...в условиях временного существования... ставит человека как цель для себя, между тем как религиозно-нравственный принцип, при этих именно условиях, определяет его лишь в качестве средства для достижения какой-то посторонней, неведомой ему цели»<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Там же. С. 238.

<sup>109</sup> Р. Декарт, к примеру, так представляет это доказательство: «...поскольку мы обладаем идеей Бога, или верховного существа, мы вправе исследовать, по какой причине мы ее имеем; при этом мы обнаруживаем в ней столь великую необъятность, что полностью убеждаемся в немыслимости того, чтобы она была нам внушена иначе как вещью, обладающей действительной совокупностью всех совершенств, т.е. самим реально существующим Богом» (Декарт Р. Первоначала философии // Сомневайся во всем: сборник трудов с комментариями Н. Карпицкого. М.: АСТ, 2019. С. 163).

<sup>110</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898). Т. 1. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 235.

<sup>111</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 271.



Личность человека, всегда только становящаяся и несовершенная, согласно мыслям В.И. Несмелова, существует лишь потому, что есть совершенная Высшая Личность. Такая идея характерна для многих представителей христианской богословской традиции, утверждавших, что применять понятие личности к человеку мы можем достаточно условно, поскольку он только стремится стать ею, имея в Божественной Личности пример для подражания при реализации своего стремления. По утверждению В.И. Несмелова, основанное на вере и догматах христианское учение, если к нему подходить без предубеждений, «на самом деле совершенно понятно и ясно», и в нем нет ни одного догмата, «которого нельзя было бы осветить светом ясного разумения». Христианин, поэтому, «в свете научно-философских изысканий о конечной истине бытия» всегда может выяснить для себя, почему он верит именно так, как учат церковные формулы веры, а не иначе: «Он может связать религиозные идеи этих формул с точными фактами научного знания о сущем, и потому он может, стало быть, *в чисто научном смысле* иметь положительные основания для *религиозной веры* своей в истину сверхразумного содержания христианского откровения»<sup>112</sup>.

Философия, убежден В.И. Несмелов, никак не может быть врагом религии, поскольку она «неизбежно является естественным врагом религиозного суеверия»<sup>113</sup>, пустого, ни на чем не основанного верования, отнесение к которому христианской религии не имеет под собой никаких оснований, и, следовательно, совершенно беспочвенно. Даже материализм, мировоззренчески определившись как бескомпромиссный атеизм, «все-таки не уничтожает религию, а только заменяет ее, потому что он сам становится на место религии»<sup>114</sup>. (Знаменательно, что эта мысль была высказана за полвека до того, как Н.А. Бердяев в своем труде «Царство Духа, царство кесаря» представил достаточные обоснования наличия у марксизма религиозных черт<sup>115</sup>; В.И. Несмелов, таким образом, определил «религиоз-

<sup>112</sup> Там же. С. 437-438.

<sup>113</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898). Т. 1. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 294.

<sup>114</sup> Там же. С. 295.

<sup>115</sup> «Можно установить следующие религиозные черты марксизма: строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание

ное место» (в терминах современного религиоведения – квазирелигиозное) марксизма уже в конце XIX в., когда его теория была еще очень далека от того, чтобы, овладев общественным сознанием, трансформироваться в идеологию, являясь достоянием одиночных интеллектуалов.) Поскольку же философия и религия, с одной стороны, не имеют причин для конфронтации, с другой же, обе они одинаково нужны для осуществления подлинного познания человеком как самого себя, так и окружающего его мира, то: «...для действительного существования христианства, как истинной религии, и для действительного осуществления истинной философии, как достоверного познания истинной мудрости, необходимо соединение откровения и философии»<sup>116</sup>, необходимо постоянное движение в направлении хотя бы частичной реализации идеала «цельного знания».

### **Выводы по первой главе**

Таким образом, на основании проведенного анализа генезиса и дальнейшего развития гносеологических представлений в русской метафизике можно сделать вывод о том, что основополагающим их элементом являлся идеал «цельного знания», формирование которого обуславливалось онтологическим концептом целостности мироздания, рецепированным из христианской богословско-философской традиции. Признание акта творения мира сверхразумной Личностью и Ее провиденциального влияния, направляющего ход природного и социального развития, предполагало включение в процесс познания в качестве действенных инструментов не только ограниченного в своих возможностях человеческого разума, но и веры, духовного опыта, интуиции как результата откровения. Явственно проявившись уже в философско-публицистических трудах ранних сла-

---

Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть лишь истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части – верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации)» (Бердяев Н.А. Царство Духа, царство кесаря // Русская идея. Избранные произведения. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 802-803).

<sup>116</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898). Т. 1. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 301.

вянофилов, этот идеал был основательно концептуализирован В.С. Соловьевым в качестве, прежде всего, идеала нормативного, постепенно осуществляющегося в форме «свободной теософии». Родоначальник русской метафизики при концептуализации идеала «цельного знания» исходил из онтологических предпосылок своей метафизики всеединства, имевшей явную тенденцию к социальному эволюционизму: он полагал возможной реализацию этого идеала в будущем, тем самым допуская характерное для утопических построений совпадение «должного» и «действительного». И хотя сам мыслитель в поздний период своего творчества пересмотрел многие свои взгляды, опираясь при этом на традицию христианского эсхатологизма, многие его последователи при осмыслении идеала «цельного знания» не выходили из контекста метафизики «положительного всеединства».

Однако были среди русских метафизиков и мыслители, не соглашавшиеся с онтологическими предпосылками философской системы В.С. Соловьева и, соответственно, иначе понимавшие идеал «цельного знания». Они рассматривали его в качестве предельной цели – недостижимой, однако при этом определяющей направленность человеческих стремлений. Критикуя эволюционный подход к социально-историческому развитию, эти философы акцентировали свое внимание не на уточнении нормативных характеристик идеала «цельного знания», а на выявлении способов, позволяющих приблизиться к такому знанию, действительное осуществление которого станет возможным только после преобразования тварного мира, после парусии, второго пришествия Иисуса Христа. Таким образом, в русской метафизике выявились два подхода к осмыслению идеала «цельного знания», которые можно условно обозначить как эволюционный и эсхатологический, и наиболее ярко, на наш взгляд, они проявились в философских трудах С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, к компаративному анализу которых мы перейдем в следующей главе<sup>117</sup>.

Исследование гносеологических идей российских религиозных философов приводит к выводу о том, что русская метафизика по своей основной философско-

<sup>117</sup> Осуществляя компаративный анализ, исследователь обычно, почти невольно, привносит в проводимое им сравнение концепций собственную субъективную оценку, становясь тем самым как бы их «третьим судьей»; мы постараемся, насколько возможно, избежать этого, в качестве критерия оценки используя восточно-христианские догматические представления, приверженность которым демонстрировали оба мыслителя.

мировоззренческой направленности являлась, конечно, не гносеологием, но и не онтологизмом в точном значении этого слова, она была ничем иным как онтогносеологием, скрепляющим в единое целое онтологические и гносеологические представления мыслителей. Действительно, формирование идеала «цельного знания» не происходило здесь в результате рефлексии о когнитивных возможностях человека, оно предопределялось общими представлениями о целостности мира, знание о котором достигается только объединением всех средств и способов, доступных познающему субъекту. Однако целостность мира может мыслиться различным образом, и, прежде всего, возникает онтологический вопрос об источнике этой целостности – находится ли он в самом этом мире или же за его границами? В этом вопросе уже содержатся два единственно возможных ответа на него: или этот источник понимается как имманентный окружающему нас миру, хотя и странным образом имеющий при этом абсолютный характер, или источник целостности выносится за пределы мира.

Эволюционный подход к конкретизации идеала «цельного знания» с необходимостью приводил к первому ответу, по своему мировоззренческому характеру являющемуся пантеистическим<sup>118</sup>; эсхатологический же подход также неминуемо приводил ко второму ответу, теистическому. Определенность по поводу ответов на этот основополагающий онтологический вопрос неизбежно вела и к выбору гносеологической позиции – или индивидуализирующей процессы познания<sup>119</sup>, основывающиеся на личностном созерцании (умозрении), или ориентирующейся на соборное (церковное) познание, в основание которого заложены как единое для всех Откровение трансцендентного Божества, так и множественные акты личностных откровений.

---

<sup>118</sup> Разумеется, поскольку все без исключения русские метафизики причисляли себя к православному вероисповеданию, догматически строго разделяющему Бога и сотворенный Им мир, четкой манифестации собственно пантеистических умонастроений у них не могло быть, однако, тем не менее, она присутствовала в деталях, в особенностях некоторых онтогносеологических концепций, нередко определяемых самими авторами как пантеистические.

<sup>119</sup> Здесь мы ни в какой мере не хотим причислять С.Л. Франка к философскому направлению индивидуализма, против которого он выступал самым категорическим образом, называя его «противоестественным» (Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 227). Речь идет о том, что философ, по нашему мнению, началом и главным актором когнитивного процесса полагал именно человека-субъекта, способного самостоятельно трансцендировать в «непостижимое»; при этом он говорил и о «соборном человечестве», листом или ветвью которого является познающий субъект (там же. С. 226), однако это понятие в его онтогносеологических построениях явно вторично.

## ГЛАВА 2

### ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В АСПЕКТЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ С.Л. ФРАНКА И В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО

#### 2.1. Онтогносеология С.Л. Франка: реальность и «живое знание»

Анализ основных особенностей онтогносеологической концепции и методологии познания С.Л. Франка мы начнем с его фундаментального труда «Предмет знания» (1915). По справедливому замечанию современного исследователя творчества С.Л. Франка К.М. Антонова, в этом произведении философом вводится понятие духовной жизни, получающее развернутую характеристику в более поздней его работе, «Душа человека» (1917)<sup>120</sup>. Поскольку мы, структурно планируя данное исследование, разделили теоретическую (собственно гносеологическую и неразрывно с ней связанную онтологическую, иначе – онтогносеологическую) и практическую (этико-праксеологическую, находящуюся в прямой зависимости от онтогносеологических воззрений) части философских систем С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, то к рассмотрению труда «Душа человека» перейдем только в третьей главе, при этом отметим, что произведение С.Л. Франка «Предмет знания» значимо как для его теоретической, так и для практической философии. В этой же главе вначале обратимся к анализу «Предмета знания», а затем, для выявления новых аспектов в онтогносеологии мыслителя, перейдем к рассмотрению его поздней работы, «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (написана в 1949 г., а опубликована только в 1956 г.). В этом мы следуем «указанию» самого философа, в предисловии к «Реальности...» писавшего: «В предлагаемой книге я пытаюсь дать более зрелую и углубленную форму-

---

<sup>120</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX – XX веков: В 2-х ч. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 91.

лировку философской системы, которая складывалась в моей мысли в течение около сорока лет и первую редакцию которой я изложил в книге “Предмет знания”... За эти долгие годы мои воззрения, конечно, эволюционировали, но определяющая мое мировоззрение центральная интуиция бытия как сверхрационального единства осталась неизменной»<sup>121</sup>.

Как верно отмечает современный немецкий исследователь творчества С.Л. Франка Петер Элен, в «Предмете знания» мыслитель уже «возвел здание своей философской системы. В последовавшие десятилетия он перестроил его, открыв в нем новые аспекты, однако в своей сущности оно больше не изменялось». П. Элен обращает внимание и на то, что в этом труде С.Л. Франком закладывается «эпистемологический и онтологический фундамент» его философии, что указывает на явно онтогносеологический характер этого произведения<sup>122</sup>. Действительно, размышления философа здесь начинаются с, казалось бы, сугубо гносеологической проблематики, с постановки вопроса о возможностях, пределах и направленности нашего познания, причем если В.С. Соловьев при проводимой им концептуализации идеала «цельного знания», как это отмечалось выше, предпочитал дедуктивный метод, вначале нормативно определяя то, каким этот идеал должен быть, исходя из некоей «интеллектуальной интуиции», и только потом «развертывая» его, применяя к конкретной действительности и выводя из него то, каким, опять-таки, должно быть нормальное функционирование познающего субъекта, то С.Л. Франк начинает с применения индуктивной методологии, а именно пытается уяснить психологию этого познающего субъекта, выясняет его задачи, обусловливаемые содержанием познаваемого им предмета, постепенно «наводя» свое размышление на искомый источник как самого субъекта, так и познаваемого им объекта – на «конкретное всеединство». Дальнейшая часть работы посвящена обоснованию того, что «интуиция всеединства», наличествующая в субъекте познания, не только априорно дана ему, но и логически выводится из его реального когнитивного опыта: при приложении определенных усилий субъект с

---

<sup>121</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 133.

<sup>122</sup> Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 57-58.

необходимостью приходит к ней апостериори. Видимо, поэтому у В.С. Соловьева логика, с которой он начинает свои гносеологические построения, подобно логике Г. Гегеля, является сугубо спекулятивной, у С.Л. Франка же логика, также предшествующая его гносеологической конструкции, носит более эмпиричный характер; к спекулятивному мышлению он также прибегает, но уже в завершении работы, пытаясь описать непостижимое в принципе «трансцендентно-имманентное» всеединство, к утверждению которого приходит логически и психологически. Вот почему идеал «цельного знания» у С.Л. Франка, на наш взгляд, не нормативен, как у В.С. Соловьева, не отождествляется им со «свободной теософией», несмотря на декларируемую свободу все же имеющей некоторый дисциплинарный характер; его идеал скорее призван «навести» наше мышление на сверхвременный феномен «живого знания», исходя из которого следует осуществлять дальнейшие гносеологические процедуры, приближающие нас к истинному пониманию реальности.

«Предмет знания», по справедливому замечанию Н.В. Мотрошиловой, впитал в себя «богатый опыт российской и мировой философской мысли», в нем заметна основательная проработка философской традиции, воплощавшейся для С.Л. Франка «главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Милля. А на первое место был поставлен... Николай Кузанский, которого Франк в предисловии к “Непостижимому” назвал своим “единственным учителем философии”<sup>123</sup>. Поразительно и то, сколь детально и основательно исследована Франком новая и новейшая то-

---

<sup>123</sup> В своем письме к Л. Бинсвангеру от 26 января 1935 г. С.Л. Франк замечает, что «нашел обоснование абсолютного, онтологического реализма», при этом его учителем в этом, наряду с Н. Кузанским, стал и Мальбранш (Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934 – 1950) / Отв. ред. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 78). Признание последнего учителем выглядит несколько неожиданно, особенно если учесть то, что Н. Мальбранш считается одним из создателей окказионализма – учения, сформировавшегося в рамках картезианства, в соответствии с которым единственной причиной всего происходящего в мире является только Бог, соответственно, человеческая свобода этим учением полностью отвергается. И если для Н. Мальбранша подобный ход мыслей был оправдан тем, что он пытался по-своему решить проблему «психофизического параллелизма», возникающую вследствие принятия субстанциального дуализма Р. Декарта, то для С.Л. Франка как глубочайшего персоналиста окказионализм никак не был приемлем. Возможно, некоторую ясность здесь может внести замечание, сделанное В.В. Зеньковским в одной из статей: «У Мальбранша его окказионализм был, в сущности, акосмизмом, поскольку вся активность в природе относилась к Богу...» (Зеньковский В.В. Об участии Бога в жизни мира // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 354). Признание С.Л. Франком влияния на него учения Мальбранша, хотя и сделанное неpublicно, скорее всего, свидетельствует о той особенности его персоналистического мировоззрения, которая связана с пантеистическим отождествлением по сущности мира и Абсолюта как причинного первоисточника всего, в мироздании свершающегося.

гда западная, и более всего немецкая литература. Г. Коген, В. Шуппе, Т. Липпис, Г. Фреге, Ф. Brentano, Й. Фолькельт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, П. Наторп, А. Мейнонг, А. Риль, О. Кюльпе, У. Джеймс, Р. Авенариус, А. Бергсон, А. Пуанкаре, Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Кассирер, Дж. Дьюи, Б. Рассел, В. Штерн, Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Гарнак – вот далеко не полный перечень популярных в то время западных авторов, на работы которых ссылается и которых чаще всего тщательно анализирует С. Франк в «Предмете знания»<sup>124</sup>.

Автор дополняет название своего произведения подзаголовком «Об основах и пределах отвлеченного знания». Отвлеченное знание, в соответствии с категориально-понятийным аппаратом, разрабатываемым С.Л. Франком – это знание, которое раньше принято было называть «рассудочным» исходя из того, что его предполагаемым источником является противопоставляемый разуму рассудок. Однако, по мнению философа, разрывать рассудочность и разумность неправомерно, более того, такой отрыв свидетельствует о явном «недомыслии», поскольку, даже с обыденной точки зрения, рассуждение есть признак разумения, в связи с чем он и предпочитает характеризовать знание подобного рода, «чисто логически», как знание, по своей сути отвлеченное от жизни<sup>125</sup>. Мыслитель оговаривает, что отвлеченное знание направлено на выражение окружающей нас действительности посредством понятий, но так как произвести прилагательное к знанию от слова «понятие» он затрудняется, то пользуется для этого термином «отвлеченное знание», имеющим иной смысл в других философских системах. Сегодня общеупотребительным стал термин «понятийное знание», и переводчики часто используют его для более точного определения того знания, которое самим С.Л. Франком называлось отвлеченным<sup>126</sup>.

Уже в предисловии к «Предмету знания» философ полагает необходимым изложить свое отношение к субординации между онтологическими и гносеологическими исследованиями, он пишет: «Для нас, в силу нашего понимания гносео-

<sup>124</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, Культурная революция, 2007. С. 327-328.

<sup>125</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 5.

<sup>126</sup> См., например, сноску переводчика Назаровой О.А. (Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 59).



логической проблемы, нет “гносеологии” вне “онтологии”. Если знание по самому понятию своему есть знание *предмета*, то невозможно никакое исследование знания вне исследования *предмета знания*»<sup>127</sup>. Это еще раз подтверждает правоту характеристики построений С.Л. Франка как построений именно онтогносеологических. Сам мыслитель, конечно, не пользуется этим термином, он стал употребляться в философских текстах намного позже, но он указывает на то, что предпочитает «называть эту единую “теорию знания и бытия” не онтологией, а старым и вполне подходящим термином “первой философии”<sup>128</sup>... в отношении этой науки как “гносеология”, так и “онтология” в узком смысле суть лишь подчиненные и взаимосвязанные частные сферы знания»<sup>129</sup>. Это свидетельствует о глубоком понимании им философской проблемы, связанной с разделением онтологических и гносеологических областей исследования, разделением, в своих крайностях обуславливающим возникновение таких направлений как онтологизм и гносеологизм. В.Н. Порусом было остроумно подмечено: «В онтологии Франк дополняет учение о “всеединстве” принципом “онтологизации гносеологии”. Метафизическая реальность невозможна вне ее связи с человеческим существованием. “Бытие” не пред-шествует и не пред-стоит человеку, но существует в нем»<sup>130</sup>.

С.Л. Франк здесь же, в предисловии, намечает тот тип мировоззрения, к которому можно было бы отнести проводимое им исследование, и останавливается на следующей характеристике: абсолютный или конкретный идеал-реализм<sup>131</sup>. В этом он, несомненно, следует И. Фихте, который обозначал свою философию как «критический идеализм, который можно было бы назвать “реал-идеализм” или

<sup>127</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 8.

<sup>128</sup> «“Первая философия” здесь в смысле “основная философия” (т.е. наука о первых началах, метафизика), как Аристотель неоднократно употребляет этот термин» (Примечания к переводу «Метафизики» // Аристотель С. Метафизика / Пер. с греческого А.В. Кубицкого. М.: Эксмо, 2006. С. 443).

<sup>129</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 9.

<sup>130</sup> Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 244.

<sup>131</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 10.

“идеал-реализм”»<sup>132</sup>. В молодые годы, после недолгого увлечения марксизмом, С.Л. Франк обратил особенное внимание на труды этого немецкого мыслителя, оказавшего впоследствии на него большое влияние; его собственная философская система, конечно, не укладывается в рамки классического субъективного идеализма, однако концепты последнего, видимо, способствовали утверждению индивидуалистической тенденции в размышлениях русского философа. Нужно отметить, что С.Л. Франк избирает правильный с точки зрения традиционных философских представлений путь совмещения именно идеализма и реализма, избегая достаточно устойчивых в его время мнений о противоположности идеализма и материализма, которые В.В. Зеньковский позже назовет «самой важной ошибкой в философской терминологии»: «Материализму противоположен, как метафизическая система, спиритуализм..., а идеализму (и метафизическому, и гносеологическому) реализм»<sup>133</sup>. Противопоставление идеи и вещи было характерно для философии еще со времен Платона, удвоившего, по замечанию Аристотеля, мир и строго разделившего области идеального и реального. Субстанциальное разделение материального и духовного также случилось в философии достаточно давно, будучи строго аргументировано Р. Декартом<sup>134</sup>, но вот противопоставление идеального и материального, согласимся, являлось недоброкачественным философским «новоделом».

«Предмет знания» начинается с рассмотрения вопроса, который В.В. Зеньковский считал «основным и труднейшим вопросом гносеологии»: «Почему и как соединены в познании имманентный материал и трансцендентная (для познания) тема (“предмет”»)<sup>135</sup> (вслед за Р. Авенариусом он называет проблему, связанную с ответами на этот вопрос, проблемой «гносеологической координации»). С.Л. Франк пишет: «Уясняя состав нашего знания, мы замечаем во всех его явлениях основную двойственность – двойственность между *предметом* и *со-*

<sup>132</sup> Цит. по: Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 35.

<sup>133</sup> Зеньковский В.В. О мнимом материализме русской науки и философии // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 262.

<sup>134</sup> В христианском богословии подобное разделение присутствовало намного раньше, но оно было не субстанциальным, а аналитическим, предполагавшим и целостное рассмотрение духовно-материального мира.

<sup>135</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 122.

*держанием»*<sup>136</sup>. Процесс познания предполагает обязательную направленность субъекта на нечто ему еще неизвестное, понятийно им не определенное, и всякое знание непременно должно сказать что-то об этом неизвестном, «вскрыть» его определенность<sup>137</sup>. Предмет знания, поэтому, представляет собой «имеющийся в знании момент трансцендентного», и это трансцендентное «в последнем итоге все же доступно знанию, – цель хотя непосредственно и выходящая за пределы известного, иначе она и не была бы целью, но вместе с тем цель достижимая»<sup>138</sup>.

Для лучшего понимания дальнейшего хода мыслей С.Л. Франка необходимо сказать несколько слов о существующих различиях в понимании трансцендентного. Мы можем выделить, как минимум, два значения этого понятия – условно говоря, «сильное» и «слабое». Первое предполагает кардинальную, сущностную отделенность трансцендентного от имманентного человеку и миру; при таком подходе трансцендентное недоступно для познания, для включения в его «материал», или рационально оформленное содержание знания. Примером такого понимания может служить позиция апофатического богословия, не допускающая никаких определений по отношению к Богу, сущностно отличному от тварного мира и всех его предикатов. Однако такого рода богословие обречено на молчание, подобно мудрецу античного скептицизма, поэтому с необходимостью предполагает построение катафатических богословских суждений, и здесь вступает в свои права второе понимание трансцендентного – как запредельного для человеческого познавательного опыта, но при этом в принципе доступного ему, хотя бы в самых общих чертах, по словам апостола: «...как бы сквозь тусклое стекло, гадательно...» (1Кор. 13:12). Именно такое понимание трансцендентного, в процессе познания постепенно входящего в сферу имманентного, мы находим в анализируемом тексте С.Л. Франка. Предмет раскрывается знанию, постепенно входя, пусть и частично, в его содержание, и это позволяет говорить о трансцендентно-имманентном характере предмета знания. У философа встречается и «сильное»

---

<sup>136</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 12.

<sup>137</sup> Там же. С. 36.

<sup>138</sup> Там же. С. 46.

употребление понятия трансцендентного – когда, например, он говорит, как мы увидим это далее, о непостижимости для человека всей полноты реальности.

Содержание знания фиксируется в сознании человека, которое С.Л. Франк не считает «только субъективным», тем, чему можно противопоставлять объективно данный предмет знания. Сознание «по самой своей природе возвышается над противоположностью между “субъективным” и “объективным”», включая как один из своих моментов и «черту объективности или “предметности”»<sup>139</sup>. Ему изначально дано ни к чему не сводимое отношение к трансцендентному, и такая точка зрения, пишет философ, «может быть обозначена как *трансцендентный объективизм*»<sup>140</sup>, которому следовали и Э. Гуссерль, и Н.О. Лосский, однако она не является достаточной, потому что феноменологический анализ как методологическая основа «учения “интенционализма”» по существу представляет собой лишь анализ психического «акта сознания»: «...феноменология оставляет совершенно в стороне вопрос о реальном бытии предмета *вне* отношения к смыслу направленного на него акта, что вполне естественно для психологии познания, но явно недостаточно для теории знания»<sup>141</sup>.

С.Л. Франк утверждает, что в процессе познания мы всегда отличаем предмет знания от его содержания, понимая последнее как то, что известно о предмете, в то время как самим предметом называем не только то, что относится к «знаемому» содержанию, но и то, что нам неизвестно о нем, «как бы на наших глазах превращающееся в известное, обнаруживающее свою определенность»<sup>142</sup>. Вместе с тем, и содержание, и предмет мыслимы в качестве двух соотносительных аспектов одной и той же реальности, процесс познания которой нельзя сводить только к тому, что в каждый момент времени воспринимается человеком непосредственно: в нем всегда допускается некое «за-опытное» бытие, и знание об этом бытии основывается, как правило, на прежних опытах, но может быть и домыслено, в обоих случаях непременно должно соблюдаться условие: «...общая вера в реальное существование содержаний неданных, лежащих за пределами непосредствен-

<sup>139</sup> Там же. С. 87.

<sup>140</sup> Там же. С. 107.

<sup>141</sup> Там же. С. 113-114.

<sup>142</sup> Там же. С. 128-129.

но воспринимаемого содержания...»<sup>143</sup>; при этом философ считает, что наличие веры в нечто, лежащее за пределами непосредственно данного, «настолько самоочевидно, что никем не может быть отрицаемо»<sup>144</sup>.

Философ вводит оригинальное различие между «данным» и «имеющимся»: вся совокупность данного в известных нам содержаниях представляет собой лишь малую часть того «пространственно безграничного целого, которое я непосредственно “имею” и небытие которого немислимо, несмотря на то, что оно мне никогда не дано. Оно не дано и даже никогда не может быть дано только потому, что оно непосредственно *имеется* как основа и фон всего “данного”»<sup>145</sup>. Трансцендентное, на которое направлен всякий познавательный акт, не дано нам, но оно у нас уже имеется, вследствие чего и возможен сам этот акт, более того: «...само понятие “имманентно-данного” немислимо иначе, как в отношении к трансцендентному...»<sup>146</sup>.

Таким образом, обогащение содержания нашего знания о трансцендентно-имманентном предмете происходит посредством перевода некоего целостного изначально «имеющегося» в данное, фиксируемое и определяемое в человеческом сознании. Под сознанием, поэтому, «*во-первых*, мы можем разуметь совокупность данного, комплекс актуально переживаемого, выделенный из его связи с “имеющимся”», с другой же стороны, «под “сознанием” я могу разуметь, – утверждает философ, – не только актуально переживаемое как таковое, но и то, к чему оно относится, на что оно указывает вне себя»<sup>147</sup>. Он предлагает, исходя из этой двузначности в понимании сознания, аналитически выделять сознания «большое» и «малое», представляя их в образе двух кругов (причем меньший из них целиком вмещается в больший). Актуальные переживания как содержания малого сознания «необходимо мыслятся вошедшими в него из “большого круга” и уходящими назад в последний; и помимо этих содержаний, в составе большого круга мыслит-

---

<sup>143</sup> Там же. С. 143.

<sup>144</sup> Там же. С. 161.

<sup>145</sup> Там же. С. 153.

<sup>146</sup> Там же. С. 182.

<sup>147</sup> Там же. С. 187-189.

ся еще безграничная полнота всех остальных содержаний, не проступающих из него в “малый круг”»<sup>148</sup>.

С.Л. Франк приводит и другое уточняющее сравнение для лучшего понимания сознания, содержащего в себе отношение к трансцендентному: оно «есть поток актуальных переживаний, объединенный сверхвременным единством и тем самым уже содержащий в себе самое отношение к своему запредельному». В этом сравнении сознание, «по существу, есть “интенциональность”, переживание, состоящее не в какой-либо простой наличности известных отграниченных состояний, а в направленности на иное, запредельное»; оно уже не является совокупностью кругов, скорее это – исходящий из одной точки (субъект познания) и расширяющийся в безграничность пучок лучей<sup>149</sup>, который, «ничего не замыкая в себе, потенциально все захватывает»<sup>150</sup>. Философ признает свою первую метафору с кругами неудачной, поскольку, во-первых, в ней «большое» сознание является излишним, ведь запредельное дано уже и «малому» сознанию, и, во-вторых, мы вряд ли имеем право «удвоить» сознание, поэтому «в качестве *единственного* “сознания” должны брать именно поток актуальных переживаний, отнесенный к сверхвременному единству и направленный на него»<sup>151</sup>.

В этом месте С.Л. Франк вплотную подходит к онтологической проблематике. Возникает вопрос: что же представляет собой это сверхвременное единство, без которого невозможен процесс познания и на которое направлены все актуальные переживания человека? Философ указывает, что само по себе понятие сознания никак не может быть последней основой теории познания, поскольку: «...*сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету”, как таковое дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*.

<sup>148</sup> Там же. С. 191.

<sup>149</sup> В другом месте С.Л. Франк приводит еще одно остроумное сравнение: «Суть познающего сознания состоит именно в освещении тех сфер материального бытия, куда он проникает. Как излишне и бессмысленно спрашивать, исходит ли лампа сама из себя, чтобы осветить предметы, или как предметам удается – и удастся ли вообще – попасть в лампу, чтобы быть ею освещенным (ибо суть источника света состоит именно в испускании лучей), точно так же бессмысленно спрашивать, как сознанием постигаются предметы или как предметы попадают в сознание, ибо сознание по своей сути как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами. В этом состоит исходное положение, о возможности которого даже нельзя спрашивать» (Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 171).

<sup>150</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 196.

<sup>151</sup> Там же.

Мы сознаем это единство, т.е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есмь* сверхвременное единство, *мы пребываем в нем и оно в нас»*<sup>152</sup>.

Здесь С.Л. Франк, надо полагать, вполне осознанно использует терминологию евангельского сюжета о молитии Иисуса Христа за своих учеников и последователей: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Иоанн. 17:21). Похожие суждения, как мы увидим далее, высказывались и В.В. Зеньковским, когда он писал о возможности истинного познания только «в свете Христовом». Однако при внимательном вчитывании в текст мы обнаруживаем более точные параллели не в Евангелиях, а в учении Николая Кузанского, которого С.Л. Франк называл своим единственным учителем в философии, например: «...абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия – тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определилось в множество, вне которого не может существовать. Хотя своим универсальным единством этот максимум охватывает все, так что *все получающее бытие от абсолюта – в нем и он – во всем* (курсив наш. – Я.Ч.), однако он не имеет самостоятельного существования (*subsistentiam*) вне множества, в которое он определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет»<sup>153</sup>. В дальнейшем мы увидим, что и С.Л. Франк, описывая реальность, подчеркивал ее бессубъектность. Такое понимание сверхвременного единства, в котором мы все есть, но при этом оно не носит личного характера, близко граничит с пантеистическим мировосприятием. На наш взгляд, философ это хорошо понимал и в дальнейшем пытался совместить свою онтогносеологию с теистическим мировидением, однако, как представляется, не очень удачно.

<sup>152</sup> Там же. С. 201.

<sup>153</sup> Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения в 2 томах. Т.1. М.: Мысль, 1979. С. 51.

Сверхвременное бытие, по С.Л. Франку, «это есть *абсолютное бытие*, вне которого нет ничего и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности... имманентность этого бытия есть *основа*, на почве которого в качестве производной двойственности возникает различие между “имманентным” (в узком смысле слова) “содержанием сознания” и “трансцендентным (предметным) бытием”»<sup>154</sup>. Возвращаясь к своему различению «данного» и «имеющегося», философ констатирует, что абсолютное бытие есть «последняя основа отношения» между ними как его «соотносительными частями». Он уточняет: речь идет «о том бытии, которое *возвышается* над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе»<sup>155</sup>. Нельзя не увидеть здесь демонстрации сущностной связи между относительным и абсолютным бытием, той связи, против которой всегда выступало традиционное теистическое богословие, но на которой основано пантеистическое мировидение, имманентизирующее первые причины мира.

С.Л. Франк неоднократно подчеркивает, что сверхвременное единство и абсолютное бытие «есть именно одно и то же»<sup>156</sup>, что единство как абсолютное начало, которое не вмещается ни в какую часть гносеологического комплекса, «есть выражение самой природы абсолютного, непосредственного бытия, как такового. Абсолютное, сверхвременное бытие и всеединство суть тождественные понятия»<sup>157</sup>. Стало быть, абсолют не просто связан с единством, с необходимостью предполагающим и целостность, он и есть эта единая целостность. Мы видим, что в гносеологическом аспекте в этих рассуждениях имплицитно присутствует идеал «цельного знания», представления о котором, как аргументировалось выше, были характерны для большинства русских метафизиков. Хотя непосредственно именно о нем ничего и не говорится, однако философ много пишет о способе продвижения к реализации этого идеала (при этом, в противоположность

---

<sup>154</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 202.

<sup>155</sup> Там же. С. 203.

<sup>156</sup> Там же. С. 219.

<sup>157</sup> Там же. С. 221.



В.С. Соловьеву, избегая его нормирования и, тем более, дисциплинарной дистрикции), а именно – о «живом знании».

Под «жизнью знания» С.Л. Франк имеет в виду органическую связность его содержаний, а такая связность возможна при наличии в знании живой и творческой глубины, «из которой берутся отдельные содержания и в которой дано их истонное единство, в качестве условия перехода, т.е. связи между ними»<sup>158</sup>. Для пояснения своей мысли он приводит следующую метафору. Допустим, некоторые отдельные определенности, которые можно обозначить как А, В и С, связаны между собой. Эта связующая их нить может быть и незаметна при поверхностном рассмотрении, поскольку она проходит через «глубину» истонного единства, из которого определенности произрастают, подобно листьям дерева, соединенным между собой не на поверхности, а посредством связи с единым для них стволом и корнем. Потому «живое знание» «возможно только на почве иного, металогического знания, на почве истонного единства...»<sup>159</sup>. Металогическое знание предполагает обязательную «включенность всех отдельных определенностей» в некое абсолютное целое, «в высшую, всеобъемлющую единственность всего мыслимого как такового – во *всеединство мыслимого*»<sup>160</sup>.

По мнению В.В. Зеньковского, С.Л. Франк, выдвигая завершающее его систему предположение о том, что истонное единство не имеет ничего вне себя, делает тем самым вольную предпосылку, не вызываемую никакими рациональными мотивами: «Да, конечно, – пишет он, – было бы грубым противоречием ставить “истонное единство в бытии” в зависимость от чего-либо, что входит в состав бытия же, но *нет никакого противоречия* в том, чтобы за единством бытия искать то, что “по ту сторону бытия”... Возведение “истонного единства” сферы идей во всеединство есть *вольная предпосылка, есть как раз плененность мысли Франка концепцией всеединства* – и ничего больше!» Следование этой «метафизической гипотезе» приводит к тому, что из рассмотрения «выпадет понятие *творения* мира

---

<sup>158</sup> Там же. С. 260.

<sup>159</sup> Там же. С. 261.

<sup>160</sup> Там же. С. 303.

Абсолютом, ибо Абсолют лежит в основе мира»<sup>161</sup>. С точки зрения традиционного христианского богословия то, что С.Л. Франк имеет в виду, вводя в свою систему основополагающее понятие всеединства, можно назвать «мыслями Бога» о мире, которые, действительно, понимаются как «всеединство мыслимого», однако вследствие сущностного отличия Бога от мира эти мысли никаким образом не входят в состав тварного мира, являясь, вместе с тем, его «беспричинной причиной». Полагать же все определенности сотворенного Богом мира непосредственно включенными в абсолютную целостность «божественных мыслей», подобно тому, как листья растения через ствол укоренены в почве, значит утверждать непосредственную, сущностную связь между Богом и миром, а такое утверждение является уже достоянием пантеистического мировидения. В восточно-христианской традиции, в особенности в паламитской ее интерпретации, наличие связи между Творцом и творением ни в коем случае не отрицается, но она понимается совершенно иначе, не как сущностная, а как энергийная.

Далее С.Л. Франк отмечает, что наше знание о всяком предмете нельзя понимать как простое воспроизведение, повторение его содержания, вместе с тем, оно и не может «черпать» это содержание «из самого себя каким-то чудесным самозарождением». Человеческое знание только перелагает на свой язык, выражая во взаимосвязанных понятиях, то, что «непосредственно ему дано в металогической форме целостного единства, т.е. в форме конкретного всеединства...»<sup>162</sup>. По причине же того, что человек не в силах охватить своим разумом полноты этого всеединства, его знание всегда есть не что иное, как «частичное знание целого, т.е. такая ориентировка в целом, при которой всеединство лишь отчасти актуализовано, отчасти же имеется только в форме потенциальности»<sup>163</sup>. Такое положение дел приводит к тому, что человеческое знание дифференцируется, раздробляясь на множество частных наук, в зависимости от того, на какое «подчиненное единство» конкретного всеединства как «системы систем»<sup>164</sup> направлено исследо-

<sup>161</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 458.

<sup>162</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 305.

<sup>163</sup> Там же. С. 347.

<sup>164</sup> Там же. С. 361.

вательское внимание их представителей. Отсюда С.Л. Франк делает справедливый вывод о том, что наука, желающая как можно дальше продвинуться в направлении осуществления полноты знания с необходимостью должна основываться на междисциплинарных исследованиях, поскольку: «...в составе всеединства нет абсолютно замкнутых областей; все части бытия так или иначе связаны между собой, и относительно замкнутые частные единства всегда имеют вместе с тем и такие стороны, в которых они обнаруживают свою связь с иными областями бытия»<sup>165</sup>.

Наше знание о мире, по мнению философа, должно руководствоваться интуицией всеединства, понимаемой как достигаемый лишь на мгновения подъем сознания на высоту, необходимый для дальнейшего дискурсивного осмысления открывшегося на этой высоте содержания, уловленного сознанием и сохраненного в памяти<sup>166</sup>. В этом месте своего труда он прибегает к нечасто используемому им термину «цельное знание» (хотя как понятие «цельное знание» имплицитно присутствует во всех его рассуждениях, и если не отождествляется, то очень тесно коррелирует с понятием «живого знания»), описывая необходимо протекающий после «откровенного» воздействия интуиции всеединства на сознание процесс как «преобразование цельного знания в знание раздробленное – знания *самого предмета* в смысле непосредственного обладания им самим в знание *о предмете...*»<sup>167</sup>.

С.Л. Франк вслед за А. Бергсоном уподобляет «знание о предмете», или отвлеченное знание, под которым подразумевает, если использовать современное словоупотребление, знание понятийное, «кинематографическому изображению, которое через ряд прерывистых снимков стремится воссоздать живую и непрерывную полноту предмета и всегда лишь до некоторой степени достигает своей

<sup>165</sup> Там же. С. 365.

<sup>166</sup> Там же. С. 387. Как было остроумно замечено А.А. Ермичевым: «...в “Предмете знания” С.Л. Франк самым решительным образом перешел к интуиции как конституирующему философию принципу, подчинив ей *ratio*, отведя ему важную роль, но вторичную роль верного Санчо Пансы: задача разума – прояснение интуитивно данного содержания. Они всегда рядом – Дон Кихот интуиции и Санчо Панса разума...» (Ермичев А.А. С.Л. Франк – философ русского мировоззрения // Франк С.Л. Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 17).

<sup>167</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 391.

цели»<sup>168</sup>. Содержание знания о предмете, которое мы при этом получаем, «относится к самому предмету приблизительно так же, как географическая карта или план к реальному географическому объекту, который они отображают»<sup>169</sup> (в сноске С.Л. Франк отмечает, что это сравнение взято им у Дж. Дьюи). Если же мы хотим достичь подлинно адекватного знания о предмете, то его нам может дать лишь такое изображение предмета, в котором мы, избегая понятийных определений, попытаемся воссоздать содержание уловленного нами в интуиции всеединства, а это уже не задача науки: «Задача такого изображения есть задача *искусства*»<sup>170</sup>. Как известно, утверждение приоритетности искусства в постижении мира – признак иррационализма, однако к онтогносеологии С.Л. Франка более применимо понятие сверхрационализма, он различает логическое единство, с необходимостью противостоящее внеположенной множественности, и металогическое, изначальное единство, из самого себя полагающее «соотносительные моменты единства и множественности»<sup>171</sup>: металогическое единство включает в себя как логическое единство, так и множественность. Философ пишет, что «в последнем итоге бытие столь же мало совпадает с вневременным, как и с временным бытием: оно есть *живая времяобъемлющая вечность*, сверхвременность, предшествующая разделению на вневременное и временное»<sup>172</sup>.

Разуму не отказывается в познавательной силе, утверждается лишь, что сила эта ограничена и основана в основном на том содержании, которое мы воспринимаем чувственно, однако и не воспринимаемое нами – тоже бытие, оно хотя и отсутствует в эмпирическом опыте, удалено от нас, но все же есть<sup>173</sup>, более того, оно обуславливает саму чувственную данность и, что важно, также доступно разуму через постижение идей. Каждая идея есть не «“только мыслимое” содержание», она – реальность, «*действующая форма*, энтелехия, т.е. реальность, как *определенная форма или определенное направление становления*»<sup>174</sup>. Мы видим,

---

<sup>168</sup> Там же. С. 397.

<sup>169</sup> Там же. С. 399.

<sup>170</sup> Там же. С. 400.

<sup>171</sup> Там же. С. 421.

<sup>172</sup> Там же. С. 476.

<sup>173</sup> Там же. С. 490.

<sup>174</sup> Там же. С. 511.

что С.Л. Франк наделяет понятие реальности своеобразным смыслом, отличающимся от классического его понимания как «вещности», противостоящей «идеальности». Идеал-реализм, артикулируемый философом, с необходимостью предполагает совмещение платоновских «миров», и С.Л. Франк наделяет свое абсолютное бытие «исключительной особенностью», утверждая, что «мыслимость и реальность в нем совпадают»<sup>175</sup>. На первый взгляд, такая установка кажется панлогистической; однако если это и панлогизм, то особенный, не отождествляющий бытие и мышление, и даже не синтезирующий, а настаивающий на их совпадении в абсолютном единстве, но именно как противоположностей.

Принцип «совпадения противоположностей» в Боге, за «стеной рая»<sup>176</sup>, как это неоднократно отмечал С.Л. Франк, адекватно описывается в учении Николая Кузанского. В приложении к гносеологии он означает утверждение возможности одинаково истинных, но при этом противоположных суждений о мире и его содержании, или, как это мы показали ранее, возможности рассмотрения явлений и процессов в двух ракурсах – «горизонтальном» и «вертикальном», соответственно, опираясь на данные чувств или прибегая к созерцанию, умозрению. В.Н. Порус верно отмечал, что антиномизм является характерной чертой всей русской религиозной философии, проявлявшейся у мыслителей по-разному: «Для В.С. Соловьева антиномия бытия – следствие распада Всеединства, причина всякого конкретного зла... Напротив, Н.А. Бердяев усматривал в антиномии свободы источник страдания, но и условие возвышения духа, его победы над рабством “объективации”». П.А. Флоренский в антиномии прозревал символ, указывающий на тайну трансцендентности, присутствующей в наличном бытии». Антиномизм же С.Л. Франка есть «признание того, что жизнь во всей ее полноте, включающей духовность и телесность, эмпирическое бытование и духовную бытийственность,

<sup>175</sup> Там же. С. 516. Аналогичную мысль мы можем найти и у И.В. Киреевского: «Разум... выводит свое знание, по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» (Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 267).

<sup>176</sup> «... Твое всемогущество, Боже, оградило Тебя стеной в Твоем раю, и стена есть то совпадение, где последующее совпадает с прежним, где конец совпадает с началом, где альфа и омега суть одно и то же» (Кузанский Николай. О видении Бога // <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/205/283/page03.htm> (дата обращения 01.08.2023).

необходимо и неустранимо противоречива, но эта противоречивость не есть следствие чего бы то ни было, она – фундаментальна»<sup>177</sup>.

С.Л. Франк был убежден в том, что «метафизическое постижение бытия возможно только через усмотрение антиномистического единства противоположностей»<sup>178</sup>. Следует заметить, что такая методологическая установка не потеряла своей актуальности, в общих своих чертах она реализуется и в современных эпистемологических исследованиях. К примеру, Л.А. Микешина, доказывая эвристичность синтеза различных когнитивных практик, пишет о необходимости «"расшатать" привычное бинарное мышление в оппозициях, снять упрощенную редукцию к противоположным, взаимоисключающим моментам по принципу дизъюнкции (или/или)». В качестве одного из возможных для этого путей она называет дополнительность, гармонизацию, «одновременность вместо или наряду с оппозицией...»<sup>179</sup>.

Итак, по С.Л. Франку сверхвременное бытие представляет собой единство реальности и идеальности, которое в гносеологическом аспекте есть «единство переживания и мыслимости». Такое единство может открыться не превращающему все только в мыслимое содержание «знанию-мышлению»<sup>180</sup>, а только «непосредственному живому знанию как единству мышления и переживания, как *мыслящему переживанию*»<sup>181</sup>. Живое знание, в отличие от знания-мышления – это знание-жизнь, которое «есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного *содержания* знания»<sup>182</sup>.

Каким же образом возможно достижение такого знания мыслящим субъектом, по определению переводящим все чувственные содержания в мысль, выраженную в понятиях, т.е. именно воспроизводящим действительность? С.Л. Франк

<sup>177</sup> Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 247.

<sup>178</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 350.

<sup>179</sup> Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 54.

<sup>180</sup> В сноске к данному суждению философ поясняет, что понятие знания-мышления как воспроизведения заимствовано им у И. Фихте, и это еще раз подтверждает большое влияние немецкого классика на С.Л. Франка.

<sup>181</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 524-525.

<sup>182</sup> Там же. С. 531-532.

по этому поводу пишет: конечно, каждый «психический субъект» («область “моего”») представляет собой лишь очень малую частицу бытия, при этом ему противостоит весь объективный мир («область “предстоящего мне”»), однако этот же субъект в сфере своей духовной жизни «способен выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности». Вследствие этого, постигая истину, индивидуальное сознание «приобщается» единому «вневременному разуму», чем осуществляется сверхиндивидуальная сторона в единичном сознании, сторона, проявляющаяся «не только в “созерцании”, т.е. в отнесении переживаемого к вневременной сфере бытия, но и в живом знании, т.е. в возвышении сознания к объективной сверхвременной жизни»<sup>183</sup>.

Мы не можем не обратить внимания на явные параллели с суждениями на эту тему, встречающимися как у славянофилов, так и у позднейших русских метафизиков. О необходимости возвышения разума к Богу «до сочувственного согласия с верою»<sup>184</sup> пишет И.В. Киреевский, формулируя задачи, стоящие перед философией. О безусловном «сознании вообще», о «всеедином уме» как точке опоры для всякого индивидуального сознания размышляет Е.Н. Трубецкой<sup>185</sup>. И введение С.Л. Франком понятия «вневременного разума» тоже предполагает формулирование представлений о его носителе, но здесь позиция мыслителя оказывается неопределенной. Он, с одной стороны, говорит о бессубъектности, стало быть, безличности той абсолютной реальности, к которой приобщается человек в возможном для него знании-жизни, с другой же – утверждает в качестве источника этой реальности личностного Бога; при этом связь между реальностью и Богом объявляется сверхрациональной, следовательно, непостижимой. Остается неясным, каким именно образом осуществляется приобщение индивидуального сознания «вневременному разуму», носителем которого бессубъектная реальность не может быть по определению, значит, таковым можно считать только Бога, причем понимаемого как Высшая Личность. Сам философ то описывает этот процесс через посредство абсолютной реальности «как сферы промежуточной и свя-

<sup>183</sup> Там же. С. 536-537.

<sup>184</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 260.

<sup>185</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 42-43.

зующей между Творцом и творением»<sup>186</sup>, то, утверждая принцип богочеловечности, даже заключает, что человеческое существо не просто “сотворено”, а “исходит” от Бога и в этой своей производности сохраняет свою внутреннюю слитность и свое родство с Богом»<sup>187</sup>.

Итак, по мысли С.Л. Франка над человеческим сознанием, представляющим собой единство «переживания» сущего и направленности на предмет знания, вышается абсолютное бытие – не данное нам в качестве содержания сознания, но непосредственно в нем имеющееся, «потому что мы *есмы в нем*». Мы – само это абсолютное бытие, правда, в непроясненной, потенциальной форме, и любое расширение нашего сознания есть не что иное, как «самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютного бытия»<sup>188</sup>. Современному человеку это положение не представляется очевидным, отмечает философ, чему причиной его чрезмерная погруженность в область чувственного, а как итог – ограниченность «живого знания» пределами собственной душевной жизни. Для исправления складывающейся познавательной ситуации ему необходимо «прочувствование чужого», что предполагает «способность не только теоретически познать, но и *пережить чувственно-отсутствующее*, т.е. жить не только ощущаемым, но и представляемым и мыслимым»<sup>189</sup>.

Свою онтогносеологическую концепцию, в основных чертах уже сформированную в «Предмете знания», С.Л. Франк детализировал и систематизировал в промежуточной работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), впоследствии часто самоцитировавшейся наряду с «Предметом знания», а окончательно прояснил и выразил уже в фундаментальном труде «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». Стиль этого произведения не так академичен, как в «Предмете знания», написанном в качестве магистерской диссертации, это, скорее всего, вызвано тем, что автор пытается донести важнейшие мысли до как можно большего числа читателей, включая и неискушенных в

<sup>186</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 349.

<sup>187</sup> Там же. С. 336.

<sup>188</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 540.

<sup>189</sup> Там же. С. 545.



философской терминологии. Заметим еще, что если в «Предмете знания» описание реальности в качестве центральной категории онтогносеологии С.Л. Франка носит некоторый производный, вторичный характер, поскольку сугубо гносеологические вопросы в этом труде явно приоритетны, то позднейшая работа философа начинается именно с детальной онтологии реальности, размышления по поводу которой сопровождаются разработкой гносеологической проблемы о возможностях постижения реальности человеком.

Прежде всего, философ обосновывает необходимость различения понятий действительности и реальности: «*Всякой* действительности, всему, что мы включаем в состав мирового бытия, мы вынуждены противопоставить более широкое понятие *реальности*, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, “идеальное” бытие»<sup>190</sup>. Оставаясь верным принципам идеализма, С.Л. Франк не поддерживает мнений о «сильной» трансцендентности идей по отношению к миру вещей, предпочитая «слабое» определение трансцендентности, ведущее к принятию положения о трансцендентно-имманентности идеального для «вещной» части действительности. Но чувственное и интеллектуальное содержание объективной действительности еще не исчерпывает всей полноты мироздания. Человек обладает, как это было показано в «Предмете знания», «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 самой нашей жизнью»<sup>191</sup>.

С.Л. Франк отмечает, что честь философского «открытия» реальности, лежащей за миром объектов, принадлежит Рене Декарту, однако великий философ до конца не осознал всего колоссального значения сделанного им открытия; найдя «опорную точку» знания, он строит далее свою метафизику по типу предметного, понятийного знания-мысли, субстанциализируя мыслящее «я». Но за двенадцать веков до него то же самое открытие, только в аспекте богословия, было соверше-

---

<sup>190</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 147.

<sup>191</sup> Там же. С. 150.

но Августином Блаженным: с утверждением самодостоверности мыслящего «я» он «внезапно» отыскал «некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, незамечаемое при обычной установке сознания» – первичную реальность, намеки на которую содержались уже у Платона и Плотина<sup>192</sup>. Эта реальность не дана нам в обычном смысле этого слова, поскольку не предстоит нам непосредственно, но она дана нам «изнутри», являясь той почвой, из которой мы произрастаем, а потому она познается нами, прежде всего, как реальность субъекта, реальность нас самих как мыслящих существ.

Реальность во всей ее «живой конкретности» более широка и глубока, чем объективная действительность, вследствие чего истинная философия, направленная на ее постижение, всегда должна опираться на мистический опыт: реальность раскрывается нашему сознанию через духовную жизнь, и такое раскрытие возможно вследствие того, что «первичной реальности по самому ее существу присущ момент *трансцендирования*, выхождения за пределы себя как чего-то ограниченного»<sup>193</sup>. Однако правильнее будет говорить о трансцендировании за собственные пределы не самой реальности, а ограниченного субъекта, ведь дело усложняется тем, что реальность нельзя мыслить в качестве ограниченной сферы, поскольку она безгранична, всеобъемлюща. Первичная реальность есть «*это и иное*»<sup>194</sup>, она, с одной стороны, отличается от частных, определенных содержаний, с другой же – объемлет их, она пронизывает все существо познающего субъекта, объединяя его с объективной действительностью, и только посредством такой «онтологической связи» становится возможным сам процесс познания. Мыслитель констатирует «близкое сродство» понятий реальности и абсолютного; последнее должно, «чтобы быть подлинно абсолютным, включать в себя и то, что ему противоположно: подлинно абсолютно только абсолютное, как единство его самого и относительного»<sup>195</sup>. Реальность не есть такое единство, которое все в себе извне объединяет, это – единство, проникающее все свои части изнутри таким образом, что оно присутствует в каждой части как целое: частное и единичное об-

---

<sup>192</sup> Там же. С. 153.

<sup>193</sup> Там же. С. 170.

<sup>194</sup> Там же. С. 197.

<sup>195</sup> Там же. С. 199.

ретают собственную реальность именно потому, что их основанием является первичная реальность, с необходимостью имеющаяся в каждой «точке бытия», приобщая ее к своей первичности и тем самым превращая в «производное единство»<sup>196</sup>.

Реальность в своей полноте непостижима для субъекта, если под постижимостью понимать усмотрение ее существа в форме понятия, однако «наш опыт шире нашей мысли»<sup>197</sup>, поэтому реальность, не поддающуюся логическому анализу, все же можно описать, т.е. комбинировать понятия и мысли таким образом, чтобы их сочетание преодолеvalo сугубо рациональный, отвлеченный их смысл и выражало саму конкретную реальность. Такой способ свойственен поэзии, но он доступен, по мнению С.Л. Франка, и для философии: «Истинная философия, т.е. умственное постижение целого, как такового, будучи, подобно всякому знанию, непосредственно знанием рациональным, т.е. выраженным в понятиях, – по своей направленности на описание конкретной реальности и вместе с тем по своему рефлексивному характеру логического осмысления самого логического элемента знания – имеет возможность выйти за пределы отвлеченной мысли, интуитивно видеть и выразить сверхрациональное»<sup>198</sup>, «уловить» непосредственно непостижимое существо сверхрациональной реальности. Это косвенное знание через неведение, пишет С.Л. Франк, Николай Кузанский когда-то назвал «умудренным неведением».

Реальность как единство самой себя и объективной действительности может быть частично постигнута на «пути вглубь», уводящем нас от действительности, уподобляемой затвердевшей коре дерева или скорлупе ореха, т.е. поверхностному их слою, порожденному внутренними силами живого организма: «...этот путь вглубь есть вместе с тем путь *вширь*. Уходя от внешнего соприкосновения с объективной действительностью как чем-то нам извне противостоящим, мы в глубине приближаемся к ее *корням*, улавливаем ее внутреннее существо как нечто

---

<sup>196</sup> Там же. С. 207.

<sup>197</sup> Там же. С. 192. Здесь явно просматривается установка мыслителя, в соответствии с которой духовный опыт приоритетен по отношению к рациональному познанию. Заметим, что такая установка свойственна и восточно-христианской богословской традиции.

<sup>198</sup> Там же. С. 195.

родственное нам и связанное с нами»<sup>199</sup>. С.Л. Франк утверждает, что есть такие области нашей жизни, в которых мы при достаточной внимательности с нашей стороны «как бы прямо наталкиваемся на наличие в составе опыта самой реальности в ее конкретно-сверхлогическом существе»<sup>200</sup>. Это, прежде всего, восприятие нами красоты в эстетическом опыте искусства, в котором реальность приоткрывается извне, «как бы местами»; затем – внешне-внутренний опыт общения, в котором реальность уже «сама, собственной активностью и по собственной инициативе, открывает нам себя в той форме, что “говорит” нам о себе в лице “ты”»<sup>201</sup>. Также С.Л. Франк пишет о нравственном опыте человека, невозможном без ясного понимания того, как должно быть. Природу должного он объясняет следующим образом: «Нравственное веление есть выражение *воли самой реальности, как таковой*, самой данной нам во внутреннем опыте превышающей нас самих духовной сферы...»<sup>202</sup>. Парадоксальным образом философ при этом отказывается от возможности персонификации реальности, утверждая, что последняя не дана нам в форме субъекта, потому и ее «категорический императив» («воля абсолютного начала») испытывается нами как бессубъектное нравственное веление. Реальность не имеет волю, подобно личному субъекту, она и «*есть* воля, обнаруживает в нравственном опыте свое существо *как* волю»<sup>203</sup>, не абстрактную, но конкретно-реальную.

Отметим, что тщательно разработанные С.Л. Франком понятие реальности и представления о возможности ее постижения имеют явные сходства с неоплатоническим мировоззрением. Для подтверждения этого обратимся к характеристике учения Плотина, данной В.С. Соловьевым в статье для словаря Брокгауза и Эфрона, в котором он возглавлял философский отдел: «Совершенное Первоначало или Божество понимается Плотинином не только как сверхчувственное, но и как *сверхмыслимое*, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, *неизреченное*... Оно понимается... как нераздельное *единство* всего положительного... Оно

---

<sup>199</sup> Там же. С. 208-209.

<sup>200</sup> Там же. С. 209.

<sup>201</sup> Там же. С. 229.

<sup>202</sup> Там же. С. 234.

<sup>203</sup> Там же. С. 235.

необходимо есть избыток, изобилие или выступление из себя. Если для ограниченного существа человеческого выступление из себя к Богу (экстаз) есть *возвышение* над своей данной ограниченностью, то для Божества, обладающего бесконечным совершенством, как вечно данным, или пребывающим, выступление из себя может быть, наоборот, только *нисхождением*»<sup>204</sup>. Сходство, согласимся, поразительное, но дело даже не в этом, ведь сам С.Л. Франк часто ссылался на Плотина, признавая за ним высочайший авторитет, к тому же, онтогносеологическую концепцию русского метафизика никак нельзя назвать неоплатонической компиляцией, поскольку в ней принимаются только некоторые элементы неоплатонизма (при этом они оригинально интерпретируются и развиваются), многие же обходятся стороной. Дело в том, что философская система С.Л. Франка была задумана как рациональная экспликация именно христианского мировоззрения, в котором центральное место должно занимать понятие Бога, причем выдержанное в строгих монотеистических рамках. Если для Плотина отождествление совершенного Первоначала и Божества вполне нормально как для системы пантеистической, то для С.Л. Франка такое было недопустимо.

Как отмечалось ранее, и сам В.С. Соловьев, во всяком случае, в ранний период своего творчества, когда создавалось учение о Богочеловечестве и закладывались основы метафизики «положительного всеединства», подпадал под ощутимое влияние пантеистической тенденции. С.Л. Франк писал в предисловии к «Реальности...» о своей близости к В.С. Соловьеву, долгое время им не осознаваемой, поскольку их «сродство» уяснилось ему самому «только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось...»: «Основной мой тезис есть утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека, т.е. оправдание “Богочеловечности”, в которой я усматриваю самый смысл христианской веры...»<sup>205</sup>. И С.Л. Франк «охотно и с благодарностью» признает себя, хотя и с большим запозданием, последователем В.С. Соловьева. Но преемственность философского мировоззрения означает и наследование тех непреодолимых труд-

<sup>204</sup> Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. С. 392.

<sup>205</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 133.

ностей, которые это мировоззрение имплицитно в себе содержит – в данном случае речь идет о стремлении если не отождествить, то хотя бы максимально близко объединить Творца и творение вопреки традиционной догматике.

Нужно сказать, что введение С.Л. Франком в свою онтогносеологию понятия Бога выглядит несколько искусственно, поскольку и без него она уже приобретала вполне законченный и самодостаточный вид. Но следовало еще избежать тех пантеистических выводов, которые эта онтогносеология имплицитно содержала в себе: отождествлять абсолютную реальность и Бога в аспекте христианского мировидения было нельзя, поэтому философ предпринимает попытку рассмотрения Личного Бога как некоторой инстанции, причем первичной, являющейся источником самой абсолютной, бессубъектной, но при этом «волящей» реальности, точнее, реальности-воли, «влекущейся к самоосуществлению»<sup>206</sup>. Он утверждает, что понятие Бога не совпадает с понятием реальности, но при этом между этими понятиями существует «теснейшая связь». Мыслитель пренебрегает указанием традиционной догматики на «неотмирность» Бога и прямо относит Его к реальности, понятие о которой вследствие этого приходится рассматривать логически как более широкое, чем понятие Бога<sup>207</sup>: «"Богом" мы называем ту глубочайшую и высшую *инстанцию реальности* (выделено нами – Я.Ч.), которая, с одной стороны, будучи ее первоисточником, обладает абсолютной самоутвержденностью... и потому есть единственная безусловно прочная опора нашего бытия, – и, с другой стороны, обладает признаком верховности, абсолютной ценности и есть для нас объект поклонения и любовной самоотдачи»<sup>208</sup>. В этом определении, на наш взгляд, отсутствует «сильное» понимание трансцендентности Бога, и трудность, связанная с преодолением пантеистической тенденции, не разрешается. Как представляется, С.Л. Франк хорошо осознавал эту трудность, многократно дистанцируясь в своих произведениях от пантеизма и характеризуя собственное мировидение как «антиномистический панентеизм», под которым понимал

<sup>206</sup> Там же. С. 246.

<sup>207</sup> В «металогическом» же смысле ровно наоборот: понятие Бога полностью включает в себя понятие реальности, и это вполне в духе пантеистического мировоззрения, выводящего все сущее из Абсолюта как источника и конечной цели; но тогда абсолютная реальность «делегирует» свою абсолютность Богу, т.е. перестает быть абсолютной.

<sup>208</sup> Там же. С. 272.

«оправдание мира и человека через нераздельное, но и неслиянное двуединство Творца и творения»<sup>209</sup>. В этой дефиниции мы видим перенос терминов из ороса Халкидонского Собора, определяющего Христа как Богочеловека, причем единственного<sup>210</sup>, на все творение, что с богословской точки зрения является недопустимой вольностью, попыткой смешения (или совмещения) сущностей Творца и сотворенного Им мира.

С.Л. Франк не отказывается и от характерного неоплатонического термина эманация (истечение), или радиация (излучение), призванного описать механизм ступенчатого «перехода» от Единого-Блага к материальному миру: «Бог, – пишет он, – будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте»<sup>211</sup>. Или уже прямо: «...глубинный слой человеческого духа есть в отношении Бога не его “творение”, а его “эманация” – то, что из него “рождается” или “проистекает”...»<sup>212</sup>. Философ прибегает даже к открытой полемике с традиционным догматическим учением Церкви, противопоставляя его пониманию взаимоотношений Бога и тварного мира «непосредственный опыт сознания», который говорит «о наличии внутри меня самого, в составе моей души, чего-то безусловно прочного, чего-то вечного и потому “не-тварного”»<sup>213</sup>, укорененного в Боге. Отметим, что христианское вероучение совсем не чуждо идее теозиса, обожения человека, но оно настаивает на возможности такого обожения только по благодати самого Бога, отнюдь не по существу, здесь же речь идет именно о понимании теозиса по сущности, чуждом теистическому мировидению, однако близком пантеистическому. С.Л. Франк наглядно и однозначно подтверждает это: «Собственная сущ-

<sup>209</sup> Там же. С. 304.

<sup>210</sup> С.Л. Франк называл такую позицию христианского вероучения правильной с практически-религиозной точки зрения, но считал не возможной и иную форму «сочетания этих двух начал в человеческой личности», о чем свидетельствует «опыт мистиков всех времен и народов»: «Человеческая природа должна сочетать в себе момент, в котором человек есть отдельное, отличное от Бога конкретное существо, с моментом, в лице которого оно есть существо потенциально богослитное...» (Там же. С. 322-323).

<sup>211</sup> Там же. С. 288.

<sup>212</sup> Там же. С. 335. В этом месте С.Л. Франк уточняет: в неоплатоническом учении эманация есть «качественно умаленное и видоизмененное» проявление, но это не меняет существа общей мировоззренческой позиции.

<sup>213</sup> Там же. С. 333.

ность Бога проявляется в лице человеческого духа», хотя и «в совершенно *иной онтологической форме*, как бы ином, производном уровне бытия»<sup>214</sup>.

По мнению современного швейцарского исследователя Барбары Халленслебен, в отношении определения в своей философской системе места для Бога особенно ярко проявляется трагизм, свойственный творчеству С.Л. Франка: «Бог и Отец Иисуса Христа, которого он стремится познать своей философской мыслью и на которого хочет указать ищущему как на свет во тьме мира, прибежище в неприкаянности жизни – именно Ему он отказывает в свободной самобытности. Даже притом, что его религиозно-философская мысль вдохновляется христианским откровением, она поглощает христианскую веру и безрассудно занимает ее место, вместе с историей ее откровения и ее церковным устройством»<sup>215</sup>.

По нашему мнению, необходимость введения С.Л. Франком в свою онтогносеологическую концепцию понятия Бога как Высшей Личности диктовалась не столько требованиями самой концепции, которая уже приобретала вполне законченный, пантеистический вид, сколько искренним вероисповеданием самого автора, стремившегося с философских позиций обосновать истинность догматов христианской, монотеистической веры. Однако доводы разума вступили у него в открытое противоречие с «истинами веры»: примирить, согласовать разум и веру в православной философии, непререкаемо следующей не только Писанию, но и Преданию, не получилось. К тому же, и в своем онтогносеологическом построении, основывающемся на центральных категориях реальности и «живого знания», С.Л. Франку не удалось достичь абсолютной гармонии между онтологией и гносеологией, что, признаем, скорее всего, и невозможно, как невозможно ничто абсолютное в относительном мире: всегда будет наблюдаться «перекос» в ту или иную сторону. Но чисто логически в словосочетании «онтогносеология» «онто-» предшествует «гносео-», что должно означать нормальность некоторого приоритета онтологии над гносеологией, не исключающего их взаимообусловленности.

<sup>214</sup> Там же. С. 335.

<sup>215</sup> Халленслебен Барбара. Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877 – 1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 66-67.



У С.Л. Франка, напротив, можно зафиксировать приоритет гносеологии, вследствие чего его онтология представляется несколько зависимой от теории познания. В.В. Зеньковский избрал иной путь – путь построения православной философской системы, опирающейся на уже сформированное мировоззрение и не требующей онтологических «новаций». К анализу того, насколько ему удалось построение онтогносеологической концепции, не рвущей связи с христианской догматикой и теологией, мы перейдем в следующем параграфе.

## 2.2. Онтогносеология В.В. Зеньковского: творение и «церковный разум»

В.В. Зеньковский, оценивая творчество С.Л. Франка, отзывался о нем очень высоко: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще – не только среди близких ему по идеям»<sup>216</sup>; его систему он считал «самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии»<sup>217</sup>. Вместе с тем, В.В. Зеньковский весьма критично относился к центральной и основополагающей для этой системы концепции всеединства, в изложении которой С.Л. Франк, по его мнению, был не оригинален, поскольку нашел ее «у Соловьева, Плотина, Николая Кузанского»; помимо того, «рядом с ним» метафизику всеединства развивали «Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков». Оригинальность же и «философская сила» С.Л. Франка – «в том обосновании этой метафизики, которое он развил в своих работах»<sup>218</sup>. Философская система, созданная им, «есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных по-

<sup>216</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 450.

<sup>217</sup> Там же. С. 472. О том, что В.В. Зеньковский с большим уважением относился к творчеству С.Л. Франка, свидетельствует также тот факт, что в 1954 г. под его редакцией в Мюнхене на русском языке был издан сборник в память мыслителя, содержащий воспоминания и статьи его современников (См.: Элен, П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 281).

<sup>218</sup> Там же. С. 472-473.

нятий». В.В. Зеньковский уточнял при этом: не всегда философы «отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, чем богословию». Метафизика всеединства может быть, конечно, стройной и внутренне согласованной, но свойственный ей «дурной, поспешный монизм» все же «не отвечает тайне бытия»; сочетание идеи всеединства с понятием творения, даже очень искусно проводимое, остается в ней «слабым местом» и «доныне путает философскую мысль»<sup>219</sup>.

Проблема начала мира была, пожалуй, важнейшим пунктом, вызывавшим онтогносеологические разногласия С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, и это объясняется тем, что от решения данной проблемы всецело зависит тип мировоззрения мыслителя, а значит, и вся его философская система. Если В.В. Зеньковский, всегда оставаясь в рамках христианской традиции, неукоснительно следовал догмату о творении мира Богом «из ничего», то С.Л. Франка не устраивала эта основополагающая идея. Хотя он и использовал термин «творение», и даже допускал, что означаемый им акт был совершен по собственной воле Бога, однако полагал: идея сотворения мира «из ничего» опасна своими следствиями, она наделяет Творца свойством всемогущества, следовательно, делает проблемной теодицею, оправдание Бога за наличие в мире зла, в котором не приходится сомневаться. Современный исследователь творчества С.Л. Франка Е.С. Киселева справедливо замечает: «Отказываясь от традиционной христианской концепции, Франк предлагает мыслить процесс творения как формирование материала, который Бог полагает сам. В некоторой степени, это напоминает отношение между материей и Единым в неоплатонизме, с той лишь разницей, что Единое не полагает материю»<sup>220</sup>. Действительно, такое понимание С.Л. Франком творения уже не укладывается в рамки монотеистического мировоззрения, являясь не чем иным, как пантеизмом, факт приверженности которому сам философ всегда отрицал (во всяком случае, в его натуралистической форме).

---

<sup>219</sup> Там же. С. 474.

<sup>220</sup> Киселева Е.С. Европейские истоки философии С.Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Москва: Российский университет дружбы народов, 2013. С. 15.

Мы уже отмечали в предыдущем параграфе, что С.Л. Франк предпочитал характеризовать собственное мировоззрение как «антиномистический панентеизм», однако панентеизм по своей сути является лишь модификацией пантеистического мировоззрения, согласно ему «мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире (как в пантеизме). Бог присутствует во всех вещах, включает в себя Вселенную, но также находится вне ее. Некий аспект Бога является трансцендентным по отношению к окружающему миру»<sup>221</sup>. Но ведь и пантеистический Абсолют, как бы он ни мыслился богословски и философски – в качестве ли Брахмана, Дао, или Единого-Блага, Абсолютной Идеи – совсем не принадлежит тому миру, который из него эманурует, он есть все, и вместе с тем – ничто (для мира). Единственным, на наш взгляд, существенным отличием панентеизма от «классического» пантеизма является то, что он наделяет Абсолют статусом Высшей Личности, из себя полагающей все сущее. Однако и в пантеизме можно зафиксировать наличие смутных представлений «о неотмирном Творце нашей жизни» вследствие своеобразного, основанного на понимании Абсолюта как трансцендентной категории, «предчувствия» в нем теистического мировоззрения<sup>222</sup>.

Если мы обратимся к «Новой философской энциклопедии», то увидим, что пантеизм в ней характеризуется как «религиозно-философская доктрина, согласно которой Бог имманентен миру, Бог и мир суть одно». Выделяются такие его формы как гилозоистический (брахманизм, даосизм, досократики), монистический (Парменид), абсолютистский (Г. Гегель) и имманентный (Гераклит, Б. Спиноза) пантеизм. Последний «помещает Бога в мир в качестве его “части” – как силу или закон, вечный и неизменный, управляющий изменяющимся миром», причем автор энциклопедической статьи при этом отмечает, что в некоторых имманентных пантеистических учениях Бог «может рассматриваться не как средоточие характеристик, противоположных миру, а как единство противоположностей (Николай

<sup>221</sup> Чернущ В.К. «Онтологизация сознания» в философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2020. С. 136-137.

<sup>222</sup> См.: Лагунов А.А. Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 228.

Кузанский, Дж. Бруно, Я. Беме)»<sup>223</sup>. Отдельной статьи, посвященной панентеизму, в энциклопедии нет, и это, как представляется, совсем не говорит о том, что такое мировоззрение отсутствует с точки зрения ее составителей, а подтверждает наш вывод о том, что панентеизм есть лишь модификация пантеизма, и описание, данное здесь имманентному пантеизму, вполне подходит и для панентеизма. С.Л. Франк писал о Николае Кузанском как о своем единственном учителе философии, и современный немецкий исследователь творчества русского философа справедливо полагает, что он был таким учителем «именно в методическом отношении», у него «Франк нашел аргументативное обоснование реал-идеалистической *онтологии*»<sup>224</sup>; от него же, как видим, он воспринял и имманентный пантеизм, понимающий Абсолют как единство противоположностей.

Таким образом, замена термина в характеристике источника тварного мира (вместо «из ничего» – «из себя») приводит к тому, что у С.Л. Франка «от понятия “творение” остается, собственно, только слово»<sup>225</sup>. Как глубокомысленный философ, он не мог этого не осознавать. Почему же все-таки С.Л. Франк с такой настойчивостью всю свою жизнь продолжал держаться такого пограничного между теизмом и пантеизмом умонастроения, со всех сторон подверженного критике, а «истинным, адекватным» существом религиозной веры всегда считал «не отвлеченный *теизм*, а конкретный *панентеизм*»<sup>226</sup>? Выскажем предположение, что на результате решения С.Л. Франком проблемы начала мира сказалось явное превалирование в его религиозном опыте психологии христианской религии над ее онтологией.

Родившись в правоверной иудейской семье, пройдя в молодости этап увлечения марксизмом и атеизмом, философ уже в зрелые годы и вполне сознательно принял христианство. Несомненно, он не только разумом «уверился» в истинности этого вероисповедания, но и в глубине своей души почувствовал Бога – при-

<sup>223</sup> Вышегородцева О.В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / ИФ РАН, предс. Научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 191.

<sup>224</sup> Элен, П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 262.

<sup>225</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 462.

<sup>226</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 507.

шел к нему и логически, и психологически<sup>227</sup>. Протест против традиционного понимания сущностной трансцендентности Бога, сотворившего мир «из ничего», основывался, прежде всего, на глубоко личностном понимании веры как взаимного отношения между человеческой личностью и Богом, воспринимаемым как «такое “ты”», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего “я”». Несмотря на то, что С.Л. Франк, конечно, признавал различие, даже определенное противостояние личности и Бога, он в то же время ясно осознавал собственную слитность с Ним: «Эта слитность так интимна, – писал он, – что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я называю Богом: ибо встреча есть здесь нераздельная связь»<sup>228</sup>.

Однако, по мысли С.Л. Франка, нередко на пути личного общения с Богом стоит авторитет, предписывающий, что, как и когда нужно делать и каким образом понимать свое место в мире и религии. Философ, разумеется, не выступал против церковного авторитета вообще, поскольку понимал, что, во-первых, авторитетом обладают не только определенные инстанции, не только восточные патриархи и папа римский, но и догматы, и Священное Предание, и Священное Писание, а, во-вторых, авторитет необходим, и поэтому если мы будем опровергать один авторитет, его место тут же будет занято другим, если отвергнем один догмат, он незамедлительно будет заменен другим. Философ протестовал против идеи «непогрешимого религиозного авторитета», которая должна быть «принципиально отстранена; она содержит внутреннее противоречие, предполагая отказ от личного суждения, согласие на слепую веру, тогда как *вера и зрячесть, вера и внутренняя убежденность есть, по существу, одно и то же*»<sup>229</sup>.

<sup>227</sup> Причем, как свидетельствует сам С.Л. Франк: «В “интеллектуальной любви к Богу”, в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства – всего бытия, ощущаемого как единство, – я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности. Даже еще в детстве, глядя на небо, я испытывал это пантеистическое чувство, и оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу. Этот синтез, ставший много позднее основой моего бытия, тогда без размышления сложился во мне» (Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 53).

<sup>228</sup> Там же. С. 511-512.

<sup>229</sup> Там же. С. 545.

В отношении догмата о сотворении мира С.Л. Франк говорил о его недопустимом искажении, поддерживаемом всем церковным авторитетом. Точнее, речь у него шла даже не о догмате, правомерность ороса (определения) которого закреплена Вселенским Собором, а о более поздней его интерпретации – ведь в Никео-Цареградском Символе веры нет ни слова о творении Богом мира «из ничего», сказано лишь: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...»<sup>230</sup>. Философ полагал, что утверждение полной «неотмирности» Бога, Его принципиального сущностного отличия от мира и существующего в нем человека приводит к исповеданию Бога далекого и недостижимого, абсолютно трансцендентного всякой твари, и такое исповедание исключает близкое общение Бога и человека. Отметим, что данное представление о как будто освященной церковным авторитетом традиции понимания отношений Бога и мира является в целом неверным, хотя, согласимся, оно достаточно часто допускается. Напротив, действительно догматически было определено, причем на соборах (правда, не Вселенских, а поместных Константинопольских, получивших название «паламитских»), что возможно не только общение Бога и человека, но и теозис, обожение последнего как следствие такого общения, или синергии (содействия, со-трудничества), когда исходящие от Бога нетварные энергии (благодать) свободно воспринимаются человеком, преобразуя, обоживая его. Только здесь делалось очень важное дополнение: человек может стать богом не по сущности, а по благодати, навечно сохраняя при этом собственную человеческую, тварную сущность. Переход трансцендентного в имманентное, на котором так настаивает панентеизм, с этой точки зрения есть таинство (для человеческого разума – чудо), а не естественная закономерность.

Мы видим, что психологические проблемы, так глубоко затронувшие душу С.Л. Франка, были характерны для христианского мира и в XIV в., и, надо полагать, в намного более раннее время, а главное – они решались, и решались в плоскости именно теистического мировоззрения, без малейшего уклонения в пантеизм. Психология религии и гносеология С.Л. Франка могли бы существенно обо-

---

<sup>230</sup> Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. С. 6.

гатить концепцию «православного энергетизма»<sup>231</sup> при условии отказа от некоторых онтологических воззрений, и, в особенности – от идеи эманации. Знал ли сам С.Л. Франк о святителе Григории Паламе, главном идеологе вышеупомянутых соборов, был ли знаком с его трудами? Ответ на этот вопрос может быть только положительным: очень редко, но философ упоминает его, например, когда пишет (в сноске) о свт. Григории Паламе как о «мистическом богослове», различавшем «в Боге Его “энергию”, пронизывающую тварное бытие, от Его неприступной “сущности”»<sup>232</sup>. Однако мы должны признать, что глубокого знакомства с учением свт. Григория Паламы у С.Л. Франка все же не было, и косвенно об этом свидетельствует его замечание (опять же в сноске) о том, что «вполне ортодоксальное учение о сотрудничестве (синергизме) свободы и благодати как двух самостоятельных инстанций» вполне можно включить в состав установки «пелагианства» (в широком смысле)<sup>233</sup>. Обращает на себя внимание содержащееся здесь в корне неверное «определение» синергии: сотрудничество происходит именно между свободными Богом и человеком, а свобода и благодать – совсем не «инстанции», а скорее сущностные атрибуты (первая – и Бога, и человека, вторая же – только Бога, потому она и нетварна). Отнесение же синергизма к пелагианству – и вовсе вне всякой критики хотя бы потому, что ересь Пелагия придавала очень небольшое значение Божественной благодати, чего никак нельзя сказать о паламизме, во главу угла ставящего именно стяжание благодати в исихастской практике.

Нужно отметить, что в дореволюционные годы, тем более в эмиграции произведения свт. Григория Паламы были труднодоступны, они не имели широкого распространения, а исихастская часть его богословского наследия, видимо, почти не была известна большинству русских метафизиков. И хотя православный сборник «Добротолубие», составленный в конце XVIII в. и периодически дополняемый, содержал в себе много аскетических текстов, изложенных в исихастской традиции, есть в нем также и некоторые труды свт. Григория Паламы, но, к примеру, его «Триады в защиту священно-безмолвствующих», в которых содержатся

<sup>231</sup> См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.

<sup>232</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 414.

<sup>233</sup> Там же. С. 331.

важнейшие положения богослова относительно синергийной практики, были опубликованы на русском языке только в самом конце XX в., уже в период «перестройки». В начале XX в., правда, наблюдался некоторый рост интереса образованной публики к трудам свт. Григория Паламы в связи со спором «имяславцев», но он был очень ограниченным, не вызвав переводов и публикаций его главных работ, относящихся к сути этого спора. Можно предположить, что более детальное знакомство с паламитским учением внесло бы свои коррективы в мировоззренческие системы русских религиозных философов. В этой связи Я.В. Бондарева справедливо отмечает, что первые шаги по рецепции паламизма «уже были сделаны в русской философии “послесоловьёвской” эпохи, однако, увлеченность и даже ослепленность методологией всеединства не позволили русским философам развить самостоятельные философские системы на базе энергетизма»<sup>234</sup>. Согласимся, что помимо выделенных выше психологических мотивов на приверженности С.Л. Франка пантеистическому мировоззрению, интерпретируемому им в форме панентеизма, сказалась именно его «ослепленность» общей идеей всеединства, логически предполагающей сущностное отождествление мира и его «Всеобщей и все превосходящей Причины», которая, согласно Дионисию Ареопагиту, «не есть ни сущность, ни век, ни время», которая «не живет и не жизнь»<sup>235</sup> в строгом апофатическом смысле, поэтому даже «живое знание» не способно проникнуть в Ее сущностные глубины, тем более человек никак не может стать причастником Божества по сущности. Вслед за П.П. Гайденко важнейшим недостатком онтогносеологии С.Л. Франка мы должны признать «пантеистическое по своему духу слияние в беспредельном Всеединстве трансцендентного Бога и тварного мира. В результате этот мир оказывается в конечном счете непостижимым, а Бог получает такие характеристики, как изменчивость, текучесть, временность... Поскольку Франк говорит об абсолютной реальности, то он тем

---

<sup>234</sup> Бондарева Я.В. Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 2. С. 84.

<sup>235</sup> Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 409.



самым имеет в виду и Бога...»<sup>236</sup>; у него «абсолютная реальность, металогическое единство – это Всеединство, а в нем нет различия не только между сотворенными субстанциями, но и между тварью и Творцом»<sup>237</sup>.

Итак, мы видим, что у В.В. Зеньковского были все основания, невзирая на общую высочайшую оценку творчества С.Л. Франка, критиковать при этом его метафизику всеединства, с логической неизбежностью ведущую к утверждению пантеистического мировидения с характерным для него концептом «истечения» Бога в мир. Как точно отмечает А.П. Глазков: «Бог в учении Франка органически включен в состав всеединства»<sup>238</sup>, – и это естественный итог самостоятельного исследования истины, тот максимум, к которому может привести глубокое и искреннее философское размышление, основанное на индивидуальном религиозном опыте. Но путь познания может быть продолжен и далее, если мы примем догматы богословия Откровения как непререкаемые, чего С.Л. Франком в полной мере сделано не было, и в результате философ так и не вышел за рамки пантеистического мышления.

Что же касается В.В. Зеньковского, то он, как и свт. Григорий Палама, старался не выходить из контекста православного мышления, реализуя задачу всей своей жизни – создание фундаментального труда «Основы христианской философии», к сожалению, не законченного. Сегодня широко известны историко-философские, педагогические, психологические аспекты творчества В.В. Зеньковского, при этом, по нашему мнению, не уделяется должного внимания творческой деятельности мыслителя, направленной на формирование философской системы, основывающейся на православных мировоззрении и догматике и включающей в себя как онтогносеологическую<sup>239</sup>, так и антропологическую составляющие. «Основы христианской философии» предполагалось издать в трех

<sup>236</sup> Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века: Монография. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 297.

<sup>237</sup> Там же. С. 271.

<sup>238</sup> Глазков А.П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 257.

<sup>239</sup> Если С.Л. Франком использовался термин «онтологическая гносеология», как мы это отмечали в первой главе данного исследования, то В.В. Зеньковский к нему не прибегал, однако его философская концепция, по нашему мнению, является прекрасным образцом взаимообусловленности онтологии и гносеологии при сохранении руководящей роли онтологических построений.

томах, и первый том был опубликован в 1961 г., второй – в 1964, третий же том, антропологический, так и не был написан, однако мы вполне можем реконструировать взгляды В.В. Зеньковского на человека, его роль и место в мире по многочисленным статьям на эту тематику, а также по большому позднему его произведению «Апологетика» (опубликовано в 1957 г.).

Обращает на себя внимание тот факт, что В.В. Зеньковский, давая оценку творчеству С.Л. Франка, писал о том, что последний «склонен свою систему строить, исходя из анализа нашего познания», в чем сказываются «тенденции критического рационализма, в частности трансцендентализма»<sup>240</sup>; однако он сам также начал построение своей системы именно с гносеологии. В чем может заключаться причина этого? Мы лишь выскажем предположение о том, что В.В. Зеньковскому, по-видимому, и не нужно было строить онтологию (во всяком случае – ее основополагающие умозрительные «аксиомы»), ведь она у него всецело опиралась на христианские догматические положения, в которых достаточно полно представлены и триадология, и христология, а также изложено понимание Бога как Творца и Спасителя мира. На семи Вселенских Соборах онтологические проблемы были уже в основном решены, но вот тема познаваемости Бога и мира оставалась открытой еще многие века, получив некоторую ясность только на папаламитских Константинопольских поместных соборах XIV в. Поэтому первый том «Основ христианской философии» («Христианское учение о познании») – по преимуществу гносеологический, но уже опирающийся на получившую в христианстве определенность онтологию; второй же («Христианское учение о мире») – не собственно онтологический, выясняющий вопросы о сущности мира, а скорее проясняющий взаимоотношения всего существующего в уже сотворенном мире и Бога (то, что в богословии традиционно относится к разделу «икономия»).

Идею тварности мира, в соответствии с которой «мир не имеет своих корней в самом себе, ...возник благодаря некоей надмирной силе», В.В. Зеньковский считает «основной и центральной» в христианской метафизике<sup>241</sup>, полагая, что

---

<sup>240</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 452.

<sup>241</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 148.

совершенно справедливо еще на заре своего формирования она внесла в библейское учение добавление о сотворении мира «из ничего», поскольку в противном случае возникли бы неразрешимые трудности: на «извечную» материю следовало бы переносить и свойства Божества, чем характеризуется, например, интерпретация творения Филоном Александрийским, поэтому: «Принимая учение о творении мира *из ничего*, мы отвергаем безначальность мира, – только с актом творения начинается время. Иначе говоря, время (насколько мы его знаем) *неотделимо от тварного бытия*; вне тварного бытия нет *нашего* времени»<sup>242</sup>. Время, как оно дано нам, необратимо, течет непрерывным потоком, при этом очень важным является то, что наш «*опыт времени неотрываем от опыта вечности*»<sup>243</sup>, ведь время не «подвижный образ вечности», как то полагал Платон: сама вечность, связанная с иным, недоступным для нашего познания типом бытия, входит в наше время, по особому «освещая» его. Вечность входит в порядок времени, однако при этом и временной порядок входит в вечность. Время делает возможным протекание в тварном мире процессов развития, обуславливающих его качественные изменения. Верно и обратное: «...»развитие» создает объективную текучесть в бытии – *что и есть “порядок” времени*»<sup>244</sup>: творение, таким образом, характеризуется у В.В. Зеньковского взаимообусловленностью времени и развития, а развивающийся тварный мир через время соприкасается вечности «инобытия», сохраняя свое отличие от него по сущности.

Возникшая в глубокой древности в иудаизме и развитая христианскими конфессиями идея креационизма, по мнению В.В. Зеньковского, должна непременно закладываться в основание философско-мировоззренческой системы; при этом он отмечает, что идея «чистой философии» есть фикция и, соответственно, поиск «беспредпосылочных» основ для философского мышления о мире бесплоден, поскольку «сама природа нашей мысли *связывает наше мышление с категорией абсолютности*», приобщение же, даже формальное, к абсолютной сфере «обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в *линиях религиозного*

<sup>242</sup> Зеньковский В.В. Апологетика // Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 319.

<sup>243</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 226.

<sup>244</sup> Там же. С. 229.

*сознания*», следовательно, критическое философское мышление должно непременно осознать свою неотрывность от религиозной сферы, что совсем не упраздняет философии как таковой, напротив, вводя ее в определенные рамки, такая позиция «уясняет основной смысл “свободы” в нашей мысли»<sup>245</sup>. Поэтому спор о возможности религиозной философии, вызванный деструктивным влиянием на общественное сознание секуляризационных процессов, контрпродуктивен (всякая философия, если она философия, религиозна, и обсуждение может вестись лишь в рамках качественного уточнения различных вер), а «заброшенность» на Западе идеи построения христианской философии есть итог девиации самого философского мышления, стремящегося возвести человеческий разум в статус Абсолюта. «Единство разума и веры нам, однако, *не дано*, но оно *задано*, – пишет В.В. Зеньковский, тем самым подчеркивая свою приверженность характерному для русской метафизики идеалу “цельного знания”. – Обе стихии духа свободны и могут иногда расходиться – и часто нужны духовные усилия, чтобы восстановить это единство»<sup>246</sup>. Искомое восстановление может произойти, если теоретическая работа духа будет неотрывна от сердца познающего субъекта, от его чувств, внутреннего состояния, – тогда станет возможным формирование целостного отношения к бытию, т.е. такого отношения, при котором «согласно сочетаются теоретическая и моральная установка духа» и «работа разума *зависит* от... духовной чистоты нашей»<sup>247</sup>. Единство разума и веры полезно для них обоих, приводя к расширению и углублению познавательных возможностей человека, разум которого следует понимать динамически: он не равен сам себе, а связан с многообразием проявлений жизни личности.

Излагая суть своей гносеологии, В.В. Зеньковский, прежде всего, уточняет смысл понятия истины, утверждая вслед за цитируемым им В.Д. Кудрявцевым, что истина о всякой вещи выражает не только то, чем последняя является нам, но и то, чем она должна быть, поэтому в когнитивном процессе необходимо «соче-

---

<sup>245</sup> Там же. С. 17.

<sup>246</sup> Там же. С. 22.

<sup>247</sup> Там же. С. 35.

тать в некоем единстве познание факта и познание нормы для данного бытия»<sup>248</sup>, и это есть прямое следствие неразрывности двух путей познания – констатирующим «умом» и оценивающим «сердцем». «Работа» человеческого разума осуществляется, конечно, в рамках индивидуального сознания, что очевидно, однако при этом содержание производимой работы выходит за пределы этого сознания – разум, таким образом, обнаруживает в себе надиндивидуальное, общеобязательное и общечеловеческое начало, рефлексия о котором привела философов к разработке понятия гносеологического, трансцендентального субъекта. Утверждение в русской метафизике учения о «соборной» природе нашего сознания, по мнению В.В. Зеньковского, не добавило ничего нового к этому понятию, «но оно важно тем, – замечает философ, – что переводит внимание от психологии познания к его онтологии: надиндивидуальная природа знания есть очевидное проявление *всечеловеческого единства* – скажем определеннее: *единосущия человечества*»<sup>249</sup>. Идея *единосущия человечества*<sup>250</sup> является очень важной для дальнейших онтогносеологических построений В.В. Зеньковского, при ее принятии субъект познания перемещается у него от индивидуального сознания не к «сознанию вообще», а к соборному сознанию человечества, с ним и следует связывать понятие разума, при построении которого должна быть осознана «взаимная неотрывность его теоретической и оценивающей функции, а вместе с тем должна быть учтена и надиндивидуальная (соборная) природа знания»<sup>251</sup>.

Таким условиям, утверждает философ, полностью соответствует лишь христианское учение о разуме, слагавшееся в общем церковном сознании. В.В. Зеньковский, аргументируя эту мысль, использует существенное для общей гносеологии различение человеческого сознания на «первичное» (или состояние духа, в котором еще нет разделения на субъект и объект, но уже присутствует двойственность, проистекающая, из его обращенности, с одной стороны, к Абсо-

---

<sup>248</sup> Там же. С. 36.

<sup>249</sup> Там же. С. 38.

<sup>250</sup> Заметим, что акцент здесь делается мыслителем на *единосущии* именно человечества, а не всего бытия, как это характерно для пантеистического мировидения, явно просматривающегося и в «философии всеединства».

<sup>251</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 39.

луту («Богосознание»), с другой – к миру («миросознание»)<sup>252</sup> и «вторичное» (собственно рациональное). Он связывает первичное сознание со «светом Христовым», по словам Иоанна Богослова «просвещающим всякую душу, грядущую в мир»<sup>253</sup>, следствием чего становится утверждение христоцентричности природы человеческого разума. Только корреляция в первичном сознании человека Богосознания и миросознания может привести к адекватному постижению в сознании вторичном данного в чувственном познавательном опыте мироздания, к постижению, при котором «непосредственное “знание мира” переходит в “знание о мире”»<sup>254</sup>.

Когда разум человека обращается к содержанию первичного сознания, разделяющегося на Богосознание и миросознание, то в первом достаточно быстро подходит к непреодолимой границе, за которой начинается апофатика; но и во втором, миросознании, такая граница тоже существует, правда, постепенно она отодвигается, являясь подвижной, однако никогда не устраняется. Когда мы в своем первичном, непосредственном миросознании доходим до нее, единство Богосознания и миросознания открывается нам со всей очевидностью. В.В. Зеньковский далее пишет, и его слова вполне можно адресовать С.Л. Франку, для которого категория «непостижимого» являлась центральной в его философской системе: «Хотим ли мы это сознать (что и осуществляется в религиозном понимании мира, в частности в системе христианского знания) или не хотим и просто ограничиваемся признанием сферы “непознаваемого” – это уже зависит от нашего устремления к единству духа или от нашего убегания от него»<sup>255</sup>.

«Парадокс познания», возникающий из того факта, что, с одной стороны, сознание мы всегда наглядно фиксируем только в индивидуальностях, с другой же, оно имеет надындивидуальный характер и выходит за рамки когнитивной де-

<sup>252</sup> Эту двойственность мы рассматривали ранее в качестве источника антиномичности человеческого мышления, проявляющейся вследствие различия познавательных интенций – к постижению или «вертикали» мира «горнего», или «горизонтالي» «дольнего» бытия.

<sup>253</sup> Ср.: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали через него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Иоанн. 1:6-11).

<sup>254</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 45.

<sup>255</sup> Там же. С. 51-52.

тельности каждой отдельной личности, может быть «разгадан» лишь при обращении к учению о «церковном разуме», однако понимание последнего, по мнению В.В. Зеньковского, «расплывчато», хотя само понятие чрезвычайно распространено среди религиозно мыслящих людей; оно «усваивает Церкви некую познавательную активность, познавательную функцию, не определяя точнее ни ее компетенции, ни реальных проявлений»<sup>256</sup>. Обычно предполагается, что Церковь как целое в историческом развитии есть не только хранительница веры, – деятельность отдельных ее членов и Соборов направляется на искание ответов на новые возникающие вопросы, и под неперменным водительством Святого Духа происходит общая мыслительная работа, результаты которой и можно отнести к проявлению «разума Церкви». Но ведь «*ничто не гарантирует участия Св. Духа в высказываниях Церкви*»<sup>257</sup>: ни авторитет ее деятелей, ни соблюдение канонических правил проведения Соборов. Только последующая рецепция самой Церковью определенных высказываний может дать нам возможность говорить о действии на них Святого Духа и, соответственно, о том, что они оформлены «церковным разумом». Вместе с тем, неопределенность понятия «разума Церкви» не может стать причиной для его отрицания, поскольку обойтись без этого понятия невозможно. С христианской точки зрения, истина живет именно в Церкви, под вопрос же могут ставиться только те способы, с помощью которых мы этой истиной овладеваем. «Одно ясно: раз истина связана с сочетанием нашей умственной зоркости с действием Св. Духа и раз “Дух дышет, идеже хочет”, то Он и не подчинен никаким человеческим замыслам и узнается лишь голосом самой Церкви»<sup>258</sup>. Поэтому, во-первых, неправомерна никакая персонификация «церковного разума» (делегирование «непогрешимости» в определениях лицу или земному институту) и, во-вторых, лежащий в основе уловления истины людьми синергизм (сотрудничество с Богом через Богосознание) может осуществляться различными способами, порой неожиданными для нас, когда, например, истина глаголет «устах младенцев».

---

<sup>256</sup> Там же. С. 50.

<sup>257</sup> Там же.

<sup>258</sup> Там же. С. 51.

Если исходить из христианской точки зрения, пишет В.В. Зеньковский, то можно заключить, что сила разума человека, проявляясь в индивидуальном сознании, через него принадлежит Церкви, поэтому правильным будет сказать, что сама «сила индивидуального разума определяется *нашим приобщением к разуму Церкви...* Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, *не от себя входит в истину*, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благодатным воздействием Св. Духа»<sup>259</sup>. Здесь мы видим не только «переключку» мыслей В.В. Зеньковского и формировавших гносеологический идеал «цельного знания» ранних славянофилов, прежде всего А.С. Хомякова, представившего в рациональном виде христианское учение о Церкви и введшего в философский оборот понятие соборности, но и явное указание на достаточно глубокое знание мыслителем паламитского учения о синергии Бога и человека (чего, как мы отмечали, нельзя сказать о С.Л. Франке), и дальнейший текст «Основ христианской философии» будет неоднократно это подтверждать, хотя и без детального разбора богословско-философской концепции свт. Григория Паламы<sup>260</sup>.

Из вышеприведенных соображений В.В. Зеньковский делает нетривиальный вывод: разум человека индивидуален лишь в своем эмпирическом явлении, однако он шире индивидуального сознания, а потому, собственно, и не принадлежит последнему. (Отметим, что такое решение проблемы было бы, скорее всего, неприемлемым для С.Л. Франка, который хотя иногда и писал о соборности, и утверждал органическую включенность личности в общество, однако при этом, принимая «сродство» человека с Божеством по сущности, не мог допустить мысли о том, что в метафизическом, сверхэмпирическом смысле сознание может ему не принадлежать.) Но если так, задается он вопросом, кто же тогда является «субъектом» разума? В истории философии нередко дело доходило до персонификации разума.

<sup>259</sup> Там же. С. 53.

<sup>260</sup> Однако ссылки на святителя в работе присутствуют, к примеру, В.В. Зеньковский, констатируя, что «божественные энергии пронизывают мир – через эти энергии мир держится Богом и управляется Им», уточняет: «Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее “вездеприсутствие” Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для *понимания мира*» (Там же. С. 188). Помимо того, есть указание В.В. Зеньковского на его знакомство с работой архимандрита Киприана «Антропология св. Григория Паламы» (Там же. С. 264).



фикации самого разума – у Г. Гегеля, например, или, еще раньше, у античных мыслителей, от натурфилософов до Плотина. Последним оставался всего лишь шаг до персонификации Разума во Втором Лице Святой Троицы, но античный мир не знал понятия лица, для этого нужно было Откровение: «...отсюда, и *только отсюда* понятие личности из сферы Богосознания и может быть перенесено в сферу мирознания; в частности в учение о человеке как личности»<sup>261</sup>.

В.В. Зеньковский отмечает, что поиск «гносеологического субъекта» должен происходить в направлении концептуализации понятия «всечеловеческого единства», которое не может осмысливаться как «подобосущие» всех людей, оно раскрывается только при утверждении их «единосущия» (по аналогии с Ипостасями Святой Троицы): «В понятии “единосущия” человечества мы и имеем онтологическую базу для разыскания того, где искать нам “субъект” разума»<sup>262</sup>. При этом, подчеркивает философ, не следует «ипостазировать» искомую «единую сущность», ведь человечество необходимо рассматривать как многоипостасный феномен: субъект разума и есть эта «метафизическая связанность» «единой сущности» и многоипостасности всечеловечества – именно связанность, поскольку сами по себе ни множественные эмпирические ипостаси, ни единая сущность субъектами разума не являются. Субъект разума – их нерасторжимая связь, которая в христианском понимании есть не что иное, как Церковь. Таким образом, упрощая рассуждение, можно сказать, «что *субъектом познания, субъектом разума является Церковь*»<sup>263</sup>, воспринимаемая христианином как тело Христово, главой которого Он, соответственно, и является.

Однако здесь возникает проблема, ведь исторически христианская Церковь существует относительно недолгий период, как же до нее обстоит дело с субъектом познания и как оно обстоит сегодня в мировых регионах, христианством не охваченных? В.В. Зеньковский апеллирует к известному положению, отстаиваемому и богословами, и христианскими метафизиками, в соответствии с которым Церковь существовала извечно, хотя долгое время и в потенциальном виде (в

---

<sup>261</sup> Там же. С. 54.

<sup>262</sup> Там же. С. 59.

<sup>263</sup> Там же. С. 60.

смысле ее институционализации). Помимо того, он прибегает к понятию «естественной соборности», которая есть *«не благодатная соборность, какой является Церковь историческая в Св. Духе, но все же подлинная соборность – прежде всего через единство в разуме, совести, актах свободы»*<sup>264</sup>. Именно через такую соборность проявлялось единство человечества, собранного в единство через надеющийся человека образом Божиим светом Христовым, до возникновения исторической Церкви; не исчезает естественная соборность и в более поздние времена, – отсюда прямо следует утверждение В.В. Зеньковского о том, что всякое социальное единение имеет христианскую основу, в потенциальном или актуализированном виде, поэтому вся духовная жизнь человечества христоцентрична.

Уяснив вопрос о субъекте познания, В.В. Зеньковский обращается к рассмотрению проблемы «гносеологической координации», которую он, как отмечалось в предыдущем параграфе, считал важнейшим и труднейшим вопросом гносеологии. У С.Л. Франка эта проблема решалась утверждением трансцендентно-имманентного характера самого предмета знания, устраняющего дуализм субъекта и объекта, что приводило его к пантеистическим логическим выводам; В.В. Зеньковский подходит к проблеме сходным образом, но с собственной спецификой, устраняющей из дискурса элементы пантеизма. Он, прежде всего, отмечает, что *«в акте познания мы имеем всегда перед собой взаимодействие объекта и субъекта»*<sup>265</sup>. Между объектами познания существуют огромные различия, поэтому такое взаимодействие имеет разную «напряженность», однако во всех случаях оно представляет собой «форму взаимообщения» объекта и равнодушного к нему субъекта. Философ вскрывает в процессе познания эмоциональную сторону, более того, он утверждает: *«Онтологический смысл познания, онтологическая сторона познания и состоит в сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему»*<sup>266</sup>, в ту самую любовь, которая связывает весь мир в живое це-

<sup>264</sup> Там же. С. 62.

<sup>265</sup> Заметим, что таким подходом В.В. Зеньковский предвосхищает выводы постнеклассической гносеологии, основанной, в том числе, на утверждении о необходимости учета в познавательной деятельности взаимодействия субъекта и объекта.

<sup>266</sup> Там же. С. 71. Подчеркнем, что приведенное высказывание убедительно подтверждает правомерность рассмотрения философской системы мыслителя в качестве именно онтогносеологии, органично скрепляющей в целостность онтологические и гносеологические представления. Такую же целостность мы видели и у С.Л. Франка в его

лое. Познание – дело любви: этот тезис применим не только к познанию человека, другой души, но и к познанию всякого объекта, правда, мы зачастую не понимаем этого, когда, например, говорим о познавательном интересе, который есть не что иное, как «зачаточная форма любви». Между тем, целью любви является полное слияние с ее объектом, никогда в тварном мире недостижимое, так же происходит и в познании: субъект не может полностью овладеть своим объектом. Из этого трагического разделения предложить выход может лишь христоцентрическое понимание знания: «Единство субъекта и объекта реализуемо только в Том, кто, будучи человеком (“субъект познания”), есть одновременно и Бог – Творец бытия (объекта)», поэтому Иисус Христос, являясь Главой Церкви, делает возможным неотделимость субъекта и объекта и в ней. Таким образом, приходит к выводу В.В. Зеньковский, «и мы, т.е. каждый из нас в отдельности, через воссоединение с Христом, живем тем единством, которое реально предсуществует в Господе... Тайна познания, она же – тайна любви – есть тайна пребывания в нас Христа»<sup>267</sup>.

Нужно сказать, что В.В. Зеньковский был реалистом в оценке современной ему ситуации, он пишет о «культурном дуализме», обуславливаемом противостоянием (переходящим в противоборство) в человечестве двух культур – христианской и секулярной, причем в последние столетия явно обозначается перевес именно второй культуры. Для философской же гносеологии даже сам факт культурного дуализма уже и не существует, поскольку в ней для религиозной установки давно нет места, знание «вне света Христова» признается единственной формой знания<sup>268</sup>. Однако он все же выражает надежду на то, что еще принципиально возможно построение знания на основе христианских предпосылок: «И если современное знание сознает себя настолько зрелым, что отбрасывает всякую мысль о питании себя из сокровищницы Церкви, то христианское сознание, по-

---

концепции «живого знания», при этом, правда, подчеркивая, что неявный акцент этот мыслитель ставит на приоритетности гносеологии, в отличие от В.В. Зеньковского, отдающего приоритет именно онтологии, что, на наш взгляд, является наиболее оптимальным подходом к построению философско-мировоззренческой системы.

<sup>267</sup> Там же. С. 74.

<sup>268</sup> Там же. С. 94.

скольку оно направляет научное и философское творчество, справедливо требует свободы и для себя»<sup>269</sup>.

Итак, мы видим, что с точки зрения В.В. Зеньковского гносеологическая координация между трансцендентным для нас в своей целостности предметом знания и сугубо субъективным, имманентным его содержанием осуществляется не индивидуальными когнитивными усилиями личности, направленными на постепенное раскрытие в себе абсолютной реальности, с которой она сущностно «сродна», как это было характерно для онтогносеологии С.Л. Франка и с логической необходимостью приводило его к пантеистическим обобщениям<sup>270</sup>. Согласно умозаключениям В.В. Зеньковского, поскольку интенция человека на познание предмета в пределе есть любовь, а одно из катафатических определений Бога в христианстве также апеллирует к Любви, то гносеологическая координация возможна лишь в случае причастности человека Богу, наилучшим образом достигаемой в Церкви, обладающей всей полнотой истины, как это отмечал еще А.С. Хомяков. Процесс познания при таком подходе становится общим делом, трансцендирование индивидуального, эмпирического субъекта к предмету познания мыслится возможным лишь при его приобщении к «церковному разуму», и таинство причащения Христу играет здесь очень важную, если не определяющую роль<sup>271</sup>.

Представляется очень важным фактом для нашего исследования то, что в своих «Основах христианской философии» В.В. Зеньковский прямо обращается к труду С.Л. Франка «Предмет знания», называя его «замечательнейшим исследованием»; более того, он пишет, что может опираться на него, правда лишь в некоторых частях, даже не проверяя его аналитических выводов. По мнению философа, С.Л. Франк прав в том, что различает два слоя познаваемого нами бытия —

<sup>269</sup> Там же. С. 100-101.

<sup>270</sup> У С.Л. Франка, как мы это видели ранее, субъект также приобщается «вневременному разуму» абсолютной реальности, которая при этом парадоксальным образом объявляется бессубъектной. Можно предположить, что субъектом «вневременного разума» у него является Бог как источник реальности, однако сам философ связь между реальностью и Богом характеризует как сверхрациональную, следовательно, непостижимую. Согласимся, что полная непостижимость субъекта познания есть тупик для гносеологического построения, поэтому С.Л. Франк был просто вынужден утверждать специфическое понимание богочеловечности, основанной на сущностном родстве Бога и человека: тогда ветхозаветную мысль о сотворении человека «по образу и подобию» Бога можно объяснить, в том числе, и делегированием ему некоторых познавательных способностей от «высшей инстанции».

<sup>271</sup> Такое отношение к таинству причащения и Евхаристии кардинально отличается от свойственного С.Л. Франку понимания, близкого к протестантскому, символическому.

«слой, уловимый чувственно», представляющий собой изменчивую «поверхность» бытия и требующий «первичной рационализации», и другой слой, находящийся вне потока изменчивости, слагающийся из неподвижных «определенностей» и открывающийся нам через «вторичную рационализацию», через процесс «идеации». «Сам по себе законный замысел в разыскании системы в сфере идей был правильно сформулирован Франком как принцип “металогического единства”», – пишет В.В. Зеньковский, однако этот принцип нужен только для систематизации идей, просвечивающих для нас в вещах, и: «Нет никакого решительно основания включать в понятие “металогического единства” и тот полюс Абсолюта, который сопутствует всякому размышлению о мире»<sup>272</sup>. Абсолютное, как это следует из самого понятия, пребывает вне изменчивого мира вещей, поэтому в его отношении невозможен познавательный процесс, откуда следует, что «предметом познания является для нас *все тварное бытие*»<sup>273</sup> (философ подчеркивает при этом, что познание Бога все же возможно, но только там, где есть живое, «допознавательное» отношение к Нему, надо полагать – в первичном сознании человека, по терминологии В.В. Зеньковского, невозможность же познания констатируется им для сознания вторичного). Мы имеем три формы его познания: познание чувственного материала, познание сферы идей и познание мира как целого, или «металогического единства», но только единства «в мире». Начало же этого металогического единства и целостности космоса лежит вне тварного мира, в сфере Абсолюта, к которой мы можем только приближаться, реализуя доступные для нас вышеуказанные формы познания, причем, что важно: «Нигде и никогда мы не можем познавать бытие вне отношения к Абсолюту, т.е. к Творцу бытия, – и наше познание нигде и никогда не может дойти до “истинного” познания, не приближаясь тем самым к Творцу»<sup>274</sup>, иначе, оно может быть только теоцентричным, а если точнее – христоцентричным.

Далее В.В. Зеньковский обращается к теме, являющейся центральной для онтогносеологии С.Л. Франка. Он задается вопросом – что есть реальность позна-

<sup>272</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 103-104.

<sup>273</sup> Там же. С. 104.

<sup>274</sup> Там же. С. 109.

ния, как вообще познание возможно? Философ утверждает, что предпосылкой нашей познавательной активности обязательно должна быть «аксиома реальности», уверенность в том, что мы, осуществляя когнитивный процесс, адекватно, хотя и не полно, познаем мир как реальность. В.В. Зеньковский анализирует современные ему подходы к решению данного вопроса, в том числе вспоминает и С.Л. Франка, отмечая, что им факт гносеологической координации возводится к трансцендентной Первореальности, и это решение – очень удачное и совсем близкое к истине, однако «неустранимой слабой частью» его системы является идея всеединства<sup>275</sup>. Из проведенного анализа В.В. Зеньковский делает вывод о том, что при истолковании понятия гносеологической координации следует признать: «...а) трансцендентность познания его предмету и в *этом* смысле полную реальность предмета и б) их “встречу” в актах познания, “вхождения” объекта в субъект»<sup>276</sup>. Вся гносеология Нового времени пыталась построить понятие «гносеологического субъекта», так необходимого для объяснения гносеологической координации, однако эти попытки представляли собой «чистейшую мифологию» с неизбежным «”овеществлением” того, что изначально мыслится вне мира. “Гносеологический субъект” – это какой-то *deus ex machine* – чисто фиктивное и бесплодное построение»<sup>277</sup>.

По мнению мыслителя, только на основе христианского учения о познании возможно адекватное понимание соотношения познания и реальности, поскольку в этом случае предоставляется возможность разграничить ту «трансцендентальную» сферу, открывающуюся нам как итог гносеологических анализов, от «*творческого корня*”, из которого *вырастает реальность в познаваемом бытии* и откуда исходит и самая трансцендентальная сфера», т.е. от Абсолюта, или, используя богословскую терминологию, от Премудрости Божией «со всей полнотой божественных идей и божественных энергий»<sup>278</sup>. Именно Премудрость, Она же «Слово Божие и Единородный Сын Божий», посредством божественных энергий творит реальное (тварное) бытие, вселяя в него божественные идеи и задавая бы-

<sup>275</sup> Там же. С. 124-125.

<sup>276</sup> Там же. С. 126.

<sup>277</sup> Там же. С.127.

<sup>278</sup> Там же. С. 128-129.

тию закономерность и гармоническую структуру. Свет Христов есть та сила, которая формирует в человеке сам замысел познания (интуиции смысла и стройности тварного мира), развертывающегося в индивидуальном, эмпирическом сознании, по своему значению – сверхиндивидуальном. Но познание – лишь начальная стадия пока еще неосуществимого утверждения в мире любви, тем не менее, приближение человека к неприступному Божественному свету возможно всегда при посредстве «церковного разума», на высотах духовной жизни: «Это есть видение “Фаворского света”, видение славы Божией»<sup>279</sup>. Философ пишет далее о том, что здесь, в этой книге, посвященной, прежде всего, гносеологической проблематике, не место для раскрытия данного положения, однако из контекста вполне ясно, что он опирается именно на хорошо известное ему исихастское учение, концептуализированное свт. Григорием Паламой.

Мы видим, таким образом, что В.В. Зеньковский в своих онтогносеологических построениях, отталкиваясь от основоположений христианской догматики и не вступая с ними в противоречие, не только постулирует трансцендентность Творца как «неотмирность», инобытность, но и не отказывает человеку в возможности приобщения к Нему «энергично – взаимодействием благодати и устремленной к ее приятию свободной человеческой воли»<sup>280</sup>. Значит, естественно возникающие в «первичном сознании» людей «Богосознание» и «миросознание» вполне могут экстраполироваться и в их «вторичное сознание», продолжая развиваться в нем, и тогда становится уместным вести речь не только о духовно-мистическом познании, но и о рациональном дискурсе в отношении и Бога, и мира, т.е. формировать систему христианской философии, способной если не полностью преодолеть культурный дуализм, то эффективно противостоять секулярной тенденции и в гносеологии, и в онтологии, и в этике как философии практической.

---

<sup>279</sup> Там же. С. 139.

<sup>280</sup> Романенко А.А. Онто-гносеологические основания эсхатологии В.В. Зеньковского // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. Вып. 2. С. 172.

### **Выводы по второй главе**

Проведенный в данной главе исследования компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского показал: несмотря на то, что оба мыслителя ставили перед собой целью создание непротиворечивой систематической христианской философии, опираясь при этом на сложившуюся в течение столетий догматику, результаты, к которым они пришли, имеют явные различия. В названии параграфов были отражены наиболее существенные, на наш взгляд, контраверсы мыслителей – реальность / творение в онтологическом аспекте, «живое знание» / «церковный разум» в гносеологическом. Если для С.Л. Франка важнейшей категорией бытия является реальность, даже наделяемая им эпитетом «абсолютная», то для В.В. Зеньковского центральным основоположением мировоззренческой системы стала идея творения. Если для первого мыслителя в качестве гносеологического идеала предстает «живое знание», то для второго источником познания является «церковный разум». Это не означает того, что для онтогносеологии С.Л. Франка творение и «церковный разум» – излишние категории, однако вследствие ярко выраженной склонности к пантеистическому мировидению (пантеистическому, как предпочитал говорить сам философ) от идеи творения у него остается только слово (по констатации В.В. Зеньковского), а «церковный разум» понимается им скорее в светском ключе, как соборность, почти совсем не имеющая отношения к исторической церкви (этот момент мы рассмотрим в следующей главе). Соответственно, у В.В. Зеньковского понятие реальности также играет важную роль в онтогносеологических построениях, однако оно ограничивается пределами тварного мира, что свидетельствует о приверженности мыслителя теистическому мировидению; для него характерно и осмысление знания как живого, целостного феномена (как было отмечено в первой главе исследования, это характерно для большинства концепций русской метафизики, не теряющей связи с христианской религией), но при этом сама возможность до-



стижения такого знания обуславливается у философа «светом Христовым», доступным человеку при посредстве исконно существующей Церкви, а не индивидуальными когнитивными усилиями, опирающимися на возвышающую личное сознание интуицию всеединства.

По С.Л. Франку, процесс познания должен обязательно предполагать направленность субъекта на неизвестный еще ему предмет, которому он должен дать определенность. Предмет знания в начальный момент трансцендентен субъекту, однако постепенно выражаемое в понятиях содержание предмета придает ему уже имманентный характер. Нами было отмечено, что философ мыслит здесь трансцендентность в «слабом» значении этого понятия – как предельное для человеческого познавательного опыта, но при этом в принципе доступное ему. Возможно также употребление этого понятия в «сильном» значении, в соответствии с которым трансцендентное кардинально, сущностно отделено от того, что имманентно человеку. Использование понятия трансцендентного во втором значении более характерно для В.В. Зеньковского, но и С.Л. Франк, когда говорит о недостижимости абсолютной реальности и Бога как ее источника, тоже прибегает к «сильному» значению. Однако здесь определяется важный нюанс: если первый мыслитель, всегда оставаясь в рамках теизма, понимает трансцендентное как иное по сущности, и потому никогда для нас не достижимое, то второй, склонившись к панентеизму, рассматривает трансцендентное как предельное для познающего субъекта, поэтому недостижимое, однако при этом сущностно «сродное» человеку. Такое понимание сближает у С.Л. Франка «сильное» и «слабое» значения понятия трансцендентного. В пользу этого предположения говорит то, что мыслитель вводит в свой дискурс такие понятия как «данное» и «имеющееся»: данное нам в известных содержаниях предмета составляет лишь малую часть имеющегося у нас как основа, «фон» пространственно безграничного целого, т.е. того, что мы относим к трансцендентному. Подобный методологический подход позволяет философу говорить о предмете знания как о трансцендентно-имманентном для познающего субъекта; тем самым проблема гносеологической координации реша-

ется им, фактически, путем отождествления субъекта и объекта, что вообще характерно для пантеистических философских систем.

«Живое», металогическое знание, утверждает С.Л. Франк, возможно именно потому, что мы и есть само сверхвременное, абсолютное бытие, составляем вместе с ним единство: оно охватывает нас, а мы в него органично входим. Знание «живет», его многоаспектные содержания органично связаны между собой, поэтому если мы хотим адекватно постичь мир, то должны отдавать предпочтение интуиции всеединства, возвышая свое сознание с тем, чтобы потом дискурсивно осмыслить «уловленное» им «на высоте». Интуиция схватывает «цельное знание», преобразуемое затем в знание «раздробленное», или отвлеченное. Для прояснения механизма этого процесса С.Л. Франк использует понятие «вневременного разума», к которому индивидуальное, эмпирическое сознание «приобщается», черпая из него интуитивные «откровения». Закономерно встает вопрос о субъекте этого разума, и здесь у философа фиксируется непроясненность позиции: с одной стороны, логика дискурса приводит к мысли о том, что субъектом «вневременного разума» должна быть сама абсолютная реальность, однако она объявляется С.Л. Франком бессубъектной (но при этом парадоксально «волящей»), с другой стороны, источником этой реальности признается Бог-Личность, но при этом Он же называется «высшей инстанцией» той реальности, которую производит («полагает») из себя, тем самым становясь ее частью, хотя и основополагающей; но ведь абсолютная реальность была уже охарактеризована как бессубъектная. Выхода из затруднения философ, видимо, так и не нашел, а лишь констатировал сверхрациональность, следовательно, непостижимость связи между Богом и реальностью, и в этом мы можем найти ближайшее семантическое сходство с «первым» и «вторым» Абсолютами некоторых пантеистических мировоззренческих систем (к примеру, онтологии Ф. Шеллинга, раннего В.С. Соловьева и др.).

Для того чтобы оставаться в рамках христианского мировоззрения, С.Л. Франку следовало все же прояснить связь между Богом и реальностью, и он делает это, прибегая к терминологии ороса Халкидонского Собора, утверждая нераздельное, но при этом и неслиянное двуединство Творца и творения, совершая

тем самым недопустимую с точки зрения догматики вольность и перенося представление о Богочеловечности Иисуса Христа на всех представителей человеческого рода как вершины творения. В.В. Зеньковский, в целом очень высоко оценивая творчество С.Л. Франка, справедливо отмечал и его недостатки, выражающиеся, прежде всего, в «плененности» мыслителя философией всеединства и в отсутствии у него хорошо разработанного понятия творения. Неразрешимая проблема, вставшая перед С.Л. Франком, могла бы быть преодолена в случае признания им творения Богом мира «из ничего», однако философ делать этого не захотел, причиной чего, как предполагается нами, стали психологические мотивы, а именно: неприятие мыслителем представлений о сущностной трансцендентности Бога обуславливалось, во-первых, произвольным тезисом о том, что полная власть над миром всемогущего, всеблагого и всезнающего Бога исключает возможность теодицеи, т.е. вразумительного объяснения происхождения зла (заметим, что такая теодицея исключена как раз в пантеизме, и С.Л. Франк подтвердил это своим творчеством, констатировав невозможность рационального понимания природы зла), и, во-вторых, неверным предположением о том, что требования «религиозного авторитета» входят в прямое противоречие с личным суждением, основывающимся на непосредственном общении с Богом, которое философ так ценил. Нами высказывается и обосновывается предположение о том, что С.Л. Франк, в отличие от В.В. Зеньковского, не был хорошо знаком с исихастскими сочинениями свт. Григория Паламы, которые могли бы способствовать устранению оснований для вышеуказанных мотивов.

В.В. Зеньковский строит свою онтогносеологию, опираясь на центральную для нее идею творения и не выходя за пределы представлений о бытии, сформированных в догматическом христианском богословии; Творец у него действительно трансцендентен миру, причем в «сильном» значении понятия трансцендентного. Философ верно замечает, что у С.Л. Франка не было иной необходимости связывать Абсолют с тварным миром, кроме стремления к обоснованию категории всеединства, неизбежно приводящего к отождествлению Бога и реальности по сущности. Сам он идее всеединства мира противопоставляет идею единосущия

человечества, из которой делает важные гносеологические выводы. Индивидуальный (эмпирический) субъект познания, каковым является всякая личность, у него, как и у С.Л. Франка, возможен лишь потому, что в мире существует некий «большой» субъект сознания, только это – не трансцендентный Абсолют, поскольку он у В.В. Зеньковского инобытен, а «соборное сознание» сущностно единого, целостного человечества, точнее – метафизическая связанность «единой сущности» и многоипостасности всечеловечества, или Церковь, осуществляющая связь человечества с абсолютным Божеством, в том числе и познавательную, но эта связь – не сущностная, а благодатная. Под Благодатью философ в духе паламизма понимают нетварные энергии (бытие-в-действии) Бога, воздействующие на тварный мир и посредством синергии (совместного действия), предполагающей направленность человека на приятие Благодати, преобразующие его.

Философ утверждает христоцентричность человеческого разума – и соборного («церковного»), и индивидуально-эмпирического. Познание личностью мира осуществляется через ее приобщение к «разуму Церкви», которую он понимает как исконный феномен, возникший задолго до формирования исторической Церкви. Связующее значение «церковного разума» заключается в том, что в нем сочетается общность человеческих умов и Святого Духа, т.е. одной из Ипостасей Троицы единого Бога; к тому же, во времена, следовавшие уже после воплощения Иисуса Христа, Он является ее Главой, и именно поэтому единая Церковь (в том смысле, который придавал ей А.С. Хомяков) является носителем всей полноты истины. В.В. Зеньковский утверждает, что истинное познание человеком мира возможно только в «свете Христовом», даже если он не осознает этого, и так было всегда, от сотворения мира.

Таким образом, компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского позволил выявить основные причины, вызвавшие расхождения в мировоззрении мыслителей. Это, прежде всего, отношение к идее творения, обусловившее различное понимание трансцендентного, условно обозначенное нами как «слабое» у первого философа и «сильное» у второго (В.В. Зеньковский также использовал это понятие в его «слабом» значении, но

только тогда, когда речь шла о временно недоступных нам вследствие недостатка опыта содержаниях знания). В гносеологическом аспекте различающееся отношение к идее творения имело прямым следствием утверждение у С.Л. Франка в качестве субъекта «вневременного разума» «сродного» человеку по сущности Бога как источника реальности; у В.В. Зеньковского же под истинным субъектом познания понимается Церковь, и, соответственно, действенным путем приобщения личности к истине в первом случае становится развитие в ней индивидуальных способностей к «живому знанию» абсолютной реальности, во втором – возвышение к «церковному разуму» и приятие через его посредство нетварных энергий Абсолюта. Ясно, что столь существенные различия в онтогносеологии у С.Л. Франка и В.В. Зеньковского должны были с необходимостью приводить к расхождениям в этике, антропологии и философии истории, что и определит проблематику следующей главы нашего исследования.

ГЛАВА 3  
**ПРАКТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ПОЗНАВАТЕЛЬНО-  
ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ  
С.Л. ФРАНКА И В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО**

**3.1. Душа и сознание человека в процессах духовно-творческой деятельности**

Когда-то в своих «Лекциях по античной философии» М.К. Мамардашвили пронизательно заметил: «...в основе всех великих философий и религий лежит одна единственная мысль: реально есть, существует какая-то другая жизнь, более реальная, чем наша обыденная. Есть что-то другое, что тоже живет, но живет иначе, более осмысленно – это более высокая жизнь, и можно прилагать к ней слова: священная, святая, в ином времени, в ином пространстве и т.д.»<sup>281</sup>. Вся русская метафизика, возвышаясь по вертикали познания, была направлена, в первую очередь, на постижение этой «высокой» и «более реальной» жизни, не являлись, конечно, исключением и онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского. Осмысление «священной» реальности было необходимым не для того только, чтобы познать ее саму по себе, но и чтобы соотнести с ней реалии нашей обыденной, повседневной жизни, протекающей в пределах доступной разуму и чувствам «горизонтالي», а для этого нужно было понять самого человека, его сущность и предназначение.

Можно определенно утверждать, что русские метафизики в своих трудах развивали интуицию, центральную для всего восточно-христианского (византийского, православного) богословия, которая, по словам протопресвитера И. Мейендорфа, обуславливала убежденность в том, «что человеческая душа не есть ста-

---

<sup>281</sup> Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999. С. 23.

тичная, “замкнутая”, автономная сущность, но – динамичная реальность, в своем существовании определяемая ее отношением к Богу»<sup>282</sup>. В этом отношении совмещаются «вертикаль» и «горизонталь», абсолютное и относительное, поэтому только при его наличии становится возможной целенаправленная деятельность человека, основанная на неискаженном, целостном познании мира и своего места в нем. Элиминация такого отношения из жизни человека приводит к деструктивным и для него, и для всего общества последствиям: к возвеличиванию ограниченного человеческого разума, приданию ему статуса божественного и абсолютного, и первый шаг в этом направлении – признание автономности сознания и духа человека. Л.А. Тихомиров достаточно точно описал те ложные основания, исходя из которых человек совершает этот шаг. Он утверждал, что дух наш изначально свободен, но при этом, будучи тесно связан с Богом, неавтономен; его стремления обретают абсолютный характер именно в силу наличия такой связи. В случае же, если человек ее разрывает, он «получает лже-ощущение “автономности”»; при этом, хорошо осознавая те «требования абсолютного», которые он априорно носит в себе, человек строит ложное умозаключение, в соответствии с которым, поскольку эти требования «внушаются ему не миром, не земной природой, где совсем нет ничего абсолютного и все явно относительно», то их источником является он сам, и ему начинает казаться, «что эти абсолютные, духовные стремления рождаются *в нем самом*, порождаются им самим... Он в этом отношении выше мира, независим от мира, “автономен”... если только нет Бога... или если человек не чувствует с Ним связи»<sup>283</sup>.

И С.Л. Франк, и В.В. Зеньковский противостояли могущественной секулярной тенденции, основывающейся на утверждении автономности человеческого разума и на его абсолютизации, они ясно осознавали те перспективы, к которым эта тенденция ведет человечество. Русские мыслители строили свои онтогносеологические концепции, прежде всего, с целью дальнейшего обоснования возможности альтернативных путей развития человечества, ведь, как это хорошо показал

<sup>282</sup> Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн.: Лучи Софии, 2001. С. 8.

<sup>283</sup> Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Апир», 1999. С. 44.

еще И. Кант<sup>284</sup>, онтологические и гносеологические концептуализации не создаются из чистого теоретического интереса, их прикладное значение состоит в том, чтобы объяснить, что такое человек, и наиболее адекватным образом уяснить его место и роль в этом мире. Исходя из вышеизложенного, в данной главе мы проведем компаративный анализ антропологических и историософских представлений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, выявляя при этом их связь с онтогносеологическими концепциями мыслителей.

А.П. Семенюк полагает, что: «Онтогносеологию Франка следует интерпретировать в контексте современной ей западной мысли», которая переживала в начале XX в. так называемый «онтологический поворот», ставший реакцией на гносеологизм и заключающийся в концептуализации идеи «возвращения европейской мысли к своим истокам и через это – возвращения к подлинным основам бытия человека в мире»<sup>285</sup>. В целом соглашаясь с этим суждением, все же добавим, что на философию С.Л. Франка имело не меньшее, если не большее влияние творчество славянофилов и предшествовавших ему русских метафизиков, а они задолго до своих европейских коллег заговорили о необходимости преодоления гносеологизма и движения по пути обретения «цельного знания», который, по их замыслу, должен привести к более широкому и глубокому постижению мира. Путь этот не был выдуман русскими мыслителями, он основывался, как это мы постарались показать ранее, на вдумчивой рецепции наследия восточно-христианской мысли.

Однако, начав разработку целостной онтогносеологии в «Предмете знания», С.Л. Франк немного позже пришел к, казалось бы, неприемлемым для теории познания (как и для онтологии) выводам, на первый взгляд – иррационалистическим. Так, например, в «Непостижимом» он пишет: «...всякая вещь и всякое су-

<sup>284</sup> Как отмечает С.А. Нижников: «...в своих поздних работах Кант существенно дополняет свою прежнюю этическую концепцию новыми основаниями. Так, в «Логике» (1800) Кант приходит к мысли, что его три основных вопроса (что я могу знать, делать и на что надеяться) недостаточны, и к ним следует добавить четвертый: “Что такое человек?”. Он пишет, что “на первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему”» (Нижников С.А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада: Монография. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 106.).

<sup>285</sup> Семенюк А.П. Онтогносеология С.Л. Франка // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 153-154.



*щество 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 подлинное есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым»<sup>286</sup>. Но при внимательном вчитывании в тексты мыслителя становится ясно, что его позиция далека от иррационалистической: разум для С.Л. Франка по-прежнему остается действенным средством постижения реальности, без его понятийной обработки невозможно понимание интуитивных прозрений. Философ ни в какой мере не отрицает роли разума в познании, он говорит нам о другом – о том, что главным источником познавательного материала для человеческого разума являются не только и не столько чувственные данные, сколько получаемые при его «возвышении» к абсолютной реальности интуиции; поэтому его позицию правильнее будет охарактеризовать как сверхрационалистическую. «Чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, – пишет он, – мы не должны покинуть, оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно просвечивает сквозь последнее, именно дано в нем и вместе с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо»<sup>287</sup>. Эта позиция, названная самим философом «антиномистическим монодуализмом», или «антиномистическим двуединством», заставляет разум в поисках истины как бы «витать» «*между или над... логически несвязанными и несвязуемыми*» содержаниями интуитивного и чувственного опыта и обретать ее «*именно в невыразимой середине, в несказанном единстве...*»<sup>288</sup>.*

В этой связи для С.Л. Франка становится необычайно важным и необходимым осмысление того, каким же образом разум может согласовывать в себе эту двойственность, и он пытается сделать это, разрабатывая учение о «душевной жизни». Согласно верному замечанию П. Элена, «с точки зрения Франка, антропология не может быть помыслена вне онтологии, которая в свою очередь не мо-

<sup>286</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 220.

<sup>287</sup> Там же. С. 306-307.

<sup>288</sup> Там же. С. 312.

жет быть помыслена без антропологии»<sup>289</sup>, при этом мыслителя «не интересуется спекуляция ради спекуляции; его сочинения возникли благодаря *практической* устремленности к просвещению и воспитанию». Все содержание философии С.Л. Франка образовано несколькими основными идеями, выражаемыми под различными углами зрения и разворачиваемыми «последовательно без разрывов и совершенно новых начал на том фундаменте, который был заложен однажды»<sup>290</sup>.

Важным дополнением к «Предмету знания», в котором, как отмечалось ранее, уже были заложены все основания онтогносеологии С.Л. Франка, становится «Душа человека», работа также специфически научная, написанная в качестве докторской диссертации (так и не защищенной мыслителем вследствие роковых революционных событий). Как пронизательно заметил Г.Е. Аляев, в этих произведениях философа, весьма склонного к феноменологической методологии, «предметом рассмотрения и осознания становится душевная жизнь, сама стихия интенциональности», причем С.Л. Франк не только критикует, но и с двух сторон дополняет Э. Гуссерля: «Во-первых, со стороны анализа самого предмета интенции, предмета знания, то есть онтологически. Во-вторых, со стороны анализа, так сказать, источника интенции, природы душевной жизни как таковой, во всех ее проявлениях, то есть философско-психологически»<sup>291</sup>.

В предисловии к своему труду С.Л. Франк отмечает, что он, будучи целостным сам по себе, может также рассматриваться в качестве «продолжения и дополнения» к «Предмету знания», поскольку намеченная в «Предмете...» «реформа так называемой “гносеологии”, сводящая ее к “первой философии” или общей онтологии, ставит на очередь разработку философской психологии как учения о природе индивидуальной “души” и ее отношении к надындивидуально-объективному бытию»<sup>292</sup>. Проблема теории познания, пишет философ, собственно, и есть проблема философской психологии и антропологии, поскольку человек не только познает действительность, а оценивает ее, любит или ненавидит в ней

<sup>289</sup> Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 215.

<sup>290</sup> Там же. С. 296.

<sup>291</sup> Аляев Г.Е. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 25.

<sup>292</sup> Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 634.

то или иное, он – «живой центр духовных сил», направленных на эту действительность<sup>293</sup>. Значит, мы должны признать особую область «душевной жизни» человека и четко отграничить ее от данного нам как содержание сознания предметного мира, эта область, следовательно, не может быть связана с разумным и объективным «порядком», напротив, она имеет отношение к противостоящей разуму стихии «слепого, хаотически бесформенного внутреннего бытия»<sup>294</sup>.

Обращаясь к природе человеческого сознания, С.Л. Франк предлагает выделять в нем три вида – «сознание как душевная жизнь, как предметное сознание и как самосознание», – при этом он подчеркивает, что эти виды неравноправны: первый является потенциальным основанием, даже субстратом для двух остальных, его можно уподобить корню или стволу растения, из которых произрастают его ветви и листья<sup>295</sup>. Характерными чертами «душевной жизни» являются ее невыразимая «сплошность», слитность, «бесформенное единство»<sup>296</sup>; неограниченность и «невременность» («потенциальная сверхвременность»<sup>297</sup>). Философ вводит также понятие «стихии душевной жизни», которая не тождественна «душевной жизни», являясь лишь ее элементом, или «несамостоятельным моментом», слитым не только с ней, но и «с совершенно иными началами», в силу чего эта стихия часто нами не замечается<sup>298</sup> (надо полагать, она представляет собой ту почву, в котором укоренено растение в вышеприведенном образном сравнении). В нашей конкретной душевной жизни «душевная *стихия* как таковая есть лишь абстрактно-отделимый момент *материала*, неразрывно соединенный с противоположным ему моментом *действующей формы* или *энтелехии* душевной жизни, в силу которого душевная жизнь есть...»<sup>299</sup>. В самой энтелехии как формообразующем начале душевной жизни С.Л. Франк выделяет три «слоя» (или «инстанции иерархии»): чувственно-эмоциональный, сверхчувственно-волевой и идеально-разумный, или духовный, подчеркивая при этом, что и для материала («душевной

<sup>293</sup> Там же. С. 671.

<sup>294</sup> Там же. С. 716.

<sup>295</sup> Там же. С. 733.

<sup>296</sup> Там же. С. 773.

<sup>297</sup> Там же. С. 786.

<sup>298</sup> Там же. С. 819.

<sup>299</sup> Там же. С. 835.

стихии»), и для формирующей силы («энтелехии») душевной жизни одинаково свойственна «целостная непрерывность»<sup>300</sup>.

«Душевная жизнь», потенциально единая (т.е. способная, хотя бы в принципе, объять все бытие) и невременная (способная расширяться до бесконечности), должна быть строго отличена от собственно знания «как актуального обладания сверхвременным всеединством. Отсюда ясно, – делает вывод С.Л. Франк, – что познание есть не что иное, как *актуализация* потенциального единства душевной жизни, ее невременности и неограниченности, – превращение их в *актуальное* единство, в *актуальную* сверхвременность и бесконечность». Для понимания того, как осуществляется познание, философ от чисто потенциального материала знания, поставляемого душевной жизнью, переходит к рассмотрению активного начала этого процесса – человеческой души, которая есть, по его мнению, «актуализирующая инстанция», природа которой столь первична и проста, что ее невозможно описать. Достаточно сказать, что душа как «чистый свет знания» есть первичное идеальное начало разума, присутствие которого в душевной жизни обнаруживается особым волевым напряжением – вниманием. «Чистый разум или свет знания, взятый как таковой в его собственном существе, есть начало *сверхиндивидуальное и сверхличное*», – замечает С.Л. Франк, и здесь нельзя не вспомнить рассуждения В.В. Зеньковского о «свете Христовом» и сверхиндивидуальности эмпирического разума, отметив при этом существенное различие в понимании мыслителями первичных истоков познания. Если у С.Л. Франка оно сближаются с классическими представлениями философии Нового времени о «трансцендентальном субъекте», несмотря на всю свою абстрактность все же принадлежащем бытию, то у В.В. Зеньковского речь идет о «трансцендировании», нисхождении «инобытия» к тварному миру и встречном восхождении второго к первому; если у С.Л. Франка «свет знания», один и тот же для каждого, вместе с тем имманентен всякой индивидуальной личности и открывается ее непосредственной интуиции, то у В.В. Зеньковского свет, просвещающий каждого, входящего в мир, имеет в качестве своего субъекта Христа, потому неискаженное постижение мира доступ-

---

<sup>300</sup> Там же. С. 864.

но индивидуальному субъекту лишь посредством Церкви как Его Тела, – в этих различиях снова сказывается кардинальное несоответствие общих мировоззренческих типов мыслителей, пантеистического (панентеистического) и теистического.

Душа определяется С.Л. Франком как *«зеркало вселенной»*, как *«субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия»*<sup>301</sup>, которое следует признать не идеей и не отображением вселенной (в силу чего образ зеркала у него явно неточен), а особым родом бытия самой же объективной вселенной, – душа человека «сродна» с этим бытием, она в нем укоренена. «Извне» она через предметное сознание «сливается» с предметной стороной бытия, изнутри же, в корне, душа человека «укреплена» в абсолютном субъекте, образуя «как бы субъективный канал, через который душевная жизнь проникается силой чистого знания и становится субъективным его носителем»<sup>302</sup>. Поэтому правильным будет сказать, что человеческая душа и есть сама абсолютная реальность, проявляемая конкретно и, конечно, актуально (но не потенциально) ограничено. В глубине же, в которой душевная жизнь человека «слита» с абсолютным всеединством, по мысли философа, нам открывается область, называемая *«духовной жизнью»*<sup>303</sup>.

Духовная жизнь – это «особая форма», или «стадия» жизни нашего сознания. С.Л. Франк выделяет в качестве состояний конкретной душевной жизни следующие: «...состояние чистой душевной жизни, состояние самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни»<sup>304</sup>. Важно при этом то, что эти состояния не отрицают последовательно друг друга, напротив, завершающее «эволюцию сознания» состояние духовной жизни «есть в известном смысле осуществление, актуализация того зародышевого состояния», которое усматривается нами в чистой душевной жизни. Оно также характеризуется единством сознания и переживания, слитностью субъекта и объекта, «самопроникнутостью и бесконеч-

---

<sup>301</sup> Там же. С. 898.

<sup>302</sup> Там же. С. 900.

<sup>303</sup> Там же. С. 911.

<sup>304</sup> Там же. С. 941.

ностью в разных формах»<sup>305</sup>, иначе – также включает в себе момент абсолютности. Это дает мыслителю повод говорить о душевной жизни как потенции духовного бытия, в котором она сливается с абсолютным всеединством; таким его утверждением устанавливается прочная логическая связь между данными состояниями, осуществляемая при посредстве самосознания и предметного сознания человека. В завершении своей работы он делает достаточно парадоксальный вывод<sup>306</sup>, согласно которому душевная жизнь «вообще не есть *часть мира*. Она есть *все* и *ничто*; все – потому что она есть потенция ко всему, ничто – потому что она есть *только* потенция»<sup>307</sup>. Но этот вывод имеет далеко идущие следствия: он позволяет философу представить душевную жизнь человека в «двуединстве» ее качественных проявлений: с одной стороны, она представляет собой обнаружение в бытии его начала, чистого Духа во всей полноте и всеединстве, с другой же, будучи лишь потенцией, вполне может «вмещаться» в ограниченность «телесно-предметного» бытия. (Как замечает В.В. Зеньковский, от концепции С.Л. Франка «веет имперсонализмом, поскольку эмпирическая душевная жизнь есть лишь ослабленное индивидуализированное самораскрытие сверхиндивидуальной, абсолютной реальности»<sup>308</sup>, однако, по его мнению, из этого не следует выводить низкой оценки философом начала личности, источник его имперсонализма – в другом, а именно в общей идее всеединства; великой заслугой С.Л. Франка является то, что он выразил систему всеединства «с предельной четкостью и силой», поэтому его антропология «есть лучшее и важнейшее, что сказано защитниками всеединства о человеке»<sup>309</sup>.)

Отталкиваясь от вышеизложенных соображений, С.Л. Франк формулирует итоговую дефиницию души, под которой он понимает «конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею

<sup>305</sup> Там же. С. 943.

<sup>306</sup> Вообще, парадоксальность, следует признать, неизбежна при использовании методологии «антиномистического двуединства», по мысли С.Л. Франка направляющей исследователя к необходимым «витаниям» над противоречивыми суждениями и тем самым пробуждающей в нем «умудренное неведение».

<sup>307</sup> Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 989.

<sup>308</sup> Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 189.

<sup>309</sup> Там же. С. 194.

стихией душевности». Она же, душа человека, у него есть и конкретная душевная жизнь как единство, т.е. «своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия»<sup>310</sup>. Философ признает, что этим своим определением он приближается к платоновскому пониманию души, являющейся у античного мыслителя неким посредником между идеальным и вещным мирами, однако полагает, что в таком связующем абсолютное бытие и ограниченную эмпирию представлении как раз и заключается верное понимание самого существа человеческой души, укорененного в абсолютном. Таким образом, мы видим, что С.Л. Франк, определяя место человеческой души в этом мире, не удовлетворяется рассмотрением «горизонтальной», а стремится постичь ее «высокую» и «более реальную» жизнь, однако на его построения оказывает существенное влияние пантеистическое мировоззрение, возвращая мысль философа к когда-то преодоленным в истории христианского богословия платоническим представлениям об иерархии бытия.

В.В. Зеньковский, стремившийся не выходить за рамки христианской догматики, писал о необходимости сближения души и личности человека, настаивая на том, что последний «становится личностью только потому, что Христос “просвещает всякого человека, грядущего в мир” (Ин. 1, 9)»<sup>311</sup>, поэтому человеческая личность может актуализироваться в мире лишь при приобщении души человека к Высшей Личности. Он полностью соглашается с С.Л. Франком в том, что психическое бытие человека «всегда “интенционально”, направлено на какой-либо объект с *определенным к нему отношением*», при этом внутри этого бытия мы находим еще нечто «сверхпсихическое», открывающее для нас новый «мир мыслей, идей, мир “смыслов”»<sup>312</sup>, ценностей, который В.В. Зеньковский, используя термин П.Т. де Шардена и В.И. Вернадского, называет «ноосферой», тесно связывая данное понятие с «церковным разумом». Ноосфера, согласно философу, – это

<sup>310</sup> Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 990.

<sup>311</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 214.

<sup>312</sup> Там же.

духовная жизнь вообще, отличающаяся от душевной («психической ткани»), вместе с тем, духовная жизнь как высшая психическая всегда дана нам в неотрывной связи с низшей, душевной жизнью. Однако если для С.Л. Франка, как мы видели, душевная жизнь человека есть потенция его духовного бытия, т.е. духовное, хотя бы имплицитно, уже заложено в душевном, то для В.В. Зеньковского такая связь не является логически необходимой; он придерживается святоотеческого учения о «трехчастности» человека (тело – душа – дух), полагая, что душа, прочно прилепляясь к телу, может, сознательно или нет, и не приобщиться духовной жизни (хотя, если такое приобщение произойдет, то связь между низшей и высшей психическими жизнями человека, действительно, станет неразрывной). В христианской традиции реже, но встречается также «дихотомическое» учение о человеке (тело – душа/дух), которому, на наш взгляд, во многом соответствуют представления С.Л. Франка, тесно сближающего душевную и духовную жизнь, а душу человека понимающего как «промежуточное начало».

Такое, казалось бы, незначительное различие в понимании нюансов связи между душевной и духовной сферами приводит философов к весьма значительным следствиям. С.Л. Франк возвращается к платоническим взглядам на природу человеческой души, соприкасающейся как с вещным миром, так и с идеальным. В.В. Зеньковский же, демонстрируя хорошее знание паламитских концептов, утверждает, что с христианской точки зрения идеальный мир не автономен, ему нельзя приписывать самостоятельное существование, поскольку такие идеи как истина, красота, добро, хотя и «сопринадлежат» бытию (космосу), однако «они суть явления в мире Бога, суть формы Его самооткровения. Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе – это есть... формы божественных энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающихся с непостижимой для нас “сущностью” в Боге»<sup>313</sup>. Следовательно, при отсутствии синергии, предполагающей свободный отклик человека на действия Бога, становится

---

<sup>313</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 216.



невозможным его вхождение в духовный мир, или, по крайней мере, соприкосновение с ним происходит бессознательно и в очень незначительной мере<sup>314</sup>.

Еще более значительным следствием становится различие в понимании мыслителями проблемы грехопадения. Грехопадение – второй после творения основополагающий концепт в онтогносеологии В.В. Зеньковского, у С.Л. Франка же его значимость несколько заретуширована, точнее, грехопадение, вводимое им в ткань эмпирической жизни, упрочиваемое в ней, становится вполне «нормальным» для этой жизни явлением, хотя при этом, как мы увидим, сам грех противоречиво не рассматривается мыслителем в качестве достояния эмпирического бытия и абсолютной реальности, тем не менее он присутствует в сознании человека. Можно предположить, что философ не смог до конца принять фундаментальную для христианского мировоззрения догму о том, что греховность глубоко проникла в созданный Богом мир, при этом природа человека так исказилась, что потребовалось непосредственное воздействие Бога, Его кенозис, осознанное «умаление» при Боговоплощении, и искупительная жертва для исправления ситуации. Причиной этого стало расходящееся с общей традицией понимание им греха.

С.Л. Франк дает греху отрицательное определение, не вызывающее нареканий с точки зрения догматики: «...по основному своему корню грех есть неправильное, недолжное состояние души»<sup>315</sup>. Однако отрицательное определение понятия еще ничего не говорит о его положительном содержании, и в данном случае оно лишь указывает на причину появления греха, заключающуюся в недолжном, неправильном состоянии души человека. В.В. Зеньковский полностью бы согласился с такой постановкой вопроса, но именно постановкой, но не ответом на вопрос: из утверждения греха в качестве поврежденности, болезни человеческой

<sup>314</sup> Здесь мы оставляем в стороне тему «отрицательной» духовности, развиваемую в христианском богословии: сознательное отрицание духовного есть тоже духовный акт, в котором вполне диалектически в лоне тезиса зарождается антитезис. Однако заметим, что поскольку речь идет все-таки об отрицании или искажении духовного, то логично рассматривать эти процессы как антидуховные. Следует сказать, что у В.В. Зеньковского мы находим развитие этой темы, он пишет о «темной» духовности, паразитирующей на духовности «светлой»: «В человеке есть добрая, светлая духовность, охраняющая связь личности с Богом, но в нем есть и злая, темная духовность, создающая “темную самость”, разрыв с Богом и “соборным” человечеством,... она по существу паразитарна, т.е. не обладает собственным самобытием, а питается за счет той энергии, тех излучений, которые исходят от образа Божия. Эта метафизическая *производность* темной духовности не ослабляет ее реальности и действенности...» (Зеньковский В.В. Зло в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 336).

<sup>315</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 353.

души необходимо сделать вывод и о вошедшем в сотворенный мир через человека грехе как источнике зла. Он пишет, что «с христианской точки зрения»<sup>316</sup> зло существует в *личных носителях зла*, т.е. имеет свой корень в личном бытии, как таковом»<sup>317</sup>. Поскольку же личное бытие в тварном мире начинается только с человеком, созданным «по образу и подобию» Высшей Личности, говорить о наличии зла в дочеловеческом бытии неправомерно: в нем отсутствуют субъекты, носители зла. Философ делает здесь оговорку, связанную с возможностью рассмотрения в качестве носителей зла ангелов, падших еще до сотворения человека, однако отмечает, что по учению христианства ангелы способны воздействовать на бытие только через человека, стало быть, реализация зла могла начаться только после его появления. Следовательно, наличие зла в природе есть прямое последствие грехопадения прародителей, вызвавшего болезнь, поврежденность бытия, несмотря на которую природа все же «полна творческих сил, она сияет красотой, а главное – природа живет и развивается»<sup>318</sup>.

Подобная теодицея становится невозможной при панентеистическом мировидении С.Л. Франка. Исходя из представлений о всеединстве, источник зла следует искать в самом бытии, и это ставит перед философом непростую задачу объяснения связи между благим Абсолютом и детерминированным им же злом. Если в неоплатонической картине мира от такой постановки вопроса удавалось уходить утверждением извечности материи как потенции зла в мире, то при принятии догмата о творении, даже в ограниченном его виде, возможность такого логического хода полностью отсутствует. Решение, предлагаемое мыслителем, оказывается противоречивым и неудовлетворительным как в философском, так и в богословском смысле: отказываясь от понимания греха в качестве имманентного элемента объективной действительности, он не оставляет ему места и в абсолютной реальности, доступной человеку посредством его трансцендирования за пределы эмпирии; грех, таким образом, у него «очевидно, относится к внутреннему само-

<sup>316</sup> Нельзя не обратить внимания на частое, даже чрезмерное употребление В.В. Зеньковским в «Основах христианской философии» этого выражения («с христианской точки зрения»); на наш взгляд, это лишний раз свидетельствует о «догматической добросовестности» мыслителя, настоятельно подчеркивающего коллективное авторство «церковного разума».

<sup>317</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 197.

<sup>318</sup> Там же. С. 205.

бытию человека»<sup>319</sup>. Откуда же тогда появляется зло, объективность которого нельзя отрицать, если не признается поврежденность грехопадением природы как человека, так и мира? Остается только один выход – укоренять зло в самой природе, при этом отрывая его от греха. Но ведь это означает понимание в качестве источника злого начала Творца мира, что никак не может быть принято в христианской картине мира. Для выхода из этой сложнейшей когнитивной ситуации С.Л. Франк осуществляет оригинальную концептуализацию творческой деятельности, в которой рассматривает творчество Бога по аналогии с человеческим, а не наоборот, как это характерно для христианской традиции.

Существо творчества, по С.Л. Франку, состоит в том, что «в нем что-то духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем как его “форма”»<sup>320</sup>. Всякая «духовная сила», утверждает он, исходит из обычно называемого Богом первоисточника реальности, поэтому человек есть «соучастник» божественного творчества: Бог не только творит этот мир и человека в нем, не только присутствует в этом мире «как высшее, трансцендентное начало в составе человеческого духа», но и, «сверх того, снабжает частично Своей творческой силой это Свое творение, т.е. *творит творцов*». В этом месте философ делает оговорку: человеческое творчество, являясь проявлением одной из метафизических сил, которые «истекают» от Бога, а не самого Его существа во всей полноте, принципиально ограничено «тем началом, которое остается вне его»<sup>321</sup>, т.е. материалом творчества. Однако далее С.Л. Франк распространяет такое ограничение и на Бога, что плохо связывается с общим контекстом его онтогносеологической концепции, но необходимо для объяснения природы зла.

Философ мыслит творение мира как продолжающийся во времени процесс, в связи с чем мировое бытие следует понимать не как плод творчества Бога, а как его «имманентное выражение»<sup>322</sup>, как промежуточные результаты Его деятельности при непрременном соучастии в ней «сотворенных творцов», что должно гово-

---

<sup>319</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 355.

<sup>320</sup> Там же. С. 341.

<sup>321</sup> Там же. С. 343-344.

<sup>322</sup> Там же. С. 422.

ритель нам о том, «что Творец неотделим от Своего творения и что Его существо открывается только в нераздельно-неслиянном двуединстве Творца и творения...»<sup>323</sup>. Обосновав тем самым правомерность рассмотрения творчества Бога по аналогии с человеческим, доступным для нашего осмысления, С.Л. Франк констатирует, что человеческое творчество сопровождается преодолением препятствий, драматической сменой удач и неудач, а своим итогом имеет относительное несовершенство результатов; его драматический характер определяется «противодействием формируемого материала». То же мы можем сказать и о творчестве Бога, с той только поправкой, что Он «полагает» противодействующий материал из самого себя, человеку же этот материал дан изначально. С.Л. Франк настаивает на том, что мы вправе мыслить Бога «по образцу предельного типа величайшего творческого гения», который «должен считаться с анархическими, беспорядочными силами формируемого им материала и может осуществлять свое творчество лишь постепенно, последовательным рядом творческих усилий, направленных на все большее совершенствование материала»<sup>324</sup>.

Мы можем определенно констатировать, что приведенная выше и достаточно сомнительная аналогия между творчеством человека и Бога, приписывающая Абсолюту явные признаки несовершенства, незаконна даже с пантеистической точки зрения, значит, она нужна была философу для достижения не столько онтогносеологических целей, сколько этических, а именно – для обоснования природы зла, но, главное, для снятия ответственности за него с Бога. Получившаяся при этом логическая конструкция не выглядит безупречной: с одной стороны, природа зла явно прослеживается в Боге, «полагающем» из себя формируемый им же в дальнейшем материал, с другой, зло рассматривается как противодействующая «реакция» обретающего некую самостоятельность материала, лишаящего Абсолют абсолютности. Но ведь сам материал, несмотря на все попытки завуалирования этого, в конечном итоге относится философом к существу Абсолюта, потому такая теодицея неудачна, зло здесь есть непосредственный «продукт» Бога.

---

<sup>323</sup> Там же. С. 423.

<sup>324</sup> Там же. С. 425-426.

Для обоснования непротиворечивой теодицеи необходимо, во-первых, признание «сильной» трансцендентности Бога миру, и, во-вторых, объяснение происхождения зла непосредственно в самом мире, через грехопадение субъектов зла, что было сделано в теизме и не могло быть принято С.Л. Франком, решительно придерживавшимся пантеистических (панентеистических) взглядов.

История мира и человека является у философа не чем иным, как трагическим выражением борьбы «творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала – чистой потенциальности бытия»<sup>325</sup>. Пантеизация дискурса особенно ярко прослеживается у С.Л. Франка тогда, когда он утверждает в своей картине мира представление о множественности мест во Вселенной, в которых проявляется творчество Бога и, надо полагать, также предполагаются мыслящие существа в качестве «соучастников» этого творческого процесса. Правда, это утверждение только возможности, поскольку, как пишет философ, у нас нет никаких оснований для уверенности в том, что именно наша планета есть средоточие духовной истории мира, направленной на гармонизацию и обожение всего бытия: «Мыслимо даже, что этот процесс, начатый как первый набросок Божьего творчества на земле, может продолжаться и закончиться в другом месте вселенной»<sup>326</sup>. С точки зрения христианской догматики такой ход мысли недопустим, поскольку в качестве логического следствия предполагает возможность не одного, а многих Спасителей мира (точнее, уже миров), избавляющих его от греховности как болезни, поврежденности, вызванной злом, «ответственность» за которое у С.Л. Франка переносится со свободных субъектов на стихийный динамизм чистой потенциальности бытия – стало быть, сам смысл ответственности за зло в мире у него теряется. Зло «растворяется» в мире, спрашивать за него некого, а, между тем, само понятие ответственности предполагает наличие конкретных свободных акторов «неправомерного» действия.

В.В. Зеньковский совершенно справедливо констатирует, что С.Л. Франк отрицательно относится к библейско-христианской позиции в вопросе о понима-

---

<sup>325</sup> Там же. С. 426.

<sup>326</sup> Там же. С. 431.

нии греха, что им не была воспринята глубочайшая «идея христианской антропологии о “первородном грехе”...», он ее не понимает и не вмещает ее, в силу чего, впрочем, не вместились в нем и вся тема зла»<sup>327</sup>. Причиной этого является, прежде всего, монизм его философской системы, не исчезающий даже вследствие введения понятия «монодуализма», ведь для всякой монистической системы зло будет непременно субстанциализироваться, приписываться онтологическому фундаменту мироздания, иначе его попросту неоткуда было бы взять. С.Л. Франку приходится признать некую «надтреснутость» его единства, однако он произвольно относит ее только к эмпирическому плану: «Здесь Франк хорошо описывает “темные силы”, “темную природу в человеке”, но, переходя к “глубине”, Франк неумолимо приближается к Беме». Сам же С.Л. Франк такое «приближение» признавал, но не полностью, настаивая, что его понимание расходится «с учением Беме и Шеллинга в том, что не включает это начало (Ungrund) в существо Бога, а усматривает его только в отрыве от Бога. Бесконечные глубины существа Бога суть нечто совсем иное, чем безосновность стихии чистой, бесформенной потенциальности»<sup>328</sup>. Однако согласимся, что такое утверждение никак не снимает заложенного в онтогносеологии философа противоречия, ведь источником чистой потенциальности, являющейся, в свою очередь, причиной зла, у него мыслится, в конечном итоге, именно Бог, полагающий из себя «материал» для дальнейшего его творческого преобразования.

В.В. Зеньковский, следуя православной традиции, не субстанциализирует зло, но и не субъективизирует его, пытаясь представить в качестве человеческого измышления. Зло у него вполне объективно, оно имеет своих конкретных носителей, важнейшей характеристикой которых является наличие свободы. Первородный грех внес в природу человека начало греховности, «которое как бы *паразитирует* на всем светлом и творческом, что рождается в нашей душе, т.е. искажает движения души или разрушает их»<sup>329</sup>. В нынешнем состоянии такая биполярность человека, наличие в нем двух полюсов – основная его черта: в душе челове-

<sup>327</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 468.

<sup>328</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 369.

<sup>329</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 265.

ка зло и добро рождаются постоянно, слабея или же, напротив, развиваясь далее. С.Л. Франк же исключает возможность понимания свободной воли человека в качестве источника зла, полагая, что грех «есть выражение не нашей свободы, а нашей несвободы – нашей плененности»<sup>330</sup>. Он пытается обосновать мысль, в соответствии с которой «популярная версия» учения о греховности и первородном грехе неверна вследствие смешения «источника греха со свободой воли как самоопределением»<sup>331</sup>. Между тем, философ соглашается с тем, что: «Отрицание греховности человека равносильно безбожию»; к тому же, рассматривает грехопадение, «порчу» человека как явление не «благоприобретенное», касающееся только отдельной личности, а относящееся «к самой человеческой природе в ее общности, и притом в каком-то ее корне»<sup>332</sup>. Однако при этом С.Л. Франк отказывается понимать первородный грех в качестве некоего имеющего положительное содержание «добавочного бытия», утверждая, что «его существо можно понять только как некое умаление, *ослабление бытия*»<sup>333</sup> – бытия, конечно, не самого по себе, а именно бытия конкретного человека. «Первородный грех», представляя собой некую «недостаточность, дефективность, отсутствие надлежащей напряженности духовной силы»<sup>334</sup>, становится у него условием множественных конкретных проявлений греховности.

Таким образом, «библейско-христианское» понимание первородного греха у С.Л. Франка, действительно, отсутствует, что имеет в качестве прямого следствия отрицание искупительной жертвы Христа, взявшего на себя все грехи человечества, преобразившего его природу и открывшего для всякой личности возможность теозиса, обожения не по существу, но по благодати. Нельзя, конечно, не согласиться со справедливой оценкой С.Л. Франка как глашатая «“христианского реализма”, системы взглядов, в соответствии с которыми развитие общества и личности по пути, указанному учением Христа, есть борьба со злом и раскрытие

---

<sup>330</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 359.

<sup>331</sup> Там же. С. 360.

<sup>332</sup> Там же. С. 373.

<sup>333</sup> Там же. С. 374.

<sup>334</sup> Там же. С. 375.

путей свободного совершенствования жизни»<sup>335</sup>. Но при этом, на наш взгляд, следует внести важное уточнение: в христианском реализме философа указанный Христом путь свободного совершенствования человека есть пример его самостоятельного преобразования, причем преобразования именно сущностного, а не благодатного, что логически вытекает из онтогносеологии С.Л. Франка.

Необходимо отметить, что у него понятие благодати не отсутствует вовсе, однако не используется в том значении, которое придает ему восточно-христианская традиция. Этот термин изредка применяется мыслителем, но в другом смысле, не как обозначение для нетварных энергий Бога, а в религиозно-практическом аспекте, к примеру, он характеризует благодать следующим образом: «...душевное успокоение, радость или сила для преодоления низменных вожделений или овладевшего нами уныния и отчаяния – все то, чего мы тщетно добивались собственными силами, – неожиданно приходит к нам либо вообще без всяких усилий с нашей стороны, либо в итоге нашей обращенности к Богу как к высшей, превосходящей нас инстанции»<sup>336</sup>. Конечно, благодать в христианской традиции нередко понимается и так, в качестве исходящей свыше помощи для человека, но паламитское понимание благодати как совокупности всех нетварных энергий, через человека действующих в тварном мире, согласимся, гораздо шире и глубже приведенного.

Чрезмерный акцент на самостоятельности совершенствования человека приводит С.Л. Франка к приниженной оценке всех церковных таинств, фиксация которых в религиозной практике, по его мнению, «есть некая *концентрация и локализация* универсального начала таинства как притока благодатных сил через каналы чувственной реальности...»<sup>337</sup>. Философ в своих трудах очень редко обращается к таинству причастия, этому центральному моменту главного действия Церкви (Литургии), а если и обращается, то описывает его в ряду других таинств, составляющих «символизованную реальность», т.е. реальность, «просвечиваю-

<sup>335</sup> Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 239.

<sup>336</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 231.

<sup>337</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 678.



щую и проникающую» в нас через чувственный символ: «Существенно здесь только одно – чтобы мы ощущали саму божественную реальность, имели живое восприятие ее присутствия...»<sup>338</sup>. Однако в христианской традиции отношение к таинству причастия совсем иное, оно признается тем действием, без которого быть христианином невозможно, и именно потому, что совершая его человек принимает в себя Самого Христа, без непосредственной помощи которого борьба с первородным грехом, поработившим человеческую природу, становится невозможной. В таинстве причастия наиболее полным образом осуществляется синергия, взаимодействие Бога и человека, дающее возможность для последнего как усваивать нетварные Божественные энергии (благодать), так и преображать с их помощью и себя, и окружающий мир. Можно сделать вывод о том, что понимание С.Л. Франком церковных таинств в качестве символической реальности гораздо ближе к тому, которое свойственно протестантизму, а не православию и католицизму.

Вследствие прямой аналогии между творчеством Бога и человека, проводимой С.Л. Франком, человеческое творчество становится у него самодостаточным. Оно, конечно, нуждается в благодати, но именно как в помощи свыше, а не как в сущностно «неотмирном» действии Бога, способствующем трансцендированию человека в «сильном» смысле этого слова, действии, возвышающем личность и открывающем ей путь к обожению, повторимся, к обожению по благодати, но не по сущности. Применяемое мыслителем «слабое» значение понятия трансцендентного способствует его имманентизации, сущностному сближению человека и Бога в «трансцендентно-имманентной» реальности. Богословский запрет на стремление постичь сущность Бога у С.Л. Франка нарушается, познавательная деятельность человека как неперемное условие всякого творчества становится у него необходимой не только для осмысления тварного мира и его преображения посредством восприятия нетварных энергий, восприятия, возможного только при «сорботничестве» с Богом, но и для непосредственного преображения мира самим человеком, своим познанием (понимаемым как «онтологическое вознесение

---

<sup>338</sup> Там же. С. 677.

бытия на уровень самосознающегося бытия»<sup>339</sup>) вносящим в бытие свет истины – вполне самостоятельно, хотя и не без помощи Бога, выражаемой в действии благодати и в указании правильного пути. Как мы видели ранее, утверждение о необходимости просвещения «светом Христовым» нашего познания было характерно и для В.В. Зеньковского, однако его позиция, тем не менее, резко отличается по смыслу вследствие применения им «сильного» значения понятия трансцендентного: «просвещение» человеческого познания происходит посредством приятия человеком Фаворского, благодатного света, т.е. нетварных, трансцендентных энергий Бога, вследствие чего происходит таинственное преображение этих энергий, делающее возможным их вполне реальное воздействие на тварный мир, остающийся по сущности «инобытным» Абсолюту.

Интересной представляется мысль К.М. Мацана о том, что «аргументационная стратегия Франка заключается в попытке рационально обосновать возможность сверхрационального религиозного опыта через его феноменологическое описание»<sup>340</sup>. Речь здесь, конечно, не идет о последовательном рационализме философа, ведь мы уже уяснили, что для него утверждение о непостижимости сверхрациональной абсолютной реальности посредством разума было основополагающим. Однако приверженность С.Л. Франка философии всеединства, осмысливающей мироздание в аспекте его принципиальной целостности, с необходимостью обуславливала дальнейшую разработку им концепции «Богочеловечества», начатую еще В.С. Соловьевым и включающую в себя учение «о достижении человеком такого же состояния единства во множестве, какое свойственно Богу Св. Троице»<sup>341</sup>.

С.Л. Франк само слово «Богочеловечество» употреблял достаточно редко, предпочитая ему близкий термин – «Богочеловечность», причем, идя вразрез с общехристианской традицией, мыслитель переносил связанное с ним понятие на

<sup>339</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 347.

<sup>340</sup> Мацан К.М. Философская апологетика в трудах С.Л. Франка, В.В. Зеньковского, В.Н. Ильина : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 5.7.2. Москва: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2023. С. 13.

<sup>341</sup> Павлюченков Н.Н. Богословское осмысление метафизики всеединства в наследии священника Павла Флоренского : дисс. ... д-ра теологии: 5.11.1. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2023. С. 35.

представителей всего человечества, на неправомочность чего В.В. Зеньковским было обращено особенное внимание, ведь: «...понятие богочеловечества, имеющее в христианстве смысл *лишь на основе Боговоплощения*, превращается у Франка (как у Соловьева и у всех защитников метафизики всеединства) в общее понятие метафизики»<sup>342</sup>. Богочеловек, в своей ипостаси соединяющий божественную и человеческую природы, может мыслиться лишь в единственном числе, и это – Иисус Христос, с которым «вошло в мир таинственное Богоприсутствие»<sup>343</sup>, не нарушающее свободы в человеке и не изменяющее тварности мира, и говорить о множественности «богочеловеков» было бы откровенной антихристианской ересью. Вместе с тем, ветхозаветный текст явно говорит нам о «богоподобии» человека, но было бы большой ошибкой понимать это богоподобие в сущностном аспекте, однако С.Л. Франк идет именно по этому пути, утверждая, что «богоподобие немислимо иначе, как частичное богосродство»<sup>344</sup>. Прилагательное «частичное» в данном суждении ничего не меняет по сути, ведь уравнивать божественное и человеческое не стал бы даже политеист-язычник, здесь важна констатация наличия в каждом человеке божественной сущности, пусть и очень умаленной вследствие «болезни» греха, но принципиально восстанавливаемой во всем ее объеме. В силу идеи Богочеловечности, по С.Л. Франку, «обладание Богом как трансцендентной инстанцией образует само имманентное существо человека»<sup>345</sup>. Философ делает и более «смелое» утверждение, совсем выходящее из контекста христианской традиции: «Богочеловечность Христа есть осуществление возможности, заложенной в существе человека»<sup>346</sup>. Надо думать, что С.Л. Франк, будучи христианином, никак не мог рассматривать Иисуса Христа в качестве обычного человека, дающего всем пример высоконравственного поведения; он, конечно, вполне принимал догмат о Боговоплощении, однако из вышеприведенной мысли вполне определенно следовало то, что в природе, в естестве каждого человека имплицитно, хотя бы как возможность, но возможность вполне реализуемая, за-

<sup>342</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 466.

<sup>343</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 239.

<sup>344</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 589.

<sup>345</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 321.

<sup>346</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 598.

ложено качество богочеловечности, стирающее границы между человеческой и божественной сущностью.

Мы должны еще раз констатировать, что, невзирая на открыто высказываемую В.В. Зеньковским симпатию к философскому таланту С.Л. Франка, между свойственными им мировоззрениями существовали глубокие, концептуальные расхождения, отразившиеся как на их онтогносеологических построениях, так и на осмыслении духовно-творческой деятельности человека. Как пронизательно было отмечено О.Т. Ермишиным: «Христианская философия Зеньковского опиралась на богословские понятия: в гносеологии – это понятие церковного разума, в онтологии – идея творения, в антропологии – понятие первородного греха»<sup>347</sup>. По отношению к творчеству С.Л. Франка эту мысль можно переложить следующим образом: приоритетными для него были концепты и понятия философские, в чем-то соотносимые с богословскими, однако порой далеко выходящие за дозволенные догматические пределы. В гносеологии – специфически понимаемая идея «живого знания», возвышающая непосредственно-интуитивное «переживание» над предметным познанием, в онтологии – бессубъектная абсолютная реальность, из себя производящая конкретное всеединство, в антропологии – идея богочеловечности как сущностного «сродства» человека и Бога. Теизм В.В. Зеньковского и панентеизм С.Л. Франка несовместимы, прежде всего, в понимании важнейших христианских концептов творения и грехопадения, и В.В. Зеньковский вполне определенно указывал на это. Между допускаемыми С.Л. Франком процессами эманации Абсолюта и «возрастания» богочеловечности существует прямая логическая связь, обусловленная представлениями о целостности, сущностном единстве Бога и мира, и эта связь детерминирует специфику осмысления им как человеческой жизни, так и социальной истории. К рассмотрению особенностей историософии С.Л. Франка мы обратимся в следующем параграфе, сопоставляя их с традиционно-христианскими смыслами, выраженными в философском творчестве В.В. Зеньковского.

---

<sup>347</sup> Ермишин О.Т. Путь к идейному синтезу и единству // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 35.

### 3.2. Осмысленность человеческой жизни и социальной истории

В своей работе «Смысл жизни» (1925), написанной для русской эмигрантской молодежи, С.Л. Франк ставит, пожалуй, главный для всякого человека, вне зависимости от его социального положения, философский вопрос: «Можно ли обновить общую жизнь, не зная *для себя самого*, для чего ты вообще живешь и какой вечный, объективный смысл имеет жизнь в ее целом?»<sup>348</sup>. Будучи, как и В.В. Зеньковский, ярким представителем религиозно-философского персонализма, мыслитель при анализе общественных реалий всегда исходил из предпосылки о взаимообусловленности общественного и личного. Важнейшей особенностью всякой личности является ее способность к творческой деятельности, невозможной без наличия у нее свободы, ведь творчество есть не что иное, как реализация во внешней для человека общественно-природной среде его внутренних побуждений, представлений, желаний, реализация, приводящая к преобразению этой среды, к привнесению в нее нового, ранее не бывшего. Личность призвана к творческому усвоению и переработке непосредственно данного ей «материала», и именно на осуществлении этого призвания и основывается социально-исторический процесс. Значимо здесь то, что, с одной стороны, личности в процессе своей творческой деятельности образуют то, что мы называем обществом, с другой же – невозможно помыслить формирование личности вне общества, обеспечивающего условия для ее становления, т.е. преемственного восприятия личностью социокультурной традиции, обуславливающего ее осмысленное включение в «общую жизнь», обновление которой, действительно, невозможно без ясного осознания личностью смысла собственной жизни.

По меткому замечанию Г.В. Флоровского: «...история в существе своем есть история людей в их творческом взаимообщении и взаимодействии»<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> Франк С.Л. Смысл жизни. М.: АСТ, 2004. С. 16.

<sup>349</sup> Флоровский Г., прот. Свидетельство Истины. Сборник статей. СПб.: Духовное наследие, 2017. С. 11.

В.В. Зеньковский выражает полную идейную солидарность с ним, утверждая, что: «Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений»<sup>350</sup>. Обращает на себя внимание характеристика кристаллизации творческих феноменов как «стихийного» процесса. Казалось бы, какое значение может иметь необходимое для целенаправленного общественного развития уяснение человеком смысла собственной жизни, если исторический процесс, суть которого состоит в интеграции личностных творческих усилий, в конечном итоге стихийен? Философ разъясняет возникающее затруднение, и тем самым, как представляется, обосновывает важнейшее положение для персонализма именно религиозного. Он пишет: взятая чисто эмпирически философия истории есть, конечно, простая смесь фактов, не связанных друг с другом, и в этом проявляется «безразличие» исторического потока к совершающемуся в нем, однако отсюда следует то, что история «не существует сама по себе и сама для себя, ее “смысл” где-то извне»<sup>351</sup>, и он приоткрывается нам в «Священной истории», дающей ориентиры для осмысления земной истории через Промысел. С точки зрения христианства смысл своеобразного содержания исторического процесса заключается в том, что единое перед Богом человечество «движется к спасению»<sup>352</sup>.

Полное соответствие этой важнейшей для христианского персонализма идее «Священной истории», направляющей ход истории событийной, пусть и не вполне нами осознаваемо, мы находим в написанной несколько позже, чем «Основы христианской философии» работе М. Элиаде «Священное и мирское». Румынский философ, критикуя сложившийся как продукт разложения христианского учения и основанный на утопической идее общественного прогресса «историцизм», придающий решающее значение самому по себе историческому событию, противопоставляет ему христианскую историософию, в отличие от «историцистской» философии истории выливающуюся «не в какую-то философию, а в теологию истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение

<sup>350</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 217.

<sup>351</sup> Там же. С. 222-223.

<sup>352</sup> Там же. С. 218.

Иисуса Христа в историческую личность, имеет трансисторическую цель: *Спасение человека*»<sup>353</sup>.

Однако перед историософией, осмысливающей исторический процесс исходя из наличия в нем моментов богоявленности («теофании»), встает трудноразрешимая проблема: каким образом можно в истории совместить придающие ей смысл действия Бога и свободу человека, без утверждения которой невозможен религиозно-философский персонализм? Если человеческое творчество не более чем стихийный процесс кристаллизации отдельных творческих усилий, пусть и направляемый Промыслом, то влияет ли, вообще, личность на ход истории? Есть ли в последней хотя бы частица человеческого целеполагания и, соответственно, целереализации, осуществляемой обществом? Следует отметить, что проблема эта совсем не нова для христианского богословия, и к ее разрешению веками прилагали свои усилия не самые худшие умы человечества, нередко подпадая при этом под фаталистические «искушения». Однозначного ответа на инициируемые этой проблемой вопросы нет, и не может быть, поскольку здесь мы имеем дело с антиномией, которая, как было показано нами ранее, предполагает возможность вполне обоснованного выбора противоположных ответов – в зависимости от «ракурсов» рассмотрения проблемы.

Общепризнанным в решении проблемы соотношения в событийной истории человеческой свободы и божественной необходимости нужно считать указание на неправомерность смешения категорий исторического времени, в котором действует человек, и вечности, в контексте которой Бог действительно предвидит будущее, даже конечное состояние человечества, но такое, каким оно станет вследствие свободной, творческой активности неисчислимого множества личностей. По справедливому замечанию В.С. Соловьева, сделанному им в статье «Первый шаг к положительной эстетике», конкретное и реальное представление об окончательном состоянии человечества для нас недоступно, поскольку «самое понятие *абсолютно окончательного* состояния как заключения *временного* процесса содержит в себе *логические* трудности, едва ли устранимые». Однако такое пред-

---

<sup>353</sup> Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. С. 306.

ставление, в общем-то, и не нужно, ведь для того, чтобы личность вполне сознательно и осмысленно участвовала в общественно-историческом процессе, достаточно того, чтобы у нее было выработано общее понятие о его направлении, «о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса»; при этом философ оптимистично констатировал: «...*равнодействующая* истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*»<sup>354</sup>.

Мы видим, что христианская персоналистическая историософия как раз и дает идеальное представление о «предельной величине», выражающейся в эсхатологии «Священной истории» как преобразование мира, преодоление его греховного состояния, следовательно, как спасение человека, на что согласно указывали и В.В. Зеньковский, и М. Элиаде. Но ведь можно и не знать о приводимых В.С. Соловьевым весомых логических аргументах, или же не обратить на них внимание, и тогда пытаться усилиями собственного разума определить конечные цели истории – таким образом и возникали все социальные утопии, а некоторые из них находили своих фанатичных поклонников, начинающих изменять мир по сугубо человеческим планам. С.Л. Франк, принципиально отвергавший утопизм как антипод христианского реализма, понимал его как «разновидность ереси, путь искажения истины и мира»<sup>355</sup>, и остроумно писал об «утопическом своеволии»: «Ересь утопизма можно... ближайшим образом определить как искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона»<sup>356</sup>. Философу пришлось пережить суровые испытания, связанные с непосредственным опытом жизни в условиях практической реализации социальных утопий – и в революционной России, и при фашистской оккупации Европы. Однако, по верному наблюдению Филиппа Буббайера, при всем своем недоверии к социально-утопическим проектам и при отсутствии у него иллюзий

<sup>354</sup> Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 550-551.

<sup>355</sup> Дорохина Д.М. Политический аспект онтологии С.Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2020. С. 14.

<sup>356</sup> Франк С.Л. Ересь утопизма // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 79.



относительно состояния мира С.Л. Франк, во-первых, «снова и снова напоминает о том, насколько важно хранить безоговорочную преданность добру», и, во-вторых, что весьма примечательно, он не теряет убежденности в том, «что пере-страивать мир на подлинно христианских основаниях... должны прежде всего миряне»<sup>357</sup>. Тем самым он, с одной стороны, непримиримо осуждает «утопическое своеволие», с другой же, видит источник благотворных и необходимых для мира перемен не столько в Церкви, сколько, опять же, в носителях разума, склонных к заблуждениям, правда, философ уточняет при этом, что функция мирян должна быть пророческой, основанной на Божественном откровении. (Для преодоления этого кажущегося противоречия в социальной философии С.Л. Франка нужно обратиться к специфике понимания им откровений: он выделяет откровение личное, непосредственное, являющееся первичным, и положительное, которое «есть как бы высшее, потенцированное понятие внешнего, принудительного религиозного авторитета»<sup>358</sup>, однако представляет собой вторичную переработку личных откровений, случавшихся в истории.)

Знаменательно, что все утопические учения презентуют себя как исключительно человеколюбивые, однако, если выпадает исторический шанс для их реализации, заканчивают повсеместным «расчеловечиванием человека». Попробуем разобраться, почему так происходит? Согласимся с В.С. Соловьевым в том, что «равнодействующая» истории, действительно, идет «от людоедства к человеколюбию». Обусловлено ли это сознательным сложением творческих усилий всех личностей, участвующих в историческом процессе, или все же прав был В.В. Зеньковский, настаивавший на стихийности кристаллизации отдельных личностных усилий? Л.А. Тихомиров, также придерживавшийся персоналистских убеждений, писал, что деятельность совокупности приблизительно равносильных людей складывается «как некоторая равнодействующая этого множества составляющих сил», вследствие чего социальная среда неизбежно становится «очень, в среднем, низкой сравнительно с стремлениями лучших ее людей. И это обстоя-

<sup>357</sup> Буббайер Филипп. Сравнительный анализ воззрений Семена Франка и Фрэнка Бухмана // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 236.

<sup>358</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 548.

тельство совершенно неизбежное, на веки неизбежное». Вызвано оно тем, что: «В обществе нет *единой* личности, которая бы сливалась в себе, в качестве отдельных частей, психологические силы всех особей, давая им идеальный порядок соотношений»<sup>359</sup>. Каким бы талантливым ни был автор очередной утопии, он, вследствие великого многообразия личностных проявлений в обществе, будет всегда выражать лишь интересы определенной группы, но никак не всего человечества, вследствие чего окончательная реализация социальных утопий становится просто невозможной: начальная теория будет обязательно корректироваться практикой социальной жизни, искажаясь при этом и постепенно себя дискредитируя. Значит, действительный источник исторической «равнодействующей», если он, конечно, есть, следует искать не в самой эмпирической действительности, а за ее пределами, в метафизической области – примерно такой логикой, как представляется, и руководствовались представители религиозно-философского персонализма.

Однако, невзирая на общие идейные корни и мировоззренческие установки персоналистических историософских концепций, их концептуализация происходила различными путями, порождая зачастую непримиримые противоречия, и философско-историческое творчество С.Л. Франка и В.В. Зеньковского становится хорошим показательным примером этого. Расхождения мыслителей начинаются уже в понимании ими сущности эволюционного процесса как такового. Эволюция, по С.Л. Франку, «есть не движение по прямой линии в некую, ранее еще не имевшуюся даль, а как бы развертывание в порядке временном того, что в плане вечности уже исконно есть»<sup>360</sup>. Такое понимание эволюции несколько отличается и от традиционно-христианских богословских воззрений, и от представлений В.В. Зеньковского, в которых то, что мы называем эволюцией, есть постепенное осуществление в тварном мире «божественного плана», к нему относящегося (провиденциализм) – плана, который есть в мыслях Бога, и в этом, казалось бы, нет противоречия с рассуждениями С.Л. Франка. Противоречие возникает по поводу, если можно так выразиться, методологии реализации этого плана: у

<sup>359</sup> Тихомиров Л.А. Личность, общество и Церковь // Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Апир», 1999. С. 68.

<sup>360</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 243.

С.Л. Франка «бессубъектная», не персонифицированная реальность «творит сама себя»<sup>361</sup>, хотя достаточно трудно представить, каким же образом безличностный Абсолют может ставить цели и достигать их. Здесь явно просматривается пантеистическая тенденция, а синергичность творческого процесса, непременно предполагающая сознательное участие человека в претворении божественного плана или не учитывается вовсе, или, по крайней мере, выносится за скобки, особенно когда речь идет об эволюции природы.

Между тем, для традиционно-христианского мировоззрения свойственна убежденность в том, что человеку даны возможности не только изменять собственное сознание (на что указывает греческий термин «метанойя», недостаточно семантически полно переводимый как покаяние), но и трансформировать свою внутреннюю природу, воздействуя тем самым и на внешнюю природную среду. В.В. Зеньковский, например, по этой причине разводил понятия природы человека и его личности, утверждая, что тип человека проявляется именно в его природе, а не в личности. Происходит это «в силу решительной, уходящей корнями в метафизическую сферу неповторимости, единственности, незаменимости личности, как таковой». Природа человека есть типично эмпирическое его выражение, обуславливающее индивидуальность. Хотя личность и ее природа и не существуют друг без друга, однако и отождествлять их неправомерно; личность свободна в отношении к своей природе, представляя собой внутреннее ядро в человеке, потенциально содержащее возможность изменения его природы (типа). Биологическая наследственность и социальные традиции при этом, разумеется, влияют на тип человека, однако и мы сами «более или менее “делаем” себя – природа меняется, когда личность ищет ее изменения»<sup>362</sup>.

Следует отметить, что С.Л. Франк совсем не приемлет прочно утвердившегося понимания эволюции как поступательного движения «от низшего к высшему», он обосновывает мысль, в соответствии с которой: «В противоположность логически несостоятельной установке обычного “эволюционизма” надо помнить,

<sup>361</sup> Там же.

<sup>362</sup> Зеньковский В.В. Н.В. Гоголь // Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 178.

что из низшего, как такового, никак не может вытекать высшее и что, следовательно, надо не высшую форму объяснить из низшей, а, напротив, низшее понимать как зачаточное и смутное состояние высшего»<sup>363</sup>. Это, конечно, не изредка встречающийся в естественнонаучном дискурсе «инволюционизм», переворачивающий «с ног на голову» традиционные эволюционистские представления, скорее, речь здесь идет о применении, если возможно так сказать, «энтелехизма» к теории эволюции: высшие формы не даны изначально в эмпирической реальности, однако они все же присутствуют как «план» для всех развивающихся предметов в реальности абсолютной. Бессубъектный характер этой реальности не допускает трактовку множества энтелехий в качестве элементов целокупности «мыслей Бога о мире», согласно же В.В. Зеньковскому, жизнь мира следует понимать как «сочетание творческих усилий “снизу” с тем, что руководит этой жизнью свыше. ...достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой *некое направляющее начало* в эволюции мира»<sup>364</sup>. Это направляющее начало у него лично и активно, причем оно ожидает такой же личностной активности и со стороны людей, вследствие чего эволюция приобретает у философа вполне осмысленный характер, причем не только в абсолютном аспекте, но и с точки зрения человеческой относительности и ограниченности. Если историософия В.В. Зеньковского с полным правом может быть охарактеризована как теистический эсхатологизм, то историософия С.Л. Франка, невзирая на самоотчуждение философа от традиционного понимания эволюционизма, все же может быть обозначена термином «пантеистический эволюционизм», в котором эсхатология также присутствует, но цель не только дана в ней «искони», она, что важно, априори заключаясь во множестве энтелехий, имманентна миру, для описания «развертывания» которого мыслитель предпочитает использовать категорию эманации, «истечения», происходящего в соответствии с априорной и вполне определенной заданностью, внося при этом существенные изменения в традици-

---

<sup>363</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 641.

<sup>364</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 253.

онную для христианского богословия историософскую последовательность «творение – грехопадение – Боговоплощение/искупление – преображение».

Для историософии С.Л. Франка важным является понятие соборности, при этом он решительно «секуляризирует» его: если у А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, как и у большинства русских метафизиков, семантическая связь между соборностью и церковной жизнью в той или иной мере сохраняется, то в случае С.Л. Франка можно говорить о почти полном «обмирщении» смысла данного понятия. Так, соборность он характеризует как «мы-мировоззрение», представляющее собой «органическое единство человеческого сообщества»<sup>365</sup>. Философ указывает на то, что подлинная соборность осуществима «только в религиозном непонимании и религиозной воле, так как единство универсализма и индивидуализма, требуемое таким мировоззрением, основано на последних глубинах духовного бытия и на их живом постижении»<sup>366</sup>. Однако индивидуалистические акценты собственной философской системы не позволяют С.Л. Франку мыслить возможность осуществления соборного «единства в многообразии» только в Церкви; он настойчиво и во многом справедливо повторяет, что «наиболее адекватное определение христианской веры состоит в том, что она есть *религия личности*»<sup>367</sup>, но при этом не придает основополагающего значения Церкви в функционировании этой, по его словам, глубоко персоналистической и антропологической религии. Более того, можно утверждать, что если для В.В. Зеньковского эkkлeсиология является одной из важнейших онтогносеологических, антропологических и историософских тем, то С.Л. Франк ее почти игнорирует, хотя, конечно, и не избегает вовсе, что было бы немислимо для христианского философа.

<sup>365</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 179-180.

<sup>366</sup> Там же. С. 160. Развивая эти свои мысли применительно к выявлению особенных, конкретных мировоззрений, С.Л. Франк пишет: «В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию “МЫ” или “МЫ-философию”. Для нее последнее основание жизни духа и его сущности образуется “МЫ”, а не “Я”... Коротко говоря, “МЫ” является органическим целым, т.е. таким единством, в котором его части тесно с ним связаны, им пронизаны, “МЫ” полностью присутствует в своих частях, как их внутренняя жизнь и сущность. Но “Я” в его свободе и своеобразии этим не отрицается. Только своеобразие и свобода “Я” образованы такой связью с целым, жизненность “Я” создается сверхиндивидуальной целостностью человечества» (Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 159).

<sup>367</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 576.

Утверждая, что общепринятая терминология, выделяющая такие понятия как церковь «видимая» и «невидимая», довольно смутна, С.Л. Франк предпочитает говорить о церкви «эмпирически-реальной» и церкви «сущностно-мистической», причем природа первой церкви определяется иными, зачастую противоположными признаками, нежели природа второй: «Она не всеобъемлюща, а ограничена..., она не обладает сущностным, неразделимым и неразрушимым единством..., не свята, а, напротив, как все чисто эмпирически-земное, обременена греховностью»<sup>368</sup>. Это, согласимся, в корне отличается от догматических, святоотеческих и канонических представлений о Церкви, от того понимания, правомерность которого аргументировало множество русских метафизиков. Когда христианин излагает Символ своего исповедания, он, в том числе, говорит и о вере в «едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»<sup>369</sup>, под которой имеет в виду, конечно, не только «сущностно-мистическую» Церковь, но и «эмпирически-реальную», реализующую в мире, погруженном в греховность, идеалы единства и святости. На это указывает В.В. Зеньковский, вводя в свой дискурс понятие «общей исторической проекции Церкви», подразумевая под ней живую и действенную силу, исходящую от мистического организма Церкви, но при этом воплощающуюся в «ткани истории» в качестве определяющего для нее начала, которое можно назвать «духом» той или иной исторической Церкви. Он пишет, что если мы действительно хотим осмыслить действие Церкви в истории, то должны, прежде всего, «уловить самый дух той или иной исторической Церкви, уловить и уяснить те общие исторические начала, которыми и проявилась, в которых воплотилась мистическая полнота Церкви. Мистическое Тело Христово, созидаемое в истории, мистический организм Церкви един и целостен, но исторические формы отдельных Церквей многообразны и несходны прежде всего и больше всего в своем “духе”»<sup>370</sup>. Соборность как единство в многообразии частных проявлений для В.В. Зеньковского – не общее свойство социальных организмов, а неотъемлемый атрибут Церкви, как «невидимой», так и «видимой», это – проявляющаяся в исто-

<sup>368</sup> Там же. С. 699-701.

<sup>369</sup> Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. С. 6.

<sup>370</sup> Зеньковский В.В. Православие и русская культура // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 88.

рии ее «кафоличность»<sup>371</sup>. В утверждении этого тезиса философ весьма категоричен, ведь для него вне исторической Церкви (включая и дохристианскую Церковь) личность совсем не может реализоваться, поскольку: «...личность вне прямой связи с Христом, с Церковью *пуста*», а в свободе человека заключена некая тайна, «которая разгадывается только через жизнь в Церкви»<sup>372</sup>. В контексте же размышлений С.Л. Франка «эмпирически-реальная» церковь предстает лишь как структура, эффективно способствующая восприятию личностями благодати и сохраняющая выработанный веками опыт такого восприятия. Акцент здесь переносится на «личное откровение» Абсолюта человеку, поэтому значение пророческой деятельности неимоверно возрастает, становится определяющим в истории человечества. Обращаясь к характерному для традиционного христианства принципу всеобщего священства, согласно которому в литургии священнодействуют все ее участники, мыслитель утверждает, что он «включает в себя и принцип *всеобщего пророчества*», ведь «каждому человеку Бог говорит нечто *новое*, что еще не было сказано другим»; поэтому душа, живущая одним общепризнанным, «положительным откровением», и «глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана»<sup>373</sup>.

Таким образом, у С.Л. Франка соборное единство из неотъемлемой характеристики жизни Церкви превращается в общую категорию социальной философии, обуславливающую «жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние»<sup>374</sup>; и если действие соборности умалется, то это воспринимается личностью как обеднение ее самой,

<sup>371</sup> Применяемым по отношению к Церкви термином «соборная» в современном переводе православного Символа веры передается греческое понятие «кафолическая», т.е. полная, целостная, вселенская.

<sup>372</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 437.

<sup>373</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 698.

<sup>374</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества: Сочинения. М.: Республика, 1992. С. 61.

как некоторое «лишение». Заметим, что такое понимание соборности диктуется онтогносеологическими представлениями философа, в соответствии с которыми: «Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете с иным»<sup>375</sup>. Личность – лишь часть целостности, и ее необходимо мыслить в онтологической связи со всей абсолютной реальностью. Соборность и есть такая связь, «духовное питание», посредством его восприятия возможно возвышение личности к Абсолюту, приобретение ею знания, которое тоже «по существу *соборно*, его может иметь только человечество как коллективное целое, и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания»<sup>376</sup>.

Как справедливо замечает Н.В. Мотрошилова, С.Л. Франк одним из оснований при определении общественного бытия делает тот «факт», что «общество реально и живо, то есть бытийствует лишь потому, что живы, действуют и взаимодействуют отдельные индивиды», однако он при этом решительно отвергает теоретический индивидуализм, опирающийся исключительно на этот факт и пренебрегающий другими аспектами социальной онтологии: «Ибо есть и другой факт: социальная реальность (а создана и оживлена она, конечно, конкретными живыми людьми) бытийствует также и в многочисленных внеиндивидуальных, сверхиндивидуальных формах»<sup>377</sup>. Поэтому для философа соборность имеет особый смысл, она понимается им как «онтологическая, внутренняя сущность общения людей, не совпадающая с внешней, эмпирической картиной социальной жизни»<sup>378</sup>.

Согласно С.Л. Франку, соборность укоренена в самой абсолютной реальности, потому она и становится фундаментом общественной жизни; «духовное питание» личности осуществляется, стало быть, не только в Церкви или через Церковь, оно доступно ей как собственное онтологическое основание. Такой взгляд, не характерный для традиционно-христианских представлений, резко отрицался

<sup>375</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 218.

<sup>376</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 542.

<sup>377</sup> Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, Культурная революция, 2007. С. 366-367.

<sup>378</sup> Там же. С. 358.



В.В. Зеньковским, непосредственно связывавшим соборность с Церковью и полагавшим, что, развитие «потенциальности соборности» всецело зависит от реализации человеческой свободы: «Соборность, заключенная в Церкви, есть живая полнота множества и конкретное его единство, – все может спастись через Церковь, т.е. найти свое место в вечности. Но это спасение через Церковь невозможно без свободного обращения к ней: нет соборности, если *нет* свободы..., – но нет и свободы, если мы окончательно отделены друг от друга...»<sup>379</sup>. Свобода, писал он, не могла бы возникнуть в порядке эволюции, она является действительным даром Бога, «она непродуцируема и безусловна, – но она становится реальной силой в нас лишь в единении с Божеством»<sup>380</sup>. С точки зрения В.В. Зеньковского, соборность, конечно, актуализируется постепенно в социальной жизни, но лишь в той мере, в какой общество связывает себя с Церковью, точнее, в какой мере оно становится Церковью, воцерковляется. Соборность для него – не раскрывающаяся в эмпирии потенциальная «данность» метафизических глубин, а свободно осуществляющаяся человеком в историческом времени «заданность».

Нам представляется, что онтологизируя понятие соборности С.Л. Франк парадоксальным образом сближается с софиологической тематикой. Это кажется на первый взгляд удивительным, ведь сам философ никогда не относил себя к приверженцам софиологии, в письме к М. Лот-Бородиной от 1949 г. есть такие строки: «Я никогда не мог понять какой смысл имеет, и на что понадобилась софиология о. Булгакову»<sup>381</sup>. Однако при анализе критических высказываний В.В. Зеньковского, сделанных им в «Истории русской философии» по поводу философских взглядов С.Л. Франка, нельзя не обратить внимание на беглое замечание о том, что последний «чрезвычайно, интимно близок» к русским софиологам

<sup>379</sup> Зеньковский В.В. Свобода и соборность // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 178.

<sup>380</sup> Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 279.

<sup>381</sup> Цит. по: Никулин С.В. Система С.Л. Франка как синтез европейской и русской философии культуры // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 224. Характерной также является следующая цитата из статьи С.Л. Франка: «Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо. Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви*, в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной перспективе» (Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 393).

(хотя при этом и отмечается, что сам С.Л. Франк нигде термина «софиология» не употребляет). В.В. Зеньковский поясняет свою мысль: с ними С.Л. Франка сближает идея «единства космоса и некой трансрациональности в нем, внутренней связанности “тайны” человека с космосом... Но сближают его и отрицательные черты – через идею всеединства Франк близок к “теокосмизму”, к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается, по существу, ненужной и неприменимой...»<sup>382</sup>.

Действительно, помимо вышеуказанной онтологизации соборности, крепчайшим образом связывающей эмпирическое человеческое творчество с метафизическими глубинами абсолютной реальности, и некоторые другие места в произведениях С.Л. Франка дают повод говорить о его идейной близости к софиологии. Так, к примеру, он пишет о сходстве понятий абсолютной реальности и «души мира» (в платоновской интерпретации): «Реальность в этом смысле есть производная и потенциальная божественная основа вселенского бытия»<sup>383</sup>; при этом Бог у него не только нисходит из «далекой, трансцендентной обители», но «имеет и иную сторону своего бытия или проявления, в котором Он может быть одновременно имманентной основой вселенского бытия»<sup>384</sup>. Здесь нет характерных для софиологии терминов, однако абсолютная реальность приобретает ту же смысловую нагрузку, что и понятие Софии («земной» и «Небесной»), сущностно связывающее Абсолют с тварным миром. Это отождествление тварной премудрости и Божественной, как отмечал В.В. Зеньковский, никак не приемлемо для христианской метафизики, поскольку: «Премудрость Божия предвечна, принадлежит к сущности Божества, – премудрость же в мире есть создание Божие, ибо есть Церковь»<sup>385</sup>. Неправомерно выводить относительный мир из абсолютной точки, ее в нем просто нет, именно потому мир и тварен: «Абсолютное не есть тварь,

<sup>382</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 473.

<sup>383</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 413.

<sup>384</sup> Там же. С. 414.

<sup>385</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 187.

тварь не есть абсолютное, – эта пара понятий до конца друг друга исключают. Именно потому философски и недопустимо их отождествление»<sup>386</sup>.

Становится ясно, что имел в виду В.В. Зеньковский, говоря об «интимной близости» С.Л. Франка к русским софиологам: речь у него шла не о содержательном моменте, а о методологическом – о попытках недопустимого сближения и даже отождествления понятий Абсолюта и тварного мира, основывающихся на различных контекстах, однако при этом одинаково неприемлемых в аспекте христианского трансцендентизма. Характерно при этом, что сам В.В. Зеньковский относился к софиологии терпимо, более того, он соглашался со многими ее выводами, однако настаивал на тварности софийной основы мира, под которой понимал совокупность бессубъектных идеальных феноменов: «Софийная основа мира сама держится Абсолютом, но не может быть нетварной, т.е. быть Абсолютом, ибо тогда она не могла бы быть конкретной основой реального многообразия в мире. Софийное учение о мире тем и важно, что учит о тварной бесконечности, о тварной вечности, но относя это не к реальной, а к идеальной стороне мира»<sup>387</sup>.

Компаративный анализ историософских построений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского был бы не полон без проведения сравнения их эсхатологических представлений, ведь эсхатология является центральным элементом философско-исторической системы, концептуализирующим отношение ее автора к историческому целеполаганию, обусловливаемому, прежде всего, тем или иным видением цели – предельной точки природного и социального развития, «эсхатона» (в переводе с греческого – «последней вещи»). Это отношение непосредственно определяет смысловое содержание всех прочих элементов системы, от него зависят как подбор методов достижения искомой цели, выработка стратегии и тактики направляемого и осознанного социально-исторического развития, так и формирование соответствующей системы ценностей, действительно необходимых человеку и обществу для движения в нужном направлении.

---

<sup>386</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 405.

<sup>387</sup> Там же. С. 418.

Казалось бы, эсхатологические взгляды С.Л. Франка и В.В. Зеньковского не должны сильно отличаться друг от друга, ведь они были обусловлены общим для мыслителей христианским мировоззрением, однако при детализации этих взглядов обнаруживается сильное влияние на них существенно различающихся онтогносеологических представлений, что предопределило значительные расхождения. Так, в полном согласии с традиционным пониманием «эсхатона», С.Л. Франк пишет: «Христианское сознание справедливо предполагает, что эта конечная победа (добра над злом – *Я.Ч.*) будет скорее неожиданной и внезапной, следуя за кажущимся поражением Божьих сил в разнуздании сил зла и хаоса». Но далее он уточняет, что такое предположение верно в аспекте временности мира, в плане же «метафизическом эта конечная цель вселенского бытия должна мыслиться сверхвременно *сущей*, – что на нашем человеческом языке, подчиненном категории времени, выразимо лишь в той форме, что эта победа *уже совершилась* в метафизических глубинах бытия и лишь должна принести плоды, открыться в плане эмпирическом»<sup>388</sup>. В этом рассуждении еще нет ничего, противоречащего традиции, и, видимо, здесь с С.Л. Франком согласился бы и В.В. Зеньковский, полагавший, что: «*В метафизическом изменении мироздания, которое наступило с Боговоплощением, уже есть начало “новой земли”*»<sup>389</sup>. Действительно, для вечности Абсолюта «эсхатон» есть уже свершившееся явление, более того, и эмпирическая природа человечества, согласно христианской догматике, была преображена уже тем, что была воспринята и впоследствии вознесена к вечности вочеловечившимся Богом, и тем самым для каждого человека был открыт свободный путь к обожению по благодати.

Однако С.Л. Франк, мысля конечную цель бытия сверхвременно сущей, вследствие характерной для него «имманентизации трансцендентного» представляет ее постепенное осуществление (как мы выяснили ранее, осуществление не в эволюционном смысле, а, если возможно так выразиться, в «энтелехийном») в эмпирическом мире в качестве длительного и трагического творческого процесса,

<sup>388</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 431-432.

<sup>389</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 275.

в котором соучаствуют Бог и человек, при этом, согласно его точке зрения, нам можно быть уверенными только в одном – конечная победа добра обеспечена, но как и когда это произойдет, для человечества является неразрешимой загадкой: «В эсхатологической перспективе из дифференцируемого единства Бога с творением перед лицом злодеяний мировой истории можно вывести тревожное следствие: хотя окончательная победа Бога надо всеми противодействующими силами осуществится лишь “после долгой и тяжелой борьбы, исполненной драматических перипетий”, сам Бог-Творец все же идет этим “тяжким, страдальческим путем” вплоть до своего окончательного триумфа»<sup>390</sup>, соучаствуя мировому бытию в его совершенствовании. Характерно, что С.Л. Франк негативно относился к буквальному пониманию догмата о Божьем суде, он предпочитал говорить о том, что: «...человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое, приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести, но от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения*, и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением»<sup>391</sup>. Тем самым кульминационный эпизод христианской эсхатологии, Страшный Суд, им вовсе отвергался, более того, как мы видели, сам «эсхатон», согласно С.Л. Франку, может мыслиться не осуществившимся вследствие неудачи творчества Бога и перенесенным в другую точку Вселенной.

Таким образом, можно утверждать, что в эсхатологии С.Л. Франка речь идет не о прямом участии Бога в преобразении мира и достижении конечной цели истории, а только о Его не умаляющем свободу человека соучастии в этом процессе. Человечество, полагает философ, должно вполне самостоятельно, хотя и не без помощи благодати, «дорости до неба», а это возможно только тогда, когда оно «с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы» укоренено в этом небе<sup>392</sup>. К таким выводам может привести, конечно, только отрицание догмата о первородном грехе человечества и специфическое понимание догмата о

<sup>390</sup> Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 206.

<sup>391</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 581-582.

<sup>392</sup> Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 136.

сотворении мира, граничащее с его неприятием, на что неоднократно и справедливо с христианской точки зрения указывал В.В. Зеньковский. Для последнего в истории определяющую роль играют не только свобода человека и помощь Бога в форме благодати, но и чудо как непосредственное вмешательство трансцендентного Абсолюта в ход мировых событий; он расширяет понятие благодати, через «токи» которой выражается прямое участие (а не соучастие) Бога в жизни мира, утверждая, что оно «по своей широте обнимает как то благодатное воздействие Бога, которое сообщает миру жизнь, определяет творческую мощь твари, так и те особые, т.е. вне “порядка”, установленного от века Господом, действия, которые обнимаются понятием чуда»<sup>393</sup>. В.В. Зеньковский, полностью принимая догмат о первородном грехе, рассматривает его в качестве внесенной в тварный мир «трагической дисгармонии», «которая вошла в мир в актах свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире» и должна быть устранена при конце истории: только тогда «придет иное уже бытие (“новое небо и новая земля”)...»<sup>394</sup>. Без трагического испытания, претерпеваемого миром и человеком, «свобода не была бы свободой»<sup>395</sup>, и, что важно, преодолеть последствия грехопадения не в силах самого человечества, для этого требуется прямое вмешательство Бога в историю, в которой не только приумножается зло, но и возрастает добро, как отмечается в евангельской притче о Сеятеле.

Характеризуя современное им состояние общества, и В.В. Зеньковский, и С.Л. Франк настойчиво обращали внимание читателей на экспоненциально растущее в нем зло, вполне согласно выявляя причину этого – процессы секуляризации, подлинная суть которых, с их точки зрения, заключается «не в освобождении человеческой жизни, а в порабощении ее силам “мира сего” – силам злобы, корысти, ненависти, душевного омертвления»<sup>396</sup>. Человечество духовно ослепло, и из этого положения есть только один выход – пробуждение христианской веры, открывающее путь для нравственного совершенствования. Оба мыслителя тесно связывали понятия секуляризации и дехристианизации, по С.Л. Франку перед со-

<sup>393</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 269-270.

<sup>394</sup> Там же. С. 301.

<sup>395</sup> Там же. С. 302.

<sup>396</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 721.

временным миром открываются «только две возможности: или катиться далее по пути в пропасть, или спастись от гибели героическим усилием христианского возрождения»<sup>397</sup>. Ему вторит В.В. Зеньковский: «Весь этот процесс в западной культуре идет под знаком решительной и систематической *дехристианизации* в понимании и природы, и человека»<sup>398</sup>.

Следует отметить, что как С.Л. Франк, так и В.В. Зеньковский не были сторонниками «фаталистической» эсхатологии, они оба придерживались эсхатологии «динамической» (согласно типологизации Е.Н. Трубецкого), что, в общем, было характерно для большинства русских метафизиков<sup>399</sup>. С.Л. Франк, ожидая эпохи «свободного Богосыновства», отмечал необходимость для ее прихода сознательного стремления человечества: где и когда она наступит, прямо зависит, с одной стороны, «от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, – от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному»<sup>400</sup>. Конкретного плана действий, основанных на решении задач соработничества Бога и человека на пути к чаемой эпохе, он не разрабатывал, видимо, уповая на «личные откровения», получаемые в свое время людьми при их погружении в глубины абсолютной реальности. Гораздо больше внимания этой проблеме было уделено В.В. Зеньковским, собственно, в ее контексте и разрабатывавшим свою христианскую психологию и педагогику, исследованию которой посвящается сегодня немало работ<sup>401</sup>.

<sup>397</sup> Там же. С. 744. Нельзя не отметить близость этой мысли С.Л. Франка размышлениям Н.А. Бердяева, писавшего: «От гуманизма как торжества серединной человечности возможно движение в два противоположных направления – вверх и вниз, к богочеловечности и богозвериности... Современный антигуманизм принимает формы бестиализма» (Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Русская идея. Сборник трудов. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 490).

<sup>398</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. С. 281.

<sup>399</sup> См.: Романенко А.А. «Динамический эсхатон»: ожидание новой эпохи // Гуманитарный вестник. 2023. № 3 (101) / <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/841.html>.

<sup>400</sup> Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 137.

<sup>401</sup> См., напр.: Блинецова Ю.С. Идея православной культуры как концептуальная основа воспитания в педагогике В.В. Зеньковского // Вестник Тверского государственного университета. Серия: педагогика и психология. 2021. № 4 (57). С. 167-174; Петрова Е.В. Проблема человека в философско-педагогической антропологии В.В. Зеньковского: социально-философский анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Архангельск: Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2006. 22 с.; Сербиненко В.В. О религиозно-философских аспектах антропологии и педагогики В.В. Зеньковского // Гуманитарный вестник. 2018. № 12 (74). С. 4; Смирнова Н.Б. Антропологические и аксиологические основы педагогических воззрений В.В. Зеньковского : дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. М.: Московский психолого-социальный институт, 2011. 159 с. и др.

В.В. Зеньковский считал, что современная ему дехристианизация жизни зашла уже так далеко, «что возвращение к построению жизни на началах христианства исключительно трудно (в порядке не индивидуального, а исторического творчества)»<sup>402</sup>. Тем не менее, он был уверен в том, что христианская активность необходима для оздоровления общества. Комментируя книгу С.Л. Франка «Свет во тьме», философ соглашается с его призывом к действительной борьбе со злом, ведь в этой борьбе заключается важнейший принцип «христианского реализма». В.В. Зеньковский напоминает о необходимости помнить то, что чрезмерная рационализация в моральной сфере не только не способствует поискам «конкретной правды», но, напротив, огрубляет истинное понимание вещей, и С.Л. Франк, по его мнению, вполне осознает это, он «остро ставит проблему христианского *реализма*, предостерегает от всякой маниловщины на этом пути...»<sup>403</sup>. Для того чтобы служение добру реализовывалось в верном направлении, одной христианской активности мало, нужно «и умение разобраться в современных событиях, а это стало чрезвычайно трудно...»<sup>404</sup>.

Выражая сомнение в том, что для Православия уже пришел исторический шанс, В.В. Зеньковский признается: он не чувствует этого и думает скорее, что время еще не пришло, что перед тем, как оно будет прославлено, должна совершиться «*эпоха внутреннего, невидимого приятия миром Православия*». В связи с этим он все же выражает надежду, что мир уже вступил в вышеуказанную «эпоху православной культуры, построения системы культуры на основе Православия... Осияние исторического процесса в человечестве светом Христовым, оплодотворение культурного творчества духом Православия, вообще выявление в историче-

---

<sup>402</sup> Зеньковский В.В. Автономия и теонимия // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 160.

<sup>403</sup> Зеньковский В.В. Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме» // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 183-184). Симптоматична мысль С.Л. Франка, высказанная им в этой книге: «В известном смысле можно сказать: есть какая-то ирония в самой постановке вопроса о совершенствовании мира в момент, когда миру угрожает опасность провалиться в бездну, упасть до уровня полного одичания и нравственного варварства. Это почти похоже на то, как если бы мы стали давать человеку мудрые и нравственно-возвышенные советы, как ему поднять его жизнь на высший нравственный уровень, в момент, когда он, увлеченный бурным вихрем, падает с высокой горы в пропасть» (Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Свет во тьме: сборник трудов. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 403).

<sup>404</sup> Зеньковский В.В. Россия и Православие // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 8.



ском процессе, в исторической активности начал Православия, – вот к чему подошли мы»<sup>405</sup>. Причем философ считает, что «система православной культуры» может быть построена совокупными трудами не одного только, а целого ряда поколений, для этого же «бесконечно важно уразуметь направление творчества, ясно осознать его задачи»<sup>406</sup>. Можно ли характеризовать эти надежды мыслителя как утопические? На наш взгляд, нет, поскольку социальная утопия предполагает наличие выработанной разумом совокупности идей относительно целей, механизмов и смысла общественного обустройства, В.В. Зеньковский же не устает повторять о том, что и познание человека, и исторический процесс в целом должны происходить «в свете Христовом», т.е. философ явно предполагает полный отказ человечества от субъективного целеполагания и сознательное следование божественному плану преображения жизни.

Надежда на то, что эпоха православной культуры уже наступает, была выражена В.В. Зеньковский в статье «Идея православной культуры», опубликованной им в 1923 г., однако уже через шесть лет в статье «Система культурного дуализма (1929 г.) философ пишет о том, что совсем не хотел бы быть понят читателями как оптимист, ведь он совсем не знает, придет ли вообще «эпоха церковной культуры», т.е. та эпоха, которая должна предшествовать всеобщему прославлению Православия. Он признается: «Я скорее склонен думать, что мы так навсегда и останемся на путях культурной двойственности<sup>407</sup>, хромая, быть может, на обе ноги». Вместе с тем, философ не сомневается в том, что повсюду живет немало людей, богатых «дарами» и отдающих всю свою творческую силу на приложение «правды Христовой в жизни не только личной, но и исторической»<sup>408</sup>; он мыслит трудную работу построения православной культуры не в грандиозных исторических масштабах, но в «скромных островках» свободной творческой деятельности:

---

<sup>405</sup> Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 68.

<sup>406</sup> Там же. С. 69.

<sup>407</sup> Под «культурным дуализмом» В.В. Зеньковским понималось совсем не мирное сосуществование двух культур – церковной (православной) и мирской (секулярной).

<sup>408</sup> Зеньковский В.В. Система культурного дуализма // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 226.

«Не через государство вообще, не через власть, а через вольные общины, своеобразные новые монастыри может пройти оцерковление культуры»<sup>409</sup>.

### Выводы по третьей главе

На основании проанализированного в главе материала было установлено, что онтогносеологические воззрения С.Л. Франка и В.В. Зеньковского оказали существенное влияние на их представления о практических смыслах познавательно-преобразовательной деятельности человека, отразившиеся в антропологических и историософских построениях философов. Различие панентеизма и трансцендентизма в качестве основополагающих мировоззренческих установок сказалось на специфическом понимании мыслителями человеческой души, духовности, творчества, смысловых ориентиров в жизни отдельной личности и в социальной истории. Если у С.Л. Франка ответы на смысловые вопросы, оставаясь в целом в контексте христианской традиции, тем не менее, обуславливались концептами «личного откровения» и сущностного подобия Абсолюта и мира, в том числе человека, что диктовалось воздействием на мыслителя трансформированной, но сохраняющейся у него пантеистической мировоззренческой установки, то у В.В. Зеньковского антропология и историософия были центрированы изначально свойственными традиционно-христианскому пониманию отношений Бога и мира/человека концептами первородного греха и творения, подчеркивавшими инобытность Абсолюта как тварного мира, так и человеческой личности, способной к разнонаправленной творческой деятельности, однако открывающей для себя истинную свободу лишь «в свете Христовом», а не путем самостоятельного погружения в глубины абсолютной реальности, пусть даже и осуществляемого при благодатной помощи Бога.

Отмечается, что в своем учении о «душевной жизни» С.Л. Франк утверждал, что человеческая душа не просто причастна абсолютной реальности, она и

---

<sup>409</sup> Зеньковский В.В. Проблема церковной культуры // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 304.

есть эта реальность, конкретно и актуально ограниченно проявляемая, но при этом никак не ограниченная потенциально, «сливаясь» в своей глубине с абсолютным всеединством, в котором ей открывается жизнь духовная. В.В. Зеньковский отмечал свойственность этому учению имперсоналистических мотивов, что является прямым следствием концепции всеединства, наилучшим образом выраженной С.Л. Франком. Сам же он настаивал на том, что человек становится личностью только потому, что просвещается светом Христовым, идущим в мир с начальных его времен, приобщаясь к Высшей Личности. Если для С.Л. Франка душевная жизнь человека представляет собой потенцию его духовного бытия, иначе, духовное имплицитно заложено в душевном, то для В.В. Зеньковского такая связь не является логически необходимой: он полагает, что душа может, сознательно или нет, и не приобщиться духовной жизни, понимаемой как восстановление изначальной связи с Богом, нарушенной при грехопадении.

В главе аргументируется, что грехопадение, рассматриваемое в традиционном-христианском аспекте, является у В.В. Зеньковского вторым после творения основополагающим концептом его онтогносеологии, у С.Л. Франка же мы видим отрицание догматического учения о первородном грехе человечества, вследствие чего грех становится у него вполне «нормальным» для эмпирической жизни явлением, причем характерно, что сам грех противоречиво не рассматривается мыслителем в качестве необходимого элемента ни для эмпирического бытия, ни для абсолютной реальности, он присутствует лишь в сознании человека, являясь «болезнью» личности. Тем самым С.Л. Франк закрывает для себя путь к адекватному решению проблемы теодицеи: отказываясь от понимания греха в качестве имманентного элемента объективной действительности, он, решая проблему происхождения зла, вынужден выводить его не из греха как недолжного состояния человека и мира, а из самой природы, — это означает понимание в качестве источника злого начала самого Творца мира, так до конца и не преодоленное мыслителем.

Для выхода из складывающейся сложной когнитивной ситуации С.Л. Франк предлагает оригинальную концептуализацию творческой деятельности, рассматривая творчество Бога по аналогии с человеческим. Сущность творчества, по его мнению, состоит в раскрытии формы в материальном, в облечении духовного плотью, и процесс этот имеет драматический характер. Бог творит не только мир, но и творцов, людей, соучаствующих ему в реализации творческого процесса, протекающего во времени. Различие между творчеством Бога и человека – лишь в том, что в первом случае материал «полагается» Абсолютом из самого себя, во втором же этот материал уже дан для творческого преобразования. Истоки зла философ находит в этом материале для творчества (в «чистой потенциальности бытия»), в его «стихийном динамизме» и «хаотической беспорядочности». Сопротивление материала придает творческому процессу трагический характер, С.Л. Франк думает даже, что «первый набросок» Божьего творчества на земле, в реализации которого соучаствует и человек, может не удалиться здесь, а дальнейшая актуализация чистой потенциальности может быть перенесена в другое место вселенной. Таким образом, «ответственность» за зло в мире у философа переносится со свободных субъектов на стихийный динамизм материала, и сам смысл ответственности при этом теряется: зло «растворяется» в самом мире, спрашивать за него уже некого. Более того, имплицитно источником зла становится Бог, полагающий из себя материал, Он же и противоборствует злу в драматическом творческом процессе, оформляя материал, одухотворяя плоть при помощи «сродных» Ему «сотворенных творцов» (в этой мысли наиболее ярко отражается специфика интерпретации философом идеи «богочеловечности»).

В качестве причины того, что С.Л. Франком была не понята глубочайшая идея христианской антропологии о первородном грехе, а понятие зла рассматривалась им в отрыве от понятия греха, В.В. Зеньковский справедливо указывал на монизм его философской системы, не исчезающий даже вследствие введения понятия «монодуализма». Для монистических систем характерен поиск зла в самом фундаменте мироздания, соответственно, зло в них субстанциализируется, не избежал этого и С.Л. Франк. Сам же В.В. Зеньковский не субстанциализирует зло,

но и не субъективизирует его, не пытается представить как только человеческое измышление; зло у философа вполне объективно, имея своих конкретных носителей, важнейшей характеристикой которых является наличие свободы, и такой подход к теодицее в целом укладывается в рамки восточно-христианской традиции.

Несмотря на наличие у С.Л. Франка и В.В. Зеньковского существенных разногласий по поводу понимания ими проблемы теодицеи, для обоих философов тема преодоления зла в мире является основополагающей для их философско-исторических построений, объединенных духом христианского персонализма. Эсхатологическая перспектива русских метафизиков обуславливается финальной целью, под которой ими понимается спасение человека и преображение мира, однако если С.Л. Франк процесс достижения этой цели рассматривает в аспекте эволюционного «энтелехизма», предполагающего наличие цели в потенции уже в начале процесса исторического развития, то В.В. Зеньковский склонен понимать этот процесс как сочетание творческих усилий «снизу» с руководящей, направляющей силой «свыше», снова демонстрируя свое положительное отношение к паламитской концепции «синергии» человека и Бога.

Важнейшим отличием историософских концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского в главе признается понимание ими роли Церкви в метафизической («Священной») и эмпирической истории. Во-первых, С.Л. Франк отказывается признавать единство и святость «эмпирически-реальной» церкви, тем самым решительно отделяя ее от церкви «сущностно-мистической»; В.В. Зеньковский же прочно связывает историческую и мистическую Церкви, считая первую «общей проекцией» второй. Во-вторых, С.Л. Франк «секуляризирует» понятие соборности, делая его преимущественно социальным, более того, утверждает об укоренности соборности в самой абсолютной реальности; В.В. Зеньковский, напротив, склонен применять это понятие только в контексте церковной жизни. И, наконец, в-третьих, С.Л. Франк наделяет историческую церковь, прежде всего, функцией охранения традиций, а ее таинства понимает как эффективное средство получения благодатной помощи от Бога, особо выделяя при этом роль «проро-

ков», основывающуюся на их «личных откровениях»; В.В. Зеньковский же не мыслит пути к спасению человечества вне эмпирической, земной Церкви, нерасторжимо связанной в единство с Церковью Небесной.

При сопоставлении эсхатологических воззрений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского высказывается мысль, в соответствии с которой первый философ мыслит конечную цель бытия как сверхвременно сущую, энтелехийно осуществляющуюся в эмпирическом мире в длительном и трагическом творческом процессе, в котором соучаствуют Бог и человек, причем перипетии этого процесса мы не знаем, однако можем быть уверенными в одном – в окончательной победе добра над злом; второй же верит в наступление «конца истории» только после парусии, второго пришествия Христа, после непосредственного вмешательства Бога в ход земных событий, в результате которого будет устранена «трагическая дисгармония», внесенная в мир первородным грехом.

Таким образом, несмотря на очевидные сходства, обусловленные общим христианским мировоззрением философов, в их антропологических и историко-философских построениях выявляются существенные расхождения, вызванные различием свойственных им онтогносеологических взглядов. В этом ярко проявляется важный принцип построения всякой философской системы, согласно которому все ее части должны быть взаимообусловлены, вместе составляя органическое целое. Компаративный анализ философских систем С.Л. Франка и В.В. Зеньковского показывает, что они представляют собой такие целостности, причем первичное онтологическое расхождение в решении проблемы начала мира (эманация/творение) приводит к разногласиям мыслителей и в гносеологическом, и в этическом аспектах.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В проведенном исследовании в качестве предмета для компаративного анализа определены онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского. Этот выбор обуславливался, прежде всего, тем, что первым мыслителем была разработана, по оценке второго, наилучшая систематическая концептуализация наиболее характерной для русской метафизики «интуиции всеединства», однако при этом в его философских построениях произошло существенное переосмысление традиционных представлений. Для реализации целей диссертации представлялось необходимым не только обращение к критике В.В. Зеньковским интеллектуальных построений С.Л. Франка, но и анализ его собственной философской системы.

Существенной причиной проявления разногласий С.Л. Франка с В.В. Зеньковским стало то, что мировоззрение первого было не столько конфессиональным, сколько универсально-христианским, следуя традиции всеединства Вл. Соловьева. Сам Франк называл себя «надконфессиональным христианином»; своему сыну Виктору, перешедшему в начале 40-х гг. XX в. в католичество, философ писал: «После бурного увлечения церковной верой я теперь... нахожу... духовную почву только в сознании, что я “христианин”, член вселенской христовой церкви, а... никакого отдельного исповедания». Православие не выделялось им особенно из других христианских вероисповеданий, хотя философ и признавал, что в нем есть «кое-что очень ценное» для него, непонятное европейцам и очень ему близкое и дорогое, однако при этом констатировал: «...я могу только сказать, что я *и* православный, *и* католик, *и* протестант, и никто из всего этого в отдельности и замкнутости»<sup>410</sup>. В.В. Зеньковский же во все периоды своей творческой деятельно-

---

<sup>410</sup> Цит. по: Кантор В.К. Жизнь и судьба С.Л. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 13.

сти конфессионально себя позиционировал, а в грозный 1942 год принял священнический сан.

Согласимся, что настоящая философия, конечно, невозможна без самостоятельного мышления и мировоззренческой свободы, вследствие чего сравнение онтогносеологии С.Л. Франка и В.В. Зеньковского становится необходимым: они оба претендовали на философскую систематизацию религиозного мировоззрения. Поэтому замечания В.В. Зеньковского, сделанные им в отношении философских построений С.Л. Франка, а также предложенные им варианты решения проблем, представляют большую ценность для реконструкции подлинных взглядов обоих мыслителей. Как говорится, все познается в сравнении.

В завершающий период своего творчества С.Л. Франк пришел к убеждению, в соответствии с которым нельзя непротиворечиво совместить религиозную философию и традиционное богословие: «...на старости, – с некоторой иронией писал он, – я все больше становлюсь еретиком и, при всем почтении к религиозной традиции, думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание... философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело *абсолютно невозможное*»<sup>411</sup>. У С.Л. Франка мы видим проявление сугубо секулярного подхода, философия как систематическое знание представляется ему независимой от религии, и это входит в резкий контраст со стремлением мыслителя строить именно христианскую философию (явление, в целом характерное для почти всей протестантской теологии и основывающейся на ней философии). Что же касается В.В. Зеньковского, то он никогда не терял веры в возможность и даже необходимость построения такой философии, которая бы развивала традиционную догматику не в смысле удаления из нее «ненужного» или прибавления к ней чего-то нового, а в смысле лучшего раскрытия для человеческого сознания тех представлений, которые изначально были заложены в догматах.

---

<sup>411</sup> Франк С.Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 88.



С.Л. Франк (как и В.В. Зеньковский) пережил нелегкие испытания, выпавшие на долю его современников в беспокойный период тотальных перемен во всех сферах жизни, завещав потомкам свой оптимизм, непоколебимую уверенность в том, что свет во тьме никогда не погаснет, и зло когда-нибудь будет окончательно побеждено. Но при ознакомлении с его блестяще исполненной философской системой нельзя не признать того, что мысль С. Л. Франка, с одной стороны, с исключительной выразительностью и точностью отображает многоаспектные проявления личного религиозного опыта, с другой же – по многим вопросам вступает в явную полемику с религиозной догматикой, суммирующей этот опыт во многих поколениях, полемику, подкрепленную его убеждением в абсолютной невозможности построения философии «в рамках катехизиса». Мыслитель в полном соответствии с собственным методологическим принципом «антимистического монодуализма» «витаает» над непримиримыми противоположностями жизни, не желая признавать возможности их синтеза, упраздняющего из философского дискурса и любовь, и ненависть, вечно сопутствующие человеку и определяющие направленность и перипетии исторического процесса.

Несмотря на все расхождения философии С. Л. Франка с В.В. Зеньковским, исследователи отмечают, что его философствование было «*православным* в своей основе и сущности»<sup>412</sup>. Тем более представляется важным исследование тех мировоззренческих оснований, которые мешали С. Л. Франку всецело принять традиционные догматы. Одним из таких оснований, на наш взгляд, являлась не оставляющая места для Бога как Личности пантеистическая картина мира, приверженность которой философ многократно отрицал, прибегая при этом к понятию «панентеизма», но, тем не менее, снова и снова возвращался к ней. Осмелимся утверждать, что это было настоящей трагедией для философского творчества С. Л. Франка, но это – и трагедия свободной философской мысли, не желающей смиряться с соборно достигнутыми истинами в случае их недопонимания. Тем не менее, С.Л. Франк называет свое позднее произведение «С нами Бог». Но опти-

---

<sup>412</sup> Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и Православие // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 109.

мизм В.В. Зеньковского, так же как и оптимизм С.Л. Франка – не безграничный. Обоих философов можно характеризовать как христианских реалистов, не только ясно видевших цель, но и объективно оценивавших возникающие на пути к ней трудности.

Проведенный в исследовании компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, а также как следствие вытекавших из них антропологических и историософских построений мыслителей показал, что их «онтологии познания» объединял теоцентризм и персонализм, что при построении своих систем философии они оба руководствовались свойственным русской метафизике гносеологическим идеалом «цельного знания», реализуемым лишь «соборно». Вместе с тем, в системах философов были выявлены существенные различия, обуславливавшиеся прежде всего тем, что они по-разному концептуализировали основополагающие христианские идеи креационизма и теодицеи. При этом С.Л. Франк, чаще всего использовавший понятие трансцендентности в его «слабом» значении хотя бы в принципе достижимой «запредельности», отходит от традиционных догматических представлений, понимая творение как растянутый в историческом времени драматический творческий процесс становления мироздания, происходящий при соучастии в нем Бога и человека. В отличие от него, В.В. Зеньковский предпочитает «сильное» значение трансцендентности, раскрывая понятие тварного как инобытного Богу по сущности, - в этом философ является подлинным последователем авторитетного для него свт. Григория Паламы, огромное значение учения которого «в том и заключается, что *метафизика мира* со всей глубиной и труднодостижимой полнотой бытия в мире (включая действия энергии Бога) *отлична от метафизики Абсолюта*»<sup>413</sup>. Смещение этих двух метафизик есть не что иное, как пантеизм или, в трактовке С.Л. Франка – панентеизм, пытающийся рационально объяснить мир, исходя только из него самого и ищущий «начальную точку», Абсолют в творении, точнее, выводящий весь мир из Абсолюта.

---

<sup>413</sup> Там же. С. 285.

Такая логика неизбежно приводит к проблемности в построении теодицеи, ведь если исходить из нее, то первопричиной зла становится сам Абсолют как первоисточник творения, не отделенный от него по сущности. Поэтому для решения проблемы С.Л. Франк пытается перенести ответственность за мировое зло с Бога, понимаемого как высшая инстанция абсолютной реальности, на формируемый Им в процессе творческой деятельности, в которой соучаствует и человек, материал; однако вне Бога, одновременно и трансцендентного, и имманентного миру, взять этот материал неоткуда, поэтому философ вынужден говорить о том, что он полагает его из себя в качестве стихийной чистой потенциальности, способной актуализироваться и как добро, и как зло. Таким образом, конечная «ответственность» за зло лежит у С.Л. Франка на Абсолюте, хотя Он и постоянно борется с ним в драматическом творческом процессе, рассматриваемом по прямой аналогии с человеческим творчеством, причем можно быть убежденным только в одном его результате – в конечной победе добра над злом, но когда и где она произойдет, остается загадкой.

Проблемность теодицеи С.Л. Франка, как это отмечал и В.В. Зеньковский, была детерминирована его недооценкой христианской идеи креационизма, кардинально отделяющей тварное от нетварного и утверждающей сущностную трансцендентность Бога для мира. Отсюда прямо вытекало и отрицание С.Л. Франком догмата о первородном грехе, исказившем природу человека и сделавшем возможным зло. Грех у него – только болезнь человеческого сознания, ему нет места даже в эмпирической действительности, тем более в абсолютной реальности. Природа не может быть испорчена грехом через человека, если Бог есть «все во всем», поэтому и грех обуславливается недостаточным погружением личности в глубины абсолютной реальности (недостатком ее душевной жизни), с которой он всегда и непосредственно связан, его свободным выбором недолжного поведения. Соответственно, выход из греховного состояния сознания видится философу в его приобщении к трансцендентному, в постижении абсолютной реальности, основанном на «личных откровениях».

В.В. Зеньковский же держится за традиционно-христианское убеждение в том, что зло, являясь вполне объективным явлением, рождается в своих носителях, субъектах, решающих мыслить и действовать самостоятельно, не согласуясь с волей Бога. В отличие от С.Л. Франка, он отводит эkkлeсиологии центральное место в своей онтогносеологической концепции; Церковь у него является мистическим организмом, через который только человек может и приобщаться Богу по благодати, и познавать мир «в свете Христовом», и деятельно соучаствовать реализации Промысла. Историческую Церковь В.В. Зеньковский не отделяет от «небесной», таинственной, рассматривает первую как непосредственную «проекцию» второй на земную жизнь; у С.Л. Франка же мы видим явное принижение значимости эмпирической церкви и «церковного разума» в социально-историческом процессе, земная Церковь для него, прежде всего, охранительница традиции и институт, способствующий получению благодати как помощи свыше, при этом важнейшая, направляющая роль в социально-историческом процессе отводится им «пророческой» деятельности мирян. Соответственно, понятие соборности философом секуляризируется, отрывается от церковной жизни и переносится в социальную сферу, более того, оно им онтологизируется, становясь атрибутом абсолютной реальности.

В процессе исследования были выявлены значительные расхождения и в эсхатологических позициях С.Л. Франка и В.В. Зеньковского. Конечная цель истории виделась обоим философам, как победа добра над злом и преображение мира, однако последнее уже мыслилось первым как излечение «греховной болезни» человеческого сознания, вторым – как полное очищение человечества и, соответственно, мира от греха, являющегося причиной всякого зла, очищение, невозможное без непосредственного участия Бога. Специфика воззрений С.Л. Франка на эволюцию как процесс, постепенно приближающий историю к ее завершению, заключалась в том, что он утверждал, что цель изначально находится в начале исторического процесса, энтелехийно определяя его дальнейшее разворачивание во времени. Такой взгляд, в общем, приемлем для христианской позиции, но только с уточнением: все, что относится в нем к целеполагающей тенденции земной ис-

тории следует понимать как Промысел, «мысли Бога» об инобытном мире, у С.Л. Франка же этот момент не артикулирован, речь у него идет скорее не о корреляции Священной Истории и истории эмпирической, а об «энтелехийной процессуальности» самого исторического процесса, обуславливающейся заложенными в нем потенциями. Более того, он негативно относится к догмату о Страшном Суде, отвергая тем самым и прямое участие Бога в эсхатологической кульминации, а некоторые фрагменты созданных им текстов прямо утверждают альтернативность парусии, возможность ее осуществления не на земле, а в другом месте Вселенной в случае «неудачи» Божественного творческого плана, вызванной «злом», т.е. стихийным противодействием формируемого Им материала, приводящим в данном случае к уже неизлечимой «болезни» человеческого сознания.

Таким образом, компаративный анализ онтогносеологических концепций С.Л. Франка и В.В. Зеньковского выявил основные «точки напряженности», возникающие в них при попытке разрешения смысложизненной философской проблематики. Представляется перспективным дальнейшее проведение исследований, связанных с расширением сферы сравнительного анализа, с включением в нее онтогносеологических концепций, созданных другими русскими метафизиками, как развивавшими «интуицию всеединства», так и являвшихся сторонниками традиционно-теистического подхода к осмыслению действительности. В качестве предмета анализа целесообразно выбрать, с одной стороны, философские концептуализации С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.П. Карсавина, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Н.А. Бердяева (по оценке В.В. Зеньковского – известных продолжателей «метафизики всеединства» В.С. Соловьева), с другой – концепции В.И. Несмелова, Г.В. Флоровского, С.С. Хоружего как в наибольшей степени раскрывающие особенности христианского трансцендентизма. Результаты расширенного компаративного анализа будут способствовать дальнейшему приращению историко-философского знания в области изучения отечественной метафизической мысли.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
2. Аверинцев, С.С. Связь времен. Собрание сочинений / С.С. Аверинцев. – К.: Дух и литера, 2005. – 448 с.
3. Аляев, Г.Е. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) / Г.Е. Аляев // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 17-36.
4. Аляев, Г.Е. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие / Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. – С. 82-112.
5. Аляев, Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи / Г.Е. Аляев. – М.: Модест Колеров, 2020. – 736 с.
6. Аляев, Г.Е. Семен Франк / Г.Е. Аляев. – СПб.: Наука, 2017. – 255 с.
7. Анохина, Ю.Ю. Философская лирика Е.А. Боратынского в восприятии В.В. Зеньковского и С.Л. Франка / Ю.Ю. Анохина // Соловьевские исследования. 2022. № 4 (76). – С. 118-132.
8. Антонов, К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX – XX веков: В 2-х ч. / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 608 с.; 368 с.
9. Антонов, К.М. Феномен религиозного обращения в творчестве С.Л. Франка / К.М. Антонов // Религиоведение. 2002. № 4. – С. 39-51.
10. Антонов, К.М. Философия религии раннего С.Л. Франка / К.М. Антонов // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 5. – С. 63-76.
11. Аристотель, С. Метафизика / Пер. с греческого А.В. Кубицкого. – М.: Эксмо, 2006. – 608 с.

12. Бабина, В.Н. Гносеологическая концепция В.В. Зеньковского в контексте «метафизики сердца» / В.Н. Бабина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. № 1 (29). – С. 51-56.
13. Балановский, В.В. Гносеология Владимира Соловьева как проявление особого типа рациональности / В.В. Балановский // Соловьевские исследования. 2011. № 2 (30). – С. 117-134.
14. Батурина, И.В. Концепция творчества в русской религиозной философии XIX – начала XX вв. : автореф. дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / Ирина Владимировна Батурина. – М.: Московский государственный областной университет, 2017. – 40 с.
15. Батурина, И.В. Философия творчества В.В. Зеньковского / И.В. Батурина // Научное мнение. 2016. № 4-5. – С. 66-70.
16. Бахметьев, А.Э. Онтогносеологические границы интуиции в структуре познания : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Артур Эдуардович Бахметьев. – Самара: Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, 2021. – 31 с.
17. Белов, В.Н. Русская религиозная философия как искусство жизни / В.Н. Белов // Вече. 2015. № 27-1. – С. 152-160.
18. Бердяев, Н.А. Русская идея. Сборник трудов. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – 832 с.
19. Биbihин, В.В. История современной философии (единство философской мысли) / В.В. Биbihин. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2014. – 398 с.
20. Библия. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское библейское общество, 2008. – 1346 с.
21. Блиhнецова, Ю.С. Идея православной культуры как концептуальная основа воспитания в педагогике В.В. Зеньковского / Ю.С. Блиhнецова // Вестник Тверского государственного университета. Серия: педагогика и психология. 2021. № 4 (57). – С. 167-174.
22. Бондарева, Я.В. Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религи-

озной философии) / Я.В. Бондарева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 2. – С. 78-85.

23. Буббайер, Филипп. Сравнительный анализ воззрений Семена Франка и Фрэнка Бухмана / Ф. Буббайер // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 229-247.

24. Буббайер, Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877– 1950 / Ф. Буббайер / Пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. – М.: РОССПЭН, 2001. – 327 с.

25. Бужор, Е.С. «Преодоление платонизма» как попытка создания православной софиологии в творчестве В.В. Зеньковского / Е.С. Бужор, В.И. Бужор // Манускрипт. 2021. Т. 14. № 9. – С. 1843-1850.

26. Воронцова, И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века: Монография / И.В. Воронцова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 424 с.

27. Вышегородцева, О.В. Пантеизм / О.В. Вышегородцева // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / ИФ РАН, предс. Научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 3. – М.: Мысль, 2010. – С. 191-192.

28. Гаврилов, И.Б. «Религия в основе своей есть опыт»: к характеристике духовного пути С.Л. Франка / И.Б. Гаврилов, иеромонах Филарет (Гавщук) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). – С. 155-165.

29. Гайденко, П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века: Монография / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.

30. Глазков, А.П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка / А.П. Глазков // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 248-257.

31. Горелов, А.А. «Цельное знание» и целостная истина (на пути к научно-религиозной философии) / А.А. Горелов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2010. № 1 (29). – С. 43-57.



32. Гребешев, И.В. Становление личности в христианской антропологии В.В. Зеньковского / И.В. Гребешев // Пространство и время. 2015. № 1-2 (19-20). – С. 176-182.
33. Грицай, Л.А. Проблема смыслообразующих начал семейного воспитания в философском наследии В.В. Зеньковского / Л.А. Грицай // Философия и общество. 2012. № 3 (67). – С. 94-103.
34. Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.
35. Декарт, Р. Сомневайся во всем: сборник трудов с комментариями Н. Карпицкого / Р. Декарт. – М.: АСТ, 2019. – 320 с.
36. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 464 с.
37. Добротолубие. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2012. – 1304 с.
38. Дорохина, Д.М. Политический аспект онтологии С.Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Дарья Михайловна Дорохина. – Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2020. – 27 с.
39. Душина, Т.В. За пределами социального опыта: философские очерки / Т.В. Душина, А.А. Лагунов. – Ставрополь: СевКавГТУ, 2012. – 308 с.
40. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта / И.И. Евлампиев. – СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – 920 с.
41. Евлампиев, И.И. С.Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии / И.И. Евлампиев // Мысль. 2014. Вып. 16. – С. 33-46.
42. Ермичев, А.А. С.Л. Франк – философ русского мировоззрения / А.А. Ермичев // Франк С.Л. Русское мировоззрение: сборник трудов. – СПб.: Наука, 1996. – С. 5-36.
43. Ермишин, О.Т. Научное наследие В.В. Зеньковского (заметки о чтениях в Обществе историков русской философии) / О.Т. Ермишин // Вопросы философии. 2006. № 2. – С. 170-174.

44. Ермишин, О.Т. Философская эволюция В.В. Зеньковского: от проблемы психической причинности к системе христианской философии / О.Т. Ермишин // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. 2010. № 1. – С. 177-183.
45. Зеньковский, В.В., прот. Апологетика / В.В. Зеньковский. – М.: Грааль, 2001. – 248 с.
46. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2-х томах / В.В. Зеньковский. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – 544 с.; 544 с.
47. Зеньковский, В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Канон+, 1997. – 560 с.
48. Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа / В.В. Зеньковский. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
49. Зеньковский, В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. / В.В. Зеньковский. – М.: Русский путь, 2008. – 448 с.; 528 с.
50. Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. – М.: ББИ, 2009. – 267 с.
51. Ильин, В.Н. История русской философской мысли в понимании о. прот., проф. Василия Зеньковского / В.Н. Ильин // Русская философия. 2022. № 2 (4). – С. 90-94.
52. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: АСТ, 2004. – 586 с.
53. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – 672 с.
54. Кантор, В.К. Жизнь и судьба С.Л. Франка / В.К. Кантор // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 1-14.
55. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – М.: АСТ, 2007. – 510 с.
56. Карташев, А.В. Церковь. История. Россия: статьи и выступления / А.В. Карташев. – М.: Пробел, 1996. – 304 с.

57. Киреевский, И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский. – М.: Современник, 1984. – 383 с.
58. Киселева, Е.С. Европейские истоки философии С.Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Елена Сергеевна Киселева. – Москва: Российский университет дружбы народов, 2013. – 26 с.
59. Колесников, С.А. Значение христианского образа в педагогической теологии В. Зеньковского / С.А. Колесников // Труды Белгородской православной духовной семинарии. 2014. № 2. – С. 43-50.
60. Кузанский, Николай. О видении Бога / Н. Кузанский. URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/205/283/page03.htm> (дата обращения 01.08.2023).
61. Кузанский, Николай. Сочинения в 2-х тт. / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1979, 1980. – 488 с.; 471 с.
62. Кузнецова, С.В. Русская метафизика всеединства XIX – XX вв. в контексте европейской неоплатонической философской традиции: Монография / С.В. Кузнецова. – М.: МПГУ, 2018. – 206 с.
63. Куляскина, И.Ю. С.Л. Франк. Между Богом философов и Живым Богом: Монография / И.Ю. Куляскина. – Благовещенск: АГУ, 2019. – 128 с.
64. Лагунов, А.А. Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах / А.А. Лагунов // Христианское чтение. 2018. № 3. – С. 224-235.
65. Лазарев, В.В. О развязке истории в историософии В.В. Зеньковского / В.В. Лазарев // Философия и культура. 2008. № 7. – С. 13-32.
66. Лазарев, В.В. Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX – начала XX века. – М.: ИФ РАН, 2006. – 221 с.
67. Леонтьев, К.Н. Храм и Церковь: сборник трудов / К.Н. Леонтьев. – М.: АСТ, 2003. – 636 с.
68. Летцев, В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского / В.М. Летцев // Вопросы философии. 2003. № 12. – С. 140-146.

69. Лопатин, Л.М. Статьи по этике / Л.М. Лопатин. – СПб.: Наука, 2004. – 360 с.
70. Лопатин, Л.М. Философские характеристики и речи / Л.М. Лопатин. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 496 с.
71. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 617 с.
72. Лосев, А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 78-101.
73. Лошаков, Р.А. Между эго и миром: Владимир Соловьев – Декарт – Гуссерль / Р.А. Лошаков // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1. – С. 42-60.
74. Лукьянов, В.Г. Русская религиозная аксиология: Монография / В.Г. Лукьянов. – СПб.: Алетейя, 2015. – 220 с.
75. Максимов, М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент: Монография / М.В. Максимов. – М.: Прометей, 1998. – 242 с.
76. Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М.: ИГ «Прогресс»; «Культура», 1993. – 352 с.
77. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – М.: Аграф, 1999. – 320 с.
78. Мареева, Е.В. Семен Франк как зеркало русской религиозной философии / Е.В. Мареева // Вопросы философии. 2005. № 6. – С. 117-130.
79. Маслин, М.А. В.В. Зеньковский как историк русской философии и культуры / М.А. Маслин, В.Н. Жуков // Философия и общество. 1997. № 4. – С. 76-92.
80. Маслин, М.А. Зарубежная историография русской философии / М.А. Маслин // OMNIA CONJUNGO: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 82-91.
81. Маслин, М.А. Культурно-исторический концепт В.В. Зеньковского / М.А. Маслин // Человек. 2004. № 5. – С. 106-109.

82. Маслин, М.А. Стереотипы в истории русской философии / М.А. Маслин // Исследования по русской философии и культуре: сб. науч. тр. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 3-15.

83. Мацан, К.М. Софийный персонализм в работах В.В. Зеньковского / К.М. Мацан // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. № 1. Т. 23. – С. 181-187.

84. Мацан, К.М. Философская апологетика в трудах С.Л. Франка, В.В. Зеньковского, В.Н. Ильина : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 5.7.2 / Константин Михайлович Мацан. – Москва: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2023. – 30 с.

85. Мацан, К.М. Церковь как «субъект познания» в философско-апологетической мысли В.В. Зеньковского / К.М. Мацан // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 98. – С. 71-94.

86. Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / прот. И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 336 с.

87. Метлов, В.И. Онтогносеология как явление современной философии / В.И. Метлов // Мировоззренческая парадигма в философии: основоположения онтогносеологии: коллективная монография. – Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета, 2018. – С. 47-57.

88. Микешина, Л.А. С.Л. Франк: проблемы методологии обществознания / Л.А. Микешина // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 22. № 4. – С. 142-160.

89. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.

90. Мотрошилова, Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов) / Н.В. Мотрошилова. – М.: Республика, Культурная революция, 2007. – 477 с.

91. Муравьев, А.Н. О реальном основании, идейных предпосылках и значении онтогносеологии М.А. Лифшица / А.Н. Муравьев // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 2. – С. 22-33.
92. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года / В.И. Несмелов. – Казань: Вернисаж, 1992. – 110 с.
93. Несмелов, В.И. Наука о человеке / В.И. Несмелов // репринтное издание в 2-х тт. – СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 396 с.; 440 с.
94. Нижников, С.А. Генезис и развитие метафизической мысли в России: Монография / С.А. Нижников, И.В. Гребешев. – М.: Руниверс, 2016. – 504 с.
95. Нижников, С.А. Онтология веры: С. Франк и М. Хайдеггер / С.А. Нижников // Философское образование. 2016. № 2 (34). – С. 22-27.
96. Нижников, С.А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада: Монография / С.А. Нижников. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 255 с.
97. Никольский, А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев / А.А. Никольский. – М.: Наука, 2000. – 420 с.
98. Никулин, С.В. Система С.Л. Франка как синтез европейской и русской философии культуры / С.В. Никулин // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 221-228.
99. Никулин, С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Станислав Владимирович Никулин. – Москва: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2007. – 127 с.
100. Оболевич, Т. С.Л. Франк: еврей, принявший христианство / Т. Оболевич, Г.Е. Аляев // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). – С. 115-123.
101. Оболевич, Тереза. Семен Франк. Штрихи к портрету философа / Т. Оболевич. – М.: Изд-во ББИ, 2017. – 202 с.

102. Основы правильной духовной жизни (святитель Игнатий (Брянчанинов)). URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij\\_Brjanchaninov/prakticheskaja-ehntsiklopedija/15\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/prakticheskaja-ehntsiklopedija/15_4) (дата обращения 28.06.2023).

103. Павлюченков, Н.Н. Богословское осмысление метафизики всеединства в наследии священника Павла Флоренского : дисс. ... д-ра теологии: 5.11.1 / Николай Николаевич Павлюченков. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2023. – 448 с.

104. Павлюченков, Н.Н. Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) / Н.Н. Павлюченков // Соловьевские исследования. 2016. № 2 (50). – С. 135-150.

105. Пендиков, Н.В. «Цельное знание» как гносеологический феномен: Монография / Н.В. Пендиков. – Омск: ИВМ ОмГАУ, 2004. – 235 с.

106. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934 – 1950) / Отв. ред. К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. – 960 с.

107. Петрова, Е.В. Проблема человека в философско-педагогической антропологии В.В. Зеньковского: социально-философский анализ : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Елена Владимировна Петрова. – Архангельск: Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2006. – 22 с.

108. Половинкин, С.М. Русская религиозная философия: Монография / С.М. Половинкин. – СПб.: РХГА, 2010. – 409 с.

109. Порус, В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры / В.Н. Порус // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 123-140.

110. Порус, В.Н. У края культуры (философские очерки) / В.Н. Порус. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – 464 с.

111. Православный молитвослов и Псалтирь. – М.: Издание Московской Патриархии, 1988. – 256 с.

112. Рахова, Е.Э. В.В. Зеньковский об основах христианской гносеологии / Е.Э. Рахова // Интеграция наук. 2018. № 6 (21). – С. 76-79.

113. Рахова, Е.Э. Об истоках идеи цельного знания в философской концепции И.В. Киреевского / Е.Э. Рахова // Ростовский научный вестник. 2022. № 7. – С. 78-81.

114. Резвых, Т.Н. Франк о «загадке трансценденции»: лекционная версия «Предмета знания» / Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков // Философский журнал. 2022. Т. 15. № 2. – С. 154-173.

115. Розанов, В.В. Русская мысль / В.В. Розанов. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 576 с.

116. Романенко А.А. «Динамический эсхатон»: ожидание новой эпохи // Гуманитарный вестник. 2023. № 3 (101). URL: <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/841.html>.

117. Романенко, А.А. Онто-гносеологические основания эсхатологии В.В. Зеньковского / А.А. Романенко // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. Вып. 2. – С. 165-173.

118. Рыбина, Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Лариса Борисовна Рыбина. – Курск: Курский государственный университет, 2016. – 21 с.

119. Семенюк, А.П. Онтогносеология С.Л. Франка / А.П. Семенюк // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 1. – С. 153-165.

120. Семенюк, А.П. Проблема понимания в русской религиозной философии XIX – начала XX веков : дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / Антон Павлович Семенюк. – Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2015. – 287 с.

121. Семушкин, А.В. Избранные сочинения: В 2-х тт. Т. 2 / А.В. Семушкин. – М.: РУДН, 2009. – 629 с.

122. Сербиненко, В.В. Вл. С. Соловьев / В.В. Сербиненко. – М.: НИМП, 2000. – 240 с.



123. Сербиненко, В.В. О религиозно-философских аспектах антропологии и педагогики В.В. Зеньковского / В.В. Сербиненко // Гуманитарный вестник. 2018. № 12 (74). – С. 4.

124. Сербиненко, В.В. Русская метафизика XIX – XX веков / В.В. Сербиненко, И.В. Гребешев. – М.: Руниверс, 2016. – 800 с.

125. Скворцов, Л.В. Информационная культура и цельное знание: Монография / Л.В. Скворцов. – М.: ИНИОН РАН, 2001. – 233 с.

126. Смирнова, Н.Б. Антропологические и аксиологические основы педагогических воззрений В.В. Зеньковского : дисс. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Наталья Борисовна Смирнова. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2011. – 159 с.

127. Соловьев, В.С. Национальный вопрос в России / В.С. Соловьев. – М.: АСТ, 2007. – 505 с.

128. Соловьев, В.С. Сочинения в 2 тт. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1990. – 892 с.; 822 с.

129. Соловьев, В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев. – М.: АСТ, 2004. – 251 с.

130. Степанова, И.Н. Православная антропология В.В. Зеньковского / И.Н. Степанова // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2005. Т. 10. № 4. – С. 67-72.

131. Тихомиров, Л.А. Христианство и политика / Л.А. Тихомиров. – М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Апир», 1999. – 616 с.

132. Тростников, В.Н. Раздумья в пути / В.Н. Тростников. – М.: Русский Дом, 2003. – 304 с.

133. Трубецкой, Е.Н. Избранные произведения / Е.Н. Трубецкой. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 512 с.

134. Трубецкой, Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2-х тт. / Е.Н. Трубецкой. – М.: Медиум, 1995. – 606 с.; 624 с.

135. Успенский, Ф.И. История Византийской империи. Т. 3. Период Македонской династии (867 – 1057) / Ф.И. Успенский. – М.: Астрель, АСТ, 2002. – 800 с.

136. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016) «О свободе совести и религиозных объединениях». URL: [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 24.11.2023 г.).

137. Федотов, Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» / Г.П. Федотов. – М.: Мартис, 1998. – 380 с.

138. Философская система Г.В.Ф. Гегеля: диалектическая логика, тождество бытия и мышления, философия истории. URL: <https://myfilology.ru//174/filosofskaya-sistema-gvfgegelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytiya-i-myshleniya-filosofiya-istorii/> (дата обращения: 17.05.2023).

139. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д: Феникс, 1997. – 464 с.

140. Фихте, И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с.

141. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.

142. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

143. Флоровский, Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / Г.В. Флоровский. – СПб.: РХГА, 2005. – 862 с.

144. Флоровский, Г., прот. Свидетельство Истины. Сборник статей / прот. Г. Флоровский. – СПб.: Духовное наследие, 2017. – 484 с.

145. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

146. Франк, С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896 – 1902. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – 720 с.

147. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992 с.
148. Франк, С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции / С.Л. Франк // Начала. 1991. № 3. – С. 56-77.
149. Франк, С.Л. Русское мировоззрение: сборник трудов / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1996. – 740 с.
150. Франк, С.Л. Свет во тьме: сборник трудов / С.Л. Франк. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 832 с.
151. Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк. – М.: АСТ, 2004. – 157 с.
152. Франк, С.Л. С нами Бог: сборник трудов / С.Л. Франк. – М.: АСТ, 2003. – 750 с.
153. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
154. Халленслебен, Барбара. Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877 – 1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» / Б. Халленслебен // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 37-68.
155. Хамидулин, А.М. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Артем Маратович Хамидулин. – Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина, 2021. – 34 с.
156. Хомяков, А.С. Сочинения богословские / А.С. Хомяков. – СПб.: Наука, 1995. – 480 с.
157. Хомяков, А.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Работы по историософии. – М.: Медиум, 1994. – 448 с.
158. Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 с.
159. Хоружий, С.С. Театр ситуаций / С.С. Хоружий. URL: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301#Н](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#Н) (дата обращения: 10.01.2023).

160. Целищев, Ю.В. «Цельное знание о целостном бытии» и современность / Ю.В. Целищев, С.А. Гриб // Соловьевские исследования. 2009. № 3 (23). – С. 63-70.

161. Цыганков, А.С. С.Л. Франк и евразийцы: новые страницы в истории русской философской эмиграции / А.С. Цыганков // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 2. – С. 349-354.

162. Чернусь, В.К. «Онтологизация сознания» в философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Владимир Константинович Чернусь. – Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2020. – 294 с.

163. Чжан Байчунь. О трагедии русской религиозной философии / Чжан Байчунь // Вопросы философии. 2007. № 5. – С. 73-79.

164. Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль : русское православное богословие / Чжан Байчунь. – М.: Шанхай Саньянь, 2000. – 603с. (张百春, 当代东正教神学思想 : 俄罗斯东正教神学.上海三联书店, 2000)

165. Чжан Байчунь. О двух синтезах профессора С.С. Хоружего // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 9–20.

166. Шеллинг, Ф. Философия откровения. В 2-х тт. / Ф. Шеллинг. – СПб.: Наука, 2002. – 699 с.; 480 с.

167. Шестов, Л.И. Апофеоз беспочвенности / Л.И. Шестов. – М.: АСТ, 2004. – 221 с.

168. Шмеман, А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983 / А. Шмеман. – М.: Русский путь, 2011. – 896 с.

169. Щедрина, Т.Г. Семен Франк и Густав Шпет: две стратегии постижения оснований культуры / Т.Г. Щедрина, Б.И. Пружинин // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. – М.: ББИ, 2009. – С. 152-169.

170. Элен, Петер. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма / П. Элен. – М.: Идея-Пресс, 2012. – 304 с.

171. Элиаде, М. Священное и мирское // Избранные сочинения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
172. Muller, L. Das religionphilosophische System Vladimir Solovjevs / L. Muller. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956. – 77 p.
173. Pattison, G. Russian Religious Thought in the West: an Autoethnographical Approach / G. Pattison // Solovyov Studies. 2022. Issue 2(74). – P. 156-161.
174. Sutton, J. The religious philosophy of Vladimir Soloviev / J. Sutton. – New York: St. Martins Press, 1988. – 247 p.
175. Wenzler, L. Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solovev / L. Wenzler. – Freiburg – Munchen: Verlag Karl Alber, 1978. – 464 p.