

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Нижегородский государственный педагогический
университет имени Козьмы Минина»**

На правах рукописи



ХАМИДУЛИН
Артем Маратович

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И С.Л. ФРАНКА:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Специальность

09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

Лев Евгеньевич Шапошников

доктор философских наук, профессор

Нижний Новгород – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ	1
ВВЕДЕНИЕ	2
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА	17
1.1 Аналитика понятия «миф» в философии истории Н.А. Бердяева	18
1.2 Историческое творчество в историософской системе Н.А. Бердяева	40
1.3 Концепция «метаистория» в философии истории Н.А. Бердяева.....	66
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ С.Л. ФРАНКА	86
2.1 Характеристика исторического процесса в философии истории С.Л. Франка.....	90
2.2 Движущие силы истории в философии истории С.Л. Франка.....	124
2.3 Мистический аспект в историософии С.Л. Франка.....	153
ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И С.Л. ФРАНКА: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ПОДХОДОВ	175
3.1 Отношение Н.А. Бердяева и С.Л. Франка к сущности исторического процесса.....	176
3.2 Отношение Н.А. Бердяева и С.Л. Франка к историческим феноменам и философско-историческим концепциям	187
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	195
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	202

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Философия истории традиционно занимает особое место в отечественной философской традиции. Николай Александрович Бердяев (1874-1948) в статье «Предсмертные мысли Фауста» (1922), которая была посвящена анализу трактата Освальда Шпенглера «Закат Европы» (1918), пишет, что «Философия истории всегда была основным интересом русской мысли»¹. Более того, Н.А. Бердяев, отмечая не просто академический интерес к философско-исторической проблематике, но, поистине, ключевую роль философско-исторической рефлексии для русской мысли, в предисловии к своему знаковому тексту «Смысл истории» (1923) пишет: «На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание»². В то же время, Н.А. Бердяев фиксирует изначальную метафизическую оптику отечественной философской мысли при рассмотрении исторической темы: «Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли»³. Семён Людвигович Франк (1877-1950) в своей статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925) также указывает на большое значение философско-исторической тематики для русской философской мысли: «Философия истории и социальная философия (которая также является религиозной этикой и онтологией) – вот главные темы русской философии»⁴. В другом своем тексте «Русское мировоззрение» (1926) С.Л. Франк вновь констатирует почетное место философии истории для отечественной интеллектуальной традиции, говоря, что «...самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа»⁵. При этом, С.Л. Франк в своем отношении к философии истории придерживается метафизического подхода, утверждая в своем трактате

¹ Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 72.

² Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 7.

³ Там же. С. 7.

⁴ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 153.

⁵ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 494.

«Духовные основы общества» (1930), что философия истории предполагает «...не историческое, а сверхисторическое знание...»⁶. Итак, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк констатируют фундаментальное значение философско-исторической тематики для отечественной мысли и её особое место в истории русской философии, как и значительную метафизическую направленность этой традиции. Поэтому рассмотрение философии истории известных отечественных мыслителей Н.А. Бердяева и С.Л. Франка является актуальным для исследования в контексте истории русской философской мысли.

К тому же, современник Н.А. Бердяева Л.И. Шестов справедливо именуется философа «...несомненно первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на Родине, но и в Европе»⁷. При этом, современный исследователь философии истории И.И. Евлампиев подтверждает эту мысль, замечая, что «Николай Бердяев еще при жизни стал наиболее популярным русским философом XX века, широко известным не только в России, но и на Западе»⁸. В свою очередь, современник С.Л. Франка историк русской мысли и философ В.В. Зеньковский не только именуется С.Л. Франка «самым выдающимся русским философом», но и называет его философскую систему «...самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии»⁹. И.И. Евлампиев, по этому поводу, отмечает, что С.Л. Франк «...безусловно, является звездой первой величины на небосводе не только русской, но и мировой философии XX века»¹⁰. Фигуры русских философов Н.А. Бердяева и С.Л. Франка уже при жизни и в современной философии истории признаются знаковыми как для русской, так и для общеевропейской и мировой философских традиций, чем также определяется актуальность изучения философии Н.А. Бердяева и С.Л. Франка для исследования истории отечественной философской мысли.

⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

⁷ Шестов Л.И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1994. С. 411.

⁸ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 297.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158, 177.

¹⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 338.

Следует также отметить, что философская мысль Н.А. Бердяева и С.Л. Франка являются в стилистическом и структурном отношении разнородными феноменами. Современный специалист по истории русской философии А.А. Ермичев утверждает, что «философия Н.А. Бердяева носит отчетливо выраженный оценочный характер...»¹¹, в то время, как биограф С.Л. Франка Ф. Буббайер отмечает склонность мысли философа к синтезу и системности¹². Афористическая, смелая, снискавшая широкую популярность публицистическая мысль Н.А. Бердяева противоположна по своей форме систематической, последовательной, антиномической и академической мысли С.Л. Франка. В содержательном отношении между философскими системами Н.А. Бердяева и С.Л. Франка также может быть зафиксировано различие, которое было очевидно уже для них самих. Так Н.А. Бердяев скептически оценивал тенденцию философской мысли С.Л. Франка к пантеизму и доминированию общества над человеческой личностью¹³, при этом, С.Л. Франк критически относился к метафизике свободы Н.А. Бердяева и его романтическим порывам¹⁴. В тоже время, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк пережили схожую личную духовно-интеллектуальную эволюцию и разделили общую историческую судьбу. Оба мыслителя прошли путь от марксизма к идеализму, который стал не только знаковым явлением для всей истории русской философии первой половины XX века, но и определил для Н.А. Бердяева и С.Л. Франка схожую проблематику, ставшую основой для их историософской рефлексии. Являясь современниками эпохальных событий, происходивших как на территории России, так и в общеевропейском пространстве, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк с философской необходимостью обращали свое внимание на происходящие с ними и вокруг них исторические события. И если И.И. Евлампиев относительно оценки философских систем двух мыслителей вообще пишет, что «...Н.А. Бердяев

¹¹ Ермичев А.А. От издателя // Н.А. Бердяев : pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 6.

¹² См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 8.

¹³ См.: Бердяев Н.А. Два типа мировоззрения // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (IV). С. 313; Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 66.

¹⁴ См.: С.Л. Франк – Н.А. Бердяев у. 28 марта 1926 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 143; Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев : pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 220.

не смог создать достаточно ясной и глубокой системы идей, многие из его построений не выдерживают строгой философской критики. Из современников Н.А. Бердяева наиболее близким к нему по своим исходным принципам оказался С.Л. Франк; именно он сумел создать на основе указанных принципов достаточно связную и цельную философскую систему»¹⁵, то в отношении философии истории в творчестве Н.А. Бердяева и С.Л. Франка наблюдается противоположная картина. Дело в том, что в творчестве Н.А. Бердяева философия истории представляет из себя отдельную, концептуализированную тему, в то время, как в творчестве С.Л. Франка тематика философии истории не получила подобного систематизированного и подробного раскрытия. Вместе с тем их философский анализ был направлен не только на оценку конкретных общественно-политических происшествий, но, самое главное, на выявление факторов исторического процесса, конечной цели и вневременного смысла истории, то есть того, что составляет содержание такого направления как философия истории. Другими словами, характер философского творчества Н.А. Бердяева и С.Л. Франка представляется во многом различным, но спектр поднимаемых ими тем оказывается весьма похожим, что и обуславливает высокий интерес для сравнительного исследования их философских воззрений.

Таким образом, через реконструкцию стратегий историософского познания Н.А. Бердяева и С.Л. Франка происходит не только расширение знания об истории развития русской философской мысли конца XIX – начала XX века, но и открывается возможность применения выявленных историософских подходов к осмыслению современной исторической ситуации как в имманентном, так и трансцендентном её измерении. Исходя из этого, сравнительный анализ философии истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка являет собой актуальную тему исследования.

Степень разработанности темы.

¹⁵ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 337.

Среди исследований, посвященных аналитике философского наследия Н.А. Бердяева и С.Л. Франка выявлен ряд научных трудов, затрагивающих изучение комплекса философско-исторических представлений двух мыслителей.

Исследованию взаимосвязи биографии и творчества Н.А. Бердяева посвящены работы О.Д. Волкогоновой, Н.К. Дмитриевой, А.П. Моисеевой¹⁶.

Биографический аспект в интеллектуальной эволюции С.Л. Франка прослеживают Ф. Буббайер, Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых, А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков и К.М. Антонов¹⁷. Автобиографическая информация (дневники, автобиографические заметки, конспекты, письма С.Л. Франка) представлена в нескольких отдельных публикациях: «Непрочитанное...» (2001), «С.Л. Франк. Саратовский текст» (2006)¹⁸.

Всестороннему исследованию философского наследия Н.А. Бердяева посвящены несколько сборников статей¹⁹. Из числа авторов статей в данных сборниках внимание к фундаментальным вопросам из сферы философско-исторической тематики русского мыслителя уделяют как современники Н.А. Бердяева, так и современные нам ученые, такие как А.А. Богданов, Е.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин, А. Раух, Л.В. Стародубцева, Д. Уистлер, Дж. Пэттисон, Д.Е. Муза, В.Ю. Даренский, О.Д. Волкогонова, М.А. Маслин, Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин, Ф.И. Гиренок.

¹⁶ См.: Волкогонова О.Д. Н.А. Бердяев М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с; Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с.

¹⁷ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. 328 с; Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Предисловие к первому тому. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1877-1902 // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 1: 1896–1902. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 21-71; Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 88–107; Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1903-1907 // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 5-56.

¹⁸ Франк С.Л. Неппрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. 592 с; Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. 288 с.

¹⁹ См.: Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 /Сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. СПб: РХГИ, 1994. 573 с; Н.А. Бердяев и единство европейского духа. Под ред. Владимира Поруса Серия «Религиозные мыслители» М. Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 336 с; Николай Александрович Бердяев / под ред. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. 543 с; Соловьёвские исследования. Вып. 1 (41). 2014. 199 с; Верующий вольнодумец. Сборник критических работ о творчестве Н.А. Бердяева. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. 689 с; Тетради по консерватизму: Альманах №2. М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований, 2018. 338 с.

Творческому наследию С.Л. Франка также посвящены несколько сборников статей, в которых анализируются разные аспекты философской мысли С.Л. Франка²⁰. Среди авторов этих сборников, статьи которых затрагивают темы, в той или иной степени, коррелирующие с философией историей С.Л. Франка, следует назвать имена Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых, А.А. Гапоненков (автобиографические материалы и философия истории С.Л. Франка), Е.М. Амелина, М.М. Рогожа, С.Н. Курилова (социальная философия С.Л. Франка), В.К. Кантор, Л. Люкс, А.Л. Доброхотов (политическая философия С.Л. Франка), Л. Налдониова, А.П. Глазков.

Из числа авторов отдельных статей, в той или иной степени, затрагивающих отдельные аспекты философско-исторической проблематики мысли Н.А. Бердяева (исторический процесс, роль человека в истории, восприятие революции, образ Родины, Россия и Европа и др.), отметим следующих исследователей: С.Г. Гутова, Л.Г. Зимовец, Д.О. Квятковский, Н.М. Кецкало, Л.А. Конева, Ян Красицки, Е.Д. Шетулова, К.Н. Ширко, О.Н. Багаева, О.В. Пуляева, Л.А. Мальцев, И.Р. Игнашкин²¹.

²⁰ См.: Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. 193 с; Идею наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. 267 с; Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 589 с; Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 2014. 210 с; «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 248 с; Соловьевские исследования. Вып. 4 (48). Иваново. 2015.

²¹ См.: Гутова С.Г. Вечность, время и судьба человека в философии Николая Бердяева // Дискуссия. 2014. №3 (44). С. 18-22; Зимовец Л.Г. Н.А. Бердяев о смысле истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2010. №4. С. 8-13; Квятковский Д.О. Особенности социальной философии Н. Бердяева // Вестник Омского университета. 2015. № 3. С. 95-98; Кецкало Н.М. Философы «Серебряного века» о роли личности в истории (Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк) // Вестник Мурманского государственного технического университета. №1. Т.11. 2008. С. 70-75; Конева Л.А. Н.А. Бердяев: миф как особое произведение // Вестник Самарского государственного университета. 2011. №1/2 (82). С. 10-16; Красицки Ян. Назначение человека и драма творчества – Н.А. Бердяев // Studia Culturae. 2013. №16. С. 75-88; Налдониова Л. Об идее сверхчеловечества и богочеловечества у С.Л. Франка в контексте историософского процесса // Мысль: журнал петербургского философского общества. Т.16. 2014. С. 90-94; Ширко К.Н. Исторический процесс в интерпретации Н.А. Бердяева: диалектика божественного и человеческого // Вестник Томского государственного университета. 2005. №289. С. 113-120; Пуляева О.В. Вопросы смысла истории в философии Н.А. Бердяева // Философия и общество. 2007. № 2 (46). С. 185-198; Мальцев Л.А. Россия и выход из цивилизационного кризиса: историософия и эстетика Н.А. Бердяева // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2012. №12. С. 89-94; Багаева О.Н. Образ Родины как «бездонная глубь и необъятная высь» и «уединенная провинция мира» в русской философии конца XIX - нач. XX вв. (на материалах трудов Н.А. Бердяева и И.А. Ильина) // ОБРАЗ РОДИНЫ: СОДЕРЖАНИЕ, ФОРМИРОВАНИЕ, АКТУАЛИЗАЦИЯ. Материалы IV Международной научной конференции. 2020. С. 68-71; Игнашкин И.Р. Метафизика истории Николая Н.А. Бердяева // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1(57). С. 20-23; Шетулова Е.Д. Гуманизм как тема русской философии: концептуальное различие этапов исследования // Сборник материалов Второй Всероссийской научно-практической конференции. 2019. С. 132-138; Маркова Т.В., Шетулова Е.Д. Общественный идеал в философии Н.А. Бердяева // Вестник вятского государственного университета. №4 (134). 2019. С. 25-30; Шетулова Е.Д. Русская революция в интерпретации Н.А. Бердяева (от «Духов русской революции»

Среди авторов отдельных статей, посвященных изучению таких частных философско-исторических аспектов творчества С.Л. Франка как эсхатология, история русской мысли, субъект исторического процесса и других, выделяются следующие ученые: Г.Е. Аляев, О.А. Назарова, Т. Оболевич, А.С. Цыганков, В.И. Повилайтис, А.И. Виноградов, Г.О. Вяткина, В.Н. Гущина, А.Н. Гушин, И.В. Демин, М.О. Самуилова, С.Н. Курилов, Н.М. Кецкало, В.С. Парсамов, В.И. Шувалов²².

Следует также отметить диссертационные исследования, посвященные анализу философии истории Н.А. Бердяева. Работы такого рода посвящены, преимущественно, изучению темы России (судьба России, русская идея, русский национальный характер, место России в контексте оппозиции Запад-Восток и т.д.) в философии истории Н.А. Бердяева, к числу авторов этих исследований принадлежат такие ученые как: Б.И. Буйло, О.В. Вольтер, Н.П. Полторацкий, К.Н.

к «Истокам и смыслу русского коммунизма») // Диалог мировоззрений: жизненный путь личности, общества, государства. Материалы XIV международного симпозиума. Под ред. А.В. Дахина. 2018. С. 58-60; Шетулова Е.Д. Антропологический смысл русской революции // Русская революция и современный мир. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием: в 2-х частях. 2017. С. 111-119.

²² См.: Аляев Г.Е. Філософія історії С.Л. Франка // Актуальні питання всесвітньої історії і методика їх викладання: Матеріали доповідей і повідомлень Всеукраїнського науково-практичного семінару (6–7 жовтня 2004 р.). Полтава: АСМІ, 2004. С. 38–56; Аляев Г.Е. «Конец света» или «Свет во тьме»? С. Франк о природе эсхатологической веры // Эсхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана С.Л. Франка, 2012. С. 200–209; Аляев Г.Е. С. Франк как историк русской философии: концепции и эволюция // Соловьевские исследования. Выпуск 3 (39). 2013. С. 78-99; Оболевич Т., Цыганков А.С. Франк о русском марксизме // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 92–104; Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича С.Л. Франка // Вопросы философии. №1. 2009. С. 125-136; Повилайтис В.И. Философия истории и социальная философия С.Л. Франка // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. №4. 2015. С. 97-102; Виноградов А.И. Духовно-нравственные основы учения С.Л. Франка о субъектах истории // Вестник Вятского государственного университета. №1-4. 2011. С. 52-56; Вяткина Г.О. Философское осмысление исторического процесса в творчестве С.Л. Франка // История, политология, социология, философия: теоретические и практические аспекты: сб. ст. по матер. XXVIII междунар. науч.-практ. конф. № 1(20). Новосибирск: СибАК, 2020. С. 44-47; Гущина В.Н., Гушин А.Н. «Учение историзма» С.Л. Франка // Формы и механизмы социально-исторической преемственности: сб. ст. по матер. междунар. науч. конф. Донецк: УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУ ВПО ДОННТУ, 2016. С. 62-67; Демин И.В. Принцип целостности в историософских концепциях С.Л. Франка и О. Шпанна // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 3. С. 179–185; Демин И.В., Самуилова М.О. Трактровка всемирной истории в метафизике всеединства С.Л. Франка // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2016. № 9 (111). С. 34-37; Курилов С.Н. Гносеологические и этико-онтологические основания социальных идей С.Л. Франка // Наука и бизнес: пути развития. №8 (14). 2012. С. 37-42; Кецкало Н.М. Философы «Серебряного века» о роли личности в истории (Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк) // Вестник Мурманского государственного технического университета. №1. Т.11. 2008. С. 70-75; Парсамов В.С. Историко-культурологические идеи С.Л. Франка // ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». №7 (16). 2016. С. 68-88; Шувалов В.И. Типология форм исторического сознания у С.Л. Франка // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 1144–1147.

Ширко, Е.В. Сердюкова, Л.А. Гаман, К.И. Горбач, Лю Цзоюань²³. Также необходимо назвать диссертационное исследование И.В. Гребешева, посвященное анализу философии истории Н.А. Бердяева и Г. Федотова через призму их персонализма²⁴, кандидатскую диссертацию И.В. Погодина, рассматривающего христианский аспект историософии Н.А. Бердяева²⁵, исследовательскую работу зарубежного ученого Д.Б. Ричардсона (D.V. Richardson), обращающего внимание на экзистенциальный и богочеловеческие элементы историософии Н.А. Бердяева²⁶ и научную работу Моргана Старка (Stark Morgan), посвященную сравнительному анализу представлений С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева о времени и истории²⁷.

Историософскую концепцию С.Л. Франка через категории его социальной философии (соборность, общественность, личность и общество) анализирует исследование Т.В. Голубковой²⁸. Научная работа С.В. Никулина рассматривает С.Л. Франка в качестве историка русской философской традиции²⁹.

С одной стороны, вышеуказанные научные работы закладывают фундамент для дальнейшего сравнительного исследования философии истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. С другой стороны, имеющиеся труды нельзя признать в полном объеме достаточными для разбираемой в данном диссертационном исследовании

²³ См.: Буйло Б.И. Судьба России в культурно-исторической концепции Н.А. Бердяева: Дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01, 09.00.03 Ростов-на-Дону, 2003. 336 с; Вольтер О.В. «Русская идея». История и смысл: Концепция Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Краснодар, 2002. 129 с; Полторацкий Н.П. Н.А. Бердяев и Россия: (философия истории России у Н.А. Бердяева). Нью-Йорк: О-во друзей рус. культуры, 1967. 262 с; Ширко К.И. Н.А. Бердяев о природе российской цивилизации: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.09. Томск, 2002. 178 с; Сердюкова Е.В. Тема России: Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский: Философско-культурологический анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2002. 162 с; Гаман Л.А. Историография Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.09. Томск, 1998. 136 с; Горбач К.И. Проблема «Россия – Запад» в философии русского религиозного ренессанса XX века: В.Н. Эрн, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 1996. 152 с; Цзоюань Лю. Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2010. 156 с.

²⁴ См.: Гребешков И.В. Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2005. 136 с.

²⁵ См.: Погодин И.В. Христианская историософия Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2001. 195 с.

²⁶ См.: Richardson D.V. Berdyaev's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. 192 p.

²⁷ См.: Stark Morgan. The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev. London: University College, 2013. 364 p.

²⁸ См.: Голубкова Т.В. Историософия С.Л. Франка: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 1994. 146 с.

²⁹ См.: Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2007. 127 с.

темы по ряду причин. Во-первых, работы, анализирующие философию историю Н.А. Бердяева, главным образом сосредоточены на теме России в его историософии. Во-вторых, рассмотрению философии истории С.Л. Франка не было уделено исчерпывающего внимания. Поскольку философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка представляют из себя многоаспектный комплекс идей, то мы в данном исследовании сосредоточимся на изучении проблематики, которая, на наш взгляд, в философско-исторических концепциях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка исследована недостаточно. И, наконец, в-третьих, до настоящего времени не было представлено отдельного компаративного исследования философско-исторических систем Н.А. Бердяева и С.Л. Франка.

Объектом исследования является философское наследие Н.А. Бердяева и С.Л. Франка.

Предметом исследования является философско-историческая мысль Н.А. Бердяева и С.Л. Франка.

Целью исследования является реконструкция и сравнение философско-исторических взглядов Н.А. Бердяева и С.Л. Франка.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Определить место и проанализировать значение основных категорий философии истории Н.А. Бердяева;
2. Рассмотреть место исторического творчества среди факторов исторического процесса в историософской системе Н.А. Бердяева;
3. Тематизировать и проанализировать философско-историческую систему мысли Н.А. Бердяева с точки зрения концепции «метаистория»;
4. Выявить характерные черты в понимании исторического процесса согласно философско-исторической мысли С.Л. Франка;
5. Проанализировать движущие силы истории и определить субъекты исторического процесса в философии истории С.Л. Франка;
6. Реконструировать мистическую составляющую в историософских представлениях С.Л. Франка;

7. Провести сравнительный анализ философии истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка;

8. Выявить своеобразие в историко-философских построениях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка.

Методология и методы научного исследования.

Методологическая база исследования определяется рамками историко-философского исследования и спецификой изучаемой темы. В диссертации применяется комплексный подход к исследованию заявленной темы. Это подразумевает, что при написании работы одновременно использовался ряд методов научного познания, таких как: метод историко-философской компаративистики с элементами структуралистского подхода, философско-герменевтический метод с элементами феноменологического подхода, метод текстологического исследования, диалектический метод, а также анализ, синтез, индукция, дедукция.

Источниковую базу исследования составляют сочинения Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, представленные в виде философских трактатов, публицистики, воспоминаний и эпистолярного наследия.

Гипотеза исследования состоит в том, что в философско-исторических представлениях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, при формально-структурном различии, присутствует многостороннее единство в магистральных взглядах на проблематику исторического (способы познания исторического, факторы исторического процесса, сущность и характер истории).

Научная новизна исследования.

1. В творчестве Н.А. Бердяева выявлен особый подход к постижению истории, предполагающий глубинную взаимосвязь исторического и антропологического. Установлено, что философия истории Н.А. Бердяева в значительной степени оперирует категориями, относящимися не к эмпирической истории, а концептуальному измерению истории (смысл, ценность, символ, миф), которая связана со сферой духовной жизни человека. Показано, что ключевой категорией, при помощи которой Н.А. Бердяевым осмысливается концептуальное

измерение истории является «миф». Категория «миф» в философии истории Н.А. Бердяева предполагает несколько уровней толкования: на онтологическом уровне миф выступает в качестве «среднего члена» между небесной историей (вечностью) и земной историей (временностью); на гносеологическом уровне миф предстает в качестве пограничного феномена между до-рациональной и рациональной сферой человеческого сознания. Эксплицировано, что в философии истории Н.А. Бердяева миф понимается как познавательный акт, специфическим образом отражающий в сознании факты исторического процесса. Соответственно методологическую позицию Н.А. Бердяева, предполагающую особое внимание к процессу и результату мифологической интерпретации исторических событий следует именовать «мифоисторической».

2. Исследовано понимание исторического творчества в системе Н.А. Бердяева. Оно трактуется философом в ценностно-смысловом ключе, что предполагает восприятия мифа в качестве преобразующей силы истории – фактора исторического процесса (эмпирический аспект), и дает основание говорить о мифократии, как власти мифов в общественно-исторической сфере. Удастся выявить, что категория «миф» вскрывает, с точки зрения Н.А. Бердяева, способы человеческого восприятия исторического (гносеологический аспект). Соответственно, изучена гносеологическая составляющая философии истории Н.А. Бердяева, заключающаяся в установке на изучение не только самого исторического процесса, но и на изучение отображения исторической реальности в человеческом сознании.

3. Концептуализирована интегральная категория «метаистория», через призму которой предлагается рассматривать философско-историческую концепцию Н.А. Бердяева, что позволяет выявить пути конструирования «исторического».

4. Выяснены историко-познавательные подходы к раскрытию исторического в философии истории С.Л. Франка, включающие в себя знание о исторических фактах, знание общественно-исторического контекста, знание о характерных чертах народа. Проанализированы причины отсутствия развернутой

историософской системы в творчестве С.Л. Франка и включенность философско-исторической мысли философа в контекст его социальной философии. Рассмотрена эволюция взглядов С.Л. Франка на существо исторического процесса в контексте таких категорий как «детерминизм-индетерминизм» («консерватизм-прогрессизм»), «постоянство», «изменчивость», «случайность» («спонтанность»). В этой связи, раскрывается антиномистский подход к анализу истории у С.Л. Франка, предполагающий наличие единой истории человечества (унитарное восприятия истории) и наличие индивидуального смысла каждой исторической эпохи.

5. Исследована концептуализация истории как диалектического пространства борьбы идеи-страсти и этических начал со стихийными в качестве фактора исторического процесса в философии истории С.Л. Франка. Выявлено этическое измерение исторического, поскольку причиной движения исторического процесса, согласно С.Л. Франку, является стремление к Благу.

6. Проанализирован экзистенциальный подход к анализу исторического у С.Л. Франка, предполагающий факт осознания разницы между должным и наличествующим в истории условием исторической активности человека, как субъекта истории (рациональный аспект). Рассмотрены представления о влиянии духовно-идеальной реальности на исторические процессы, что выявляет наличие концепта идеократия в философии истории С.Л. Франка (иррациональный аспект). Исследован мистический аспект философии истории С.Л. Франка, концептуализированный в контексте историософии всеединства (Богочеловечества), согласно которому, история воспринимается мыслителем в качестве сакрального со-действия человека и Абсолюта.

7. Проведен компаративный анализ философско-исторических представлений Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Впервые в рамках сравнительного анализа выявлено своеобразие в области философско-исторических представлений мыслителей.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка представляет из себя метафизику истории, в своем высшем проявлении принимающую вид метаистории у Н.А. Бердяева и мистической философии истории у С.Л. Франка, что вписывается в традицию учения о Богочеловечестве.

2. Человек, согласно философско-историческим концепциям Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, является ключевым субъектом исторического процесса. Человек, в качестве фактора истории, соединяет в себе влияние небесной и земной истории (Н.А. Бердяев), и идейно-ценностной, этической, духовной и стихийно-страстной, природной сфер бытия (С.Л. Франк), поэтому смысл истории, оказывается в тесной взаимосвязи со смыслом жизни.

3. Философско-историческая концепция Н.А. Бердяева включает в себя гносеологический подход, понимаемый в качестве метода анализа конструирования человеком феномена исторического.

4. Философско-историческая система мысли С.Л. Франка характеризуется диалектическим (антиномическим, трансрациональным) методом рассуждения.

5. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка демонстрирует единство по целому ряду магистральных историософских вопросов (способы познания исторического, факторы исторического процесса, смысл истории), что обуславливается, во-первых, историческим контекстом разработки философско-исторических систем русскими философами, а, во-вторых, сходной интеллектуальной эволюцией двух мыслителей.

Теоретическая значимость исследования состоит в конкретизации проблемного поля русской философско-исторической традиции эпохи Серебряного века. Материалы исследования могут быть использованы в качестве основы для последующих научных трудов по истории философии.

Практическая значимость исследования заключается в том, что материалы исследования могут быть применимы как для разработки используемых в образовательном процессе учебно-методических пособий (лекций, семинарских занятий, учебных программ) по таким дисциплинам, как «история русской

философии», «философия истории», так и в патриотическом образовательно-воспитательном процессе.

Достоверность результатов исследования обеспечивается обстоятельной проработкой первоисточников, привлечением трудов отечественных и зарубежных ученых по теме диссертационного исследования. **Объективность результатов исследования** достигается применением комплексных методов общенаучного и философского метода исследования. Кроме того, достоверность и объективность результатов исследования подтверждается обсуждением основных результатов исследования на научно-практических конференциях и публикацией в научных рецензируемых журналах.

Апробация результатов научного исследования.

Принципы и основные результаты данного диссертационного исследования были апробированы в рамках международных и всероссийских научно-практических конференциях: XXV Международный научный форум студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов 2018». 9-13 апреля 2018 года. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (г. Москва); Ежегодная научно-практическая конференция «Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты». 16 мая 2019. Нижегородская духовная семинария (г. Нижний Новгород); XXIX Рождественские православно-философские чтения. «Нижегородские религиозные мыслители в контексте эпохи». Всероссийская научно-практическая конференция. 10-11 января 2020 года. Мининский университет (г. Нижний Новгород). В 2019 году в Религиозной организации – духовная образовательная организация высшего образования «Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)» был прочитан спецкурс на тему «Метафизика истории в русской религиозной мысли: Н.А. Бердяев и С.Л. Франк».

Диссертационная работа, ее основные положения и выводы были обсуждены и рекомендованы к защите на заседании кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина.

Диссертантом было опубликовано 9 работ, из них 7 статей по теме диссертации в изданиях, включенных ВАК в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»: 1) Хамидулин А.М. Категория «время» в философии истории Н.А. Бердяева // Известия ТулГУ. № 4. 2019. С. 132-138; 2) Хамидулин А.М. Панисторизм в историософской мысли Н.А. Бердяева // Вестник ВГУ. Серия: Философия. № 1. 2020. С. 100-107; 3) Хамидулин А.М. Философия истории Н.А. Бердяева: экзистенциальный конец истории, или апокалипсис интериоризованный // Logos et Praxis. 2020. Том 19. № 1. С. 35-42; 4) Хамидулин А.М. Нижегородский адрес С.Л. Франка // Христианское чтение. № 5. 2019. С. 262-276; 5) Хамидулин А.М. Движущие силы исторического процесса в философии истории С.Л. Франка // Известия ТулГУ. № 2. 2020. С. 115-121; 6) Хамидулин А.М. Сравнительный анализ философии истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 6. С. 105-108; 7) Хамидулин А.М. Роль символизма в философии истории Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 57. С. 171-179. Также 2 статьи в иных научных изданиях: 8) Хамидулин А.М. Соотношение философии и науки в творчестве Н.А. Бердяева и С.Л. Франка // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. под ред. А.В. Ворохобова. 2019. С. 163-170; 9) Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54-234.

Диссертация включает в себя введение, три исследовательские главы, 8 параграфов, заключение и список литературы. Объем диссертации составляет 224 страницы, библиография включает 279 наименований.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Отечественный специалист в сфере философии истории И.А. Гобозов предлагает выделять два основных течения в современной философии истории: онтологическое и гносеологическое (или критическое)³⁰. Так, для онтологического направления тематическим полем рассматриваемых проблем являются такие вопросы как: выявление сущности и законов истории, изучение хода исторического развития, проблематика исторического времени, анализ возможности историко-социального прогресса, выявление движущих сил истории. Другими словами, то, что непосредственно связано с объективным историческим бытием. В то время, как для гносеологического направления тематическим полем являются теоретико-методологическая проблематика философского познания истории. Это означает ориентацию на вопросы, связанные с выявлением степени возможности объективного описания исторических событий, обоснованности разного рода периодизаций и структуризаций исторического процесса, определением смысла и цели истории, а также вопросы, связанные с проблематикой вовлеченности историка в исторический процесс, возможностью и адекватностью реконструкции исторических событий в историческом тексте, а также анализом того, как люди понимают и представляют себе историю, и как субъективные представления об исторических процессах способны влиять на объективный ход истории. Другими словами, данное направление акцентирует свое внимание на субъективной составляющей истории.

Для иллюстрации такого логического разделения философии истории на два направления уместно привести высказывание зарубежного исследователя Дж.Р. Коллингвуда относительно подобного разделения философии истории: «...философ в той мере, в какой он думает о субъективной стороне истории, является эпистемологом, а в той мере, в какой он думает о ее объективной стороне, — метафизиком»³¹. Ассоциация эпистемологического (гносеологического) направления с субъективной стороной философии истории, а метафизического

³⁰ Гобозов И.А. Введение в философию истории. М.: ТЕИС, 1999. С. 26.

³¹ Коллингвуд Дж.Р. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 7.

(онтологического) с субъективной, при таком подходе, крайне показательна, поскольку предлагает различать: 1) историю саму по себе, как совокупность произошедших в прошлом событий, присущих объективному историческому процессу, и 2) историю как концепцию, познавательную конструкцию, содержащую в себе объяснение и интерпретацию событий, а также само историческое повествование, иными словами, историю как представление познающего субъекта.

Данную классификацию, основанную на разделении онтологического (метафизического), как объективного и гносеологического (эпистемологического), как субъективного направлений в философии истории, разумеется, нельзя абсолютизировать. Очевидно, что, с одной стороны, в фокус философии истории попадают как те, так и другие вопросы, а, с другой стороны, обозначенные в обоих направлениях темы взаимно пересекаются, так, что подобное разделение выглядит, в известной мере, условно. Тем не менее, оно представляется удобным для предстоящего анализа философии истории Николая Александровича Бердяева.

1.1 Аналитика понятия «миф» в философии истории Н.А. Бердяева

В своем известном труде по философии истории («Смысл истории», 1923) Н.А. Бердяев пишет: «Каждый человек по своей внутренней природе есть некий великий мир – микрокосм, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи...»³². Данное утверждение имплицитно предполагает глубинную связь объекта познания с субъектом, истории и человека. Для мыслителя это означает, что, в силу того, что каждый человек является микрокосмом, он может познавать прошедшие исторические события через акт интроспекции. Следовательно, привилегированным доступом к живой истории, при таком подходе, обладает каждый человек. Правомерность такого своеобразного подхода можно обосновать при помощи философской герменевтики. Так, например, французский мыслитель Поль Рикёр, рассуждая об особенностях воззрений философов на историю отмечает, что их своеобразие

³² Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 27.

«...заключается в том, что философ делает возможным совпадение собственного «осознания» с «осознанием» истории»³³. На самом деле, нечто подобное утверждает и британский философ и историк Р.Дж. Коллингвуд, который, рассматривая историю в качестве самопознания духа, считает, что историческое знание формируется у исследователя в ходе мысленного воспроизведения истории: «Я погружаюсь в глубь моего сознания и там живу жизнью, в которой не просто думаю о Нельсоне, но являюсь Нельсоном и, думая о Нельсоне, таким образом, думаю о себе самом»³⁴. В случае же философии истории Н.А. Бердяева это означает, что философ предполагает наличие взаимообусловленности познания себя через познание истории и познания истории через познание себя. Такой подход к познанию исторической реальности, может быть классифицирован в качестве герменевтического, поскольку предполагает установление глубинной диалогической взаимосвязи между человеком и историей, что, соответственно предполагает утверждение онтологической возможности такой процедуры. Историческое познание такого рода, понимаемое в качестве внутреннего переживания исторических событий через самопознание, имеет для философской концепции Н.А. Бердяева важное значение, поскольку подразумевает возможность собственно метафизического, философского познания истории и обнаружение в истории смысла. Все эти возможности, с точки зрения Н.А. Бердяева, утрачиваются при историко-критическом подходе (историцизм), поэтому в своем подходе русский философ стремится философски обосновать и, тем самым, восстановить метафизику истории. Поэтому, кстати, в противовес распространению историко-критического подхода к истории, философ именует свою философско-историческую концепцию историософской³⁵.

³³ Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 48.

³⁴ Коллингвуд Дж.Р. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 387.

³⁵ Необходимо особым образом оговорить специфику понятий «историософия» и «философия истории» вообще и применительно к данному исследованию. Различие между двумя этими понятиями заключается, чаще всего, в том, что под историософией понимают религиозно-метафизическое осмысление истории, в то время как философию историю считают более аналитическим и прагматическим вариантом постижения исторического процесса. Также историософию можно представить в качестве специализированного ответвления такого более общего понятия как «философия истории». Вместе с тем, применительно к нашей теме, как мы и увидим далее, преимущественное использование терминов «философия истории» или «историософия» определяется, прежде всего, историко-полемическим контекстом использования этих понятий Н.А. Бердяевым и С.Л. Франком, а также авторскими предпочтениями мыслителей. Так, например, Н.А. Бердяев, рассматривая историю с религиозно-метафизической

Для понимания логики рассуждения философа следует обратиться к следующей цитате: «Историческое предание есть нечто большее, чем познание исторической жизни, потому что в символическом предании раскрывается внутренняя жизнь, глубина действительности, преемственно связанная с тем, что раскрывает человек путем внутреннего духовного самопознания»³⁶. Все же, отдавая должное фактологической составляющей истории, Н.А. Бердяев, по сути, утверждает, что, несмотря на всю значимость конкретных исторических фактов и методов их выявления, для людей предание о свершившемся факте имеет гораздо большее значение. Именно предание, как, зачастую, мифологизированный рассказ о давно прошедших событиях, хранящийся в коллективной народной памяти, и позволяет каждому человеку при помощи образной и символической формы этого исторического рассказа пережить в себе самом ту самую внутреннюю связь с древней историей. А принимая во внимание мысль Н.А. Бердяева о том, что философия истории «...есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни»³⁷, и утверждение философа о том, что только философия истории, в отличие от психологии и физиологии, рассматривает человека в его целостности (и в этом смысле темой истории является судьба человека³⁸, причем здесь можно вновь провести параллель с утверждением Поля Рикёра о том, что «...*объект* истории – это сам человеческий *субъект*...»³⁹ [здесь и далее курсив автора цитаты, если не указано иное]), можно предположить, что для Н.А. Бердяева философия истории представляет из себя, в значительной степени, исследование теоретических конструктов возникающих у людей по поводу разного рода исторических явлений, при том, что сами эти теоретические конструкты обладают реальностью совершенно особого рода.

точки зрения, предпочитал использовать понятия «историософия», однако С.Л. Франк, также мысливший в подобном же религиозно-метафизическом русле (по крайней мере в свой зрелый период), предпочитает использовать понятие «философия истории». Как мы увидим далее, при разных предпочтениях в терминологии, философы, действительно, разделяют во многом схожие принципы при осмыслении истории. Исходя из этого, в данной работе два этих понятия, а также производные от них, при фиксации тенденций употреблений того или иного понятия философами, сразу будут использоваться в качестве синонимических.

³⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 29.

³⁷ Там же. С. 20.

³⁸ Там же. С. 30.

³⁹ Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 57.

Современные специалисты в области отечественной философии истории Л.Е. Шапошников и С.Н. Пушкин высказывают следующее мнение о философской мысли Н.А. Бердяева: «...В философском наследии Н.А. Бердяева много мифологизмов, антиномий, субъективизма...»⁴⁰. На самом деле, при внимательном изучении наследия Н.А. Бердяева обнаруживается, что ключевым элементом исторического предания как реальности символического плана у Н.А. Бердяева выступает миф (от греч. «μῦθος» со значением «слово», «повествование», «рассказ»), подтверждением чему является следующее сильное высказывание мыслителя: «...история не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф»⁴¹. Налицо противопоставление объективной «эмпирической» реальности и мифологии, однако, в действительности, большее удивление способно вызвать, осуществленное философом, отождествление истории с мифом, ведь согласно расхожему мнению миф в общественном сознании трактуется, как нечто совершенно нереальное, исходя из чего, отождествление мифа с историей справедливо может породить критику в адрес философа в размыивании реальности исторической действительности. Однако, Н.А. Бердяев вкладывает в понятие «миф» особый смысл, без уяснения которого невозможно полноценное постижение его философии истории. Русский мыслитель предполагает, что введение в область философии истории понятия «миф» позволит решить самые существенные ее вопросы. «Пора перестать отождествлять миф с выдумкой, с иллюзией первобытного ума, с чем-то по существу противоположным реальности ... за мифом скрыты величайшие реальности, первофеномены духовной жизни»⁴² - утверждает философ в трактате «Философия свободного духа» (1927). Исходя из чего, можно предположить, что в своем стремлении указать на то, что миф фундирован некой глубинной реальностью, Н.А. Бердяев желает еще и реабилитировать человеческое познание в качестве преобразующей историю силы. Для этого ему необходимо не просто указать на возможность внутреннего

⁴⁰ Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 212.

⁴¹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 26.

⁴² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 60.

переживания истории, но представить познающего и познаваемого в качестве равноправных «элементов» исторического процесса, т.е. снять непримиримое напряжение «субъект-объект» в историческом познании, как противопоставление эмпирической объективной реальности и субъективной реальности человеческого духа, тем самым и представив концептосферу в качестве существенного источника исторического движения. Достижение этой цели, а также открытие доступа в сокровенную сущность истории Н.А. Бердяеву представляется возможным при помощи раскрытия сущности и значения мифологии применительно к проблематике исторического.

«Мифология есть первоначальный источник истории человека»⁴³ - считает Н.А. Бердяев. Эта мысль, при первом взгляде, может показаться достаточно тривиальной, если понимать ее в том смысле, что мифологическое описание действительности было первичным для человечества, а в дальнейшем из всеобщего Мифа выделяется Логос и оформляются рационалистические формы знания, в том числе, такие, как философия и история. Но, на самом деле, мысль Н.А. Бердяева более радикальна. Философ утверждает, что история вообще «...не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф»⁴⁴. Примечательно, что исследователь мифологии Дж.Ф. Бирлайн в своей книге «Параллельная мифология» приводит данную цитату в качестве эпиграфа для раздела «История и миф»⁴⁵ (причем в гораздо более просторном виде) наряду с цитатами Клод Леви-Стросса и Мирча Элиаде (заметим, что цитата Н.А. Бердяева в эпиграфе из трех цитат стоит первой). Что, между прочим, помимо примечательного факта влияния мысли Н.А. Бердяева на позднейших исследователей, отражает и восприятие зарубежными учеными места русского философа среди выдающихся исследователей мифологической составляющей человеческого сознания. В приведенной мысли Н.А. Бердяева можно обнаружить стремление сопоставить и даже связать категории «история» (как сущего или фактически наличествующего)

⁴³ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 83.

⁴⁴ Там же. С. 26.

⁴⁵ Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. С. 27.

и «миф» (как должного или идеального), так и выявление глубинной мифологической природы исторического знания, некой глубинной «мифоистории». Анализируя значение этих, часто афористических по форме, высказываний Н.А. Бердяева можно реконструировать его систему философии истории, в ходе чего перед нами открывается несколько вариантов возможного понимания Н.А. Бердяевым понятия «миф» применительно к феномену исторического.

Первое направление предполагает понимать мифологию в качестве начала исторической судьбы человечества. Н.А. Бердяев различает историю небесную, под которой он понимает, с одной стороны, реальную предысторию, совершившуюся на метафизическом «небе» в духовной реальности, а, с другой стороны, по небесным прологом⁴⁶ земной истории Н.А. Бердяев усматривает еще и антропологическое «небо», понимаемое в качестве глубинной жизни человеческого духа. Можно отметить, что в другом месте Н.А. Бердяев вообще говорит, что небесная реальность есть углубление реальности духовной, последняя же находится в прерогативе человеческого опыта⁴⁷, что может трактоваться как сознательное сведение онтологического понимания «неба» к антропологическому (и поэтому несколько менее метафизированному) пониманию. В любом случае, в этой небесной истории и определяются, зачинаются исторические судьбы нашей «обычной» земной истории. Понимание мифологии как описание событий, произошедших экстремально давно настолько, что их фактичность теряется в доисторических временах, в тоже самое время, не упраздняет всей их актуальности⁴⁸. Мифологии в исторической структуре Н.А. Бердяева определяется особое по своему значению место – быть связующим звеном между историей небесной и историей земной. Следовательно, миф есть нечто пограничное,

⁴⁶ В этом выражении фиксируется сознательная аллюзия на «Фауста» И.Ф. Гёте, хотя следует отметить, что поскольку пролога в произведении Гёте два «Пролог в театре» и «Пролог на небесах» русский мыслитель, вероятнее всего, имеет в виду последний.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 65.

⁴⁸ Заметим, что данное понимание мифа справедливо и по мнению такого классика антропологии как Клод Леви-Строс, который утверждал, что «...значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. С. 242.).

одновременно принадлежащее «концу» вневременной вечности и «началу» земной исторической временности: «мифологический процесс — второй акт в вечности и первый акт в земной человеческой истории»⁴⁹. Интересно отметить, что концептуализируя в своей историософской системе понятие «миф», Н.А. Бердяев транспонирует еще античную философскую проблему соотношения единого и многого из области преимущественно онтологической в сферу исторического, предлагая, тем самым, и свой вариант среднего члена, посредника между небесной историей (вечностью) и земной историей (временностью). Важно при этом то, что в своей медиумической функции миф не отделяет земную историю от небесной, но, диффузно проникая в ту и другую, объединяет эти сферы.

По Н.А. Бердяеву миф обеспечивает наилучшее философское объяснение происходящим в мире историческим процессам, поскольку объединяет, не только лишь факты исторической действительности с духовной жизнью человека (если бы это было только так, то значение миф для Н.А. Бердяева было лишь номиналистично, в то время, как он наделяет миф вполне реалистической силой), но и устанавливает «...связь между процессами теогоническим, космогоническими и антропологическим»⁵⁰. Здесь у русского философа открывается и теологическое измерение истории. Основываясь на христианской идеологии — более того, отмечая ключевую роль христианства в формировании исторического знания, как знания предполагающего определенное начало истории и ее закономерный конец, что только и дает основание существованию философии истории — Н.А. Бердяев, в тоже время, критикует и церковное учение о недвижимом, статичном Боге, именуя его внешним, «экзотеричным». Обосновывая свою позицию о необходимости динамизма в Абсолюте как философски закономерную, Н.А. Бердяев ссылается на существующие в ортодоксальном христианстве представления о Троичности Божества, о творении Богом мира и человека, о воплощении Логоса и его сотериологической миссии на земле, включая Голгофу и Воскресение. Все эти примеры, по Н.А. Бердяеву являются указанием на динамический, исторический

⁴⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 83.

⁵⁰ Там же. С. 64.

моменты в божестве и понимаются им как проявление «эзотеричной» сущности христианства. Ряд этих аргументов важен для нас потому, что, кроме указания на движение в божестве, они содержат указания на космогонический и антропогонический процессы.

Заявляя, таким образом, о своей тотально исторической позиции, Н.А. Бердяев закономерно критикует разного рода монизм (индуистский монизм, немецкий идеализм) за наличие в нем лишь одного начала, что означает для Н.А. Бердяева акосмизм, отрицание множественного мира, а значит и любой возможности действительно самостоятельной, свободной человеческой истории. Крайне важно, что, когда Н.А. Бердяев говорит о теогонических процессах, он усматривает даже в этой сверхъестественной, божественной, казалось бы, неподвижной в своем совершенстве, реальности историческую составляющую, из чего могут следовать несколько важных умозаключений. Во-первых, включение исторического элемента в такой совершенно метафизической сфере бытия как духовный мир (причем речь у Н.А. Бердяева идет о трагедии или исторической мистерии в божестве) с метафизической же достоверностью призвано обосновывать наличие движения, изменения, что служит в системе мысли Н.А. Бердяева залогом осуществления истории земной, истории человечески судеб. Во-вторых, это, в свою очередь, делает такое мифологизированное понимание истории, распространяющейся вплоть до сверхъестественных сфер, сакральным, поскольку история человеческая и история небесная это одна история, следовательно, исторический процесс может трактоваться в качестве связи человека со сверхъестественным. Такая сакрализация мифологизированной истории закономерна и находится в полном соответствии со структурой и функцией мифа⁵¹. И, в-третьих, поскольку эссенциалистский подход предполагает статический взгляд на человека и Абсолют, а экзистенциальный подход предполагает взгляд динамический, процессуальный, то распространение Н.А. Бердяевым феномена истории на трансцендентные реалии и связывание небесной

⁵¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010. С. 28.

истории с духовной сферой человека, означает экзистенциальное понимание истории русским мыслителем.

Такого рода рассуждения Н.А. Бердяева важны еще и потому, что кроме истории небесной (в том числе истории происхождения богов – теогонии) они вскрывают в системе Н.А. Бердяева разделение на естественную (природную, космическую) историю и историю человеческих судеб. В своей работе «О рабстве и свободе человека» (1939) Н.А. Бердяев четко излагает структуру взаимоотношения природной (космической) истории и истории человеческих судеб: «...не история человечества есть часть истории природного мира, а история природного мира есть часть истории»^{52 53}. Тем не менее, оба этих рода истории оказываются в реальной жизни теснейшим образом переплетены друг с другом, особенно если речь идет о древнейших мифологических историях, в которых уже, надо сказать, в зачаточном виде присутствует разделение на историю человеческих судеб (антропогенез) и естественную историю (космогенез). Дело в том, что по Н.А. Бердяеву вся его небесная история, предполагающая динамический процесс в божестве, имеет смысл не сама по себе, но только по отношению к человеку и его истории. Нельзя не вспомнить здесь следующий отрывок из «Лекций по философии истории» Г.В.Ф. Гегеля: «...Всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания»⁵⁴. На то, что это отнюдь не случайное пересечение мысли немецкого и русского философов указывает сам Н.А. Бердяев в «Смысле истории», что в монизме Гегеля существует «...процесс в Абсолютном...»⁵⁵, в другом своем тексте «Предсмертные мысли Фауста» Н.А. Бердяев говорит о том,

⁵² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 154.

⁵³ Заметим, что еще ранее в своем сочинении «Смысл истории» (1923) Н.А. Бердяев, рассуждая о соотношении материально-экономических и духовных сил в историческом процессе, утверждает, что «историческая материальная сила есть часть духовной исторической действительности» (Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 21.). Примечательно, что другой известный отечественный философ А.Ф. Лосев в своей фундаментальной работе «Диалектика мифа» (1930) выражает такую же точку зрения, утверждая, что «...не история есть момент в природе, но всегда природа есть момент истории» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 165.).

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: «Наука», 1993. С. 102.

⁵⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 54.

что философия истории Гегеля «...вся светится отсветом христианского солнца...»⁵⁶ (т.е. находиться под влиянием христианских историософских идей), а в сочинении «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи» русский мыслитель отмечает, что «Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля»⁵⁷. Другими словами, Н.А. Бердяев был не только знаком с философией истории Гегеля, и, хотя, часто, выражал критическое мнение относительно некоторых аспектов системы мысли немецкого философа, в частности, усматривая в философии Гегеля гордыню самообожествленного разума и обвиняя ее в отрыве личности от бытия и недостаточном акцентировании внимания на свободе личности⁵⁸, в историософской части философии Н.А. Бердяева можно отметить следы влияния философии истории немецкого мыслителя.

Теологический историзм и динамизм Н.А. Бердяева означает движение личностного Абсолюта к человеку, а в антропологическом – соответственно, движение человека к живому Абсолюту. Принимая это во внимание, мифологию можно понимать не только как среднее звено, плавно соединяющее историю божества и историю человечества, но и в качестве места встречи Человека и Абсолюта, восприниматься же такая встреча должна, конечно, в качестве мифологемы⁵⁹. В это же время, следует заметить, что человек, по мысли Н.А. Бердяева, представляет из себя двойственное существо, одной своей стороной обращенное к духовному порядку, другой же укорененное в природном порядке бытия. Как раз, в этом моменте и прослеживается явная связь антропогонии с космогонией. Поскольку космогония объяснение происхождения мира имеет свое значение только потому, что существует человек, способный осмыслить свое место в этой вселенной. В этом отношении, мысль Н.А. Бердяева созвучна позднейшим

⁵⁶ Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 372.

⁵⁷ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 232.

⁵⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 17, 22, 67.

⁵⁹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 133.

идеям представителя историко-культурного направления исследования мифологии (и младшего современника русского философа) отечественного филолога Е.М. Мелетинского, утверждавшего, что «превращение хаоса в космос составляет основной смысл мифологии...»⁶⁰. Собственно, мифологические космогонические представления человечества, по Н.А. Бердяеву, и есть отражение и осмысление (выявление гипотетических закономерностей и последовательности явлений) в сознании совокупности постоянно сменяющих друг друга природных явлений, без чего невозможна никакая история. Исходя из того, что трактовка мифа вообще связана у Н.А. Бердяева с историей, но поскольку данное конкретное понимание мифологии указывает непосредственно на «объективный» исторический процесс, совершающийся вне человеческого сознания, можно условно назвать эту интерпретацию метафизическим (онтологическим) пониманием мифологии.

Показательно, в этом отношении, употребление Н.А. Бердяевым понятия «мифологема». В своей главной работе по философии истории «Смысл истории» понятие «мифологема» употребляется мыслителем десять раз⁶¹, однако остается без формального определения. Как отмечает отечественная исследовательница И.А. Едошина, семантическое значение слова «мифологема» восходит к синтезу двух слов «μῦθος» в значении «слово» и «λέγειν» в первоначальном его значении «собирать»: «Собранные вместе слова дают текст, то есть мифологему, характерными признаками которой в таком случае становятся наличие сюжета и коммуникативная направленность»⁶². К.Г. Юнг и К. Кереньи употребляющие это понятие в своем труде «Введение в сущность мифологии» (1941) определяют «мифологему» в качестве «...повествований ... которые всем хорошо известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества»⁶³. Данное этими исследователями определение важно тем,

⁶⁰ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 169.

⁶¹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 54, 55, 56, 57, 62.

⁶² Едошина И.А. Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 3 (1). 2009. С. 79.

⁶³ Юнг К.Г., Кереньи К. Введение в сущность мифологии / Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 13.

что указывает на объективность, наличность в настоящем, а самое главное актуальность мифологем в наше время. При том, что эти исследователи отмечают в качестве особенностей мифологем их музыкальность (что требует особого слуха, подобного музыкальному для их восприятия), живописность (самостоятельную ценность) и осмысленность (это предполагает, что мифологемы придают жизни смысл, объясняя ее), интересно то, как отмечают авторы подлинная мифологема содержит в себе смысл такого рода, который «...не может быть так же хорошо и так же полно выражено немифологическим путем»⁶⁴. Современные ученые С.А. Линченко и А.С. Цыганков предлагают рассматривать мифологему в качестве «...устойчивой сюжетной формы, которая черпает свою статичность и неизменность из архетипического начала, но в отличие от архетипа обладает содержанием, детерминированным особенностями развития исторической эпохи»⁶⁵. Из данного определения также эксплицируется идея приложения архаичного, казалось бы, сюжета к современным реалиям. Интересно, что Н.А. Бердяев мыслит схожим образом, определяя в качестве мифологемы свободные отношения любви между человеком и Богом, русский философ замечает, что эта мифологема не есть выдумка, но она предполагает глубокую реальность, причем такую, которая «...может быть настоящим ключом к разгадке метафизики истории»⁶⁶. Налицо стремление мыслителя придать мифу как архаичной категории актуальное измерение.

Второе направление понимания мифологии, которое можно сформулировать на основании исследования философии истории Н.А. Бердяева являет собой следующую интеллектуальную картину. Дело в том, что мифология имеет не только содержание, как указание на некоторый ряд метафизических событий, но и свою формальную сторону как человеческое объяснение или отражения этих тео- и космогонических процессов. В связи с этим Н.А. Бердяев ссылается на

⁶⁴ Там же. С. 14.

⁶⁵ Линченко С.А., Цыганков А.С. Мифологемы в историческом познании: мифологическое должное vs. исторического сущего // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и Социальные технологии. №5 (25). 2014. С. 20.

⁶⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 57.

философию мифологии Ф.В. Шеллинга: «Гениально учение Шеллинга о мифологии, как первоначальной истории человечества, как отражении в человеческом сознании теогонического и космогонического процесса»⁶⁷. Действительно, для Шеллинга философия мифологии есть основа не только философии истории, но и философии искусства, и, отчасти, философии религии. Как указывает современный исследователь М.А. Хоконов, предпринятый Шеллингом анализ мифа «...является отправной точкой всего философского дискурса по этой проблематике»⁶⁸, поэтому обращение философа Н.А. Бердяева к творчеству немецкого философа представляется вполне закономерным. В своем первом курсе лекций «Историко-критическое введение в философию мифологии» (1825), легшим в основу его «Философии мифологии», Шеллинг говорит буквально следующее: «Можно различать историю (Geschichte) и историю (Historie), первая есть последовательность самих событий и происхождений, вторая же есть знание о них. Отсюда следует, что первое понятие шире, нежели второе»^{69 70}. Также и у Н.А. Бердяева значительное место в философии истории уделяется не только содержанию мифологических повествований, сколько тому, что все мифы есть своего рода отражение объективных исторических фактов в субъективном человеческом сознании, и в этом заключается влияние на него немецкого философа. Другими словами, привнесение субъектом познания в описание конкретного исторического события неких внеисторических характеристик, может пониматься как мифологизирование, т.е. придание историческому событию вневременного значения.

⁶⁷ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 61.

⁶⁸ Хоконов М.А. Мифологическое сознание как объект философско- культурологического исследования (историографический аспект) // Вестник адыгейского государственного университета. Серия I: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2013. №2 (118). С. 207

⁶⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии / Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2013. С. 187.

⁷⁰ Эту мысль можно продолжить, сказав, что кроме различия исторического как реально-событийного и исторического как логико-познавательного существует различие между исторически реальным и конкретным, с одной стороны, и историческим представлением, историческим значением и историческим оцениванием тех или иных событий, с другой. В связи с чем можно вспомнить высказывание французского ученого К. Леви-Стросса, который, приводя в качестве примера события Французской революции, утверждает, что в восприятии революционных события историками и политиками вскрывается двойственная структура исторического события – «...одновременно *историческая* и *внеисторическая*...» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. С. 242.).

В то же время, противопоставление субъективного и объективных аспектов в мифоистории не должно отождествляться с противопоставлением реального и нереального, но должна быть соотносима с реальностью внешнего, природного мира и с реальностью мира внутреннего, духовного. Принимая данный тезис во внимание, следует помнить, что Н.А. Бердяев выступает за радикальное, хотя и лишь интуитивно постигаемое, глубинное тождество объекта и субъекта, согласно которому субъективно постигаемые духовные реальности, в том числе мифология, имеют под собой реальную связь с объективным миром. Более того, как считает немецкий философ К. Хюбнер, по отношению к мифу несправедливым является и противопоставление рационального (ассоциирующего с наукой) и иррационального (ассоциирующегося с мифом) элементов, поскольку миф, в такой же степени как и наука, обладает рациональной структурой и использует те же понятные всем людям рациональные объяснительные стратегии⁷¹. Иначе говоря, разница между мифом и наукой заключается не в логических операциях, а в природе, содержании анализируемых явлений, в связи с чем можно привести сравнение топора каменного (ассоциирующегося с мифом) и железного (ассоциирующегося с научным методом) – оба они сделаны хорошо, но железный топор «лучше» в силу своего материала⁷². Можно предположить, что с подобным подходом согласился бы и русский философ, поскольку предлагаемый Н.А. Бердяевым подход предполагает то, что речь идет об истории, а в ней субъективные «иррациональные» человеческие мысли, чувства и желания приобретают преобразовательную силу, способную изменять объективную действительность, создавая, тем самым, историю. Так что граница между эмпирическим (антропологическим) и метафизическим (онтологическим) аспектами в анализе истории, становится, действительно жестко не фиксируемой.

Тем не менее, русский философ называет способы конструирования мифологем, благодаря которым и происходит отражение последовательности событий окружающего мира в историческом сознании. «Мифотворческий процесс

⁷¹ Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 264.

⁷² Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. С. 270.

– пишет Н.А. Бердяев в сочинении «Опыт Эсхатологической метафизики» (1941) – есть продукт воображения и персонификации»⁷³. В своем раннем трактате «О рабстве и свободе человека» (1939) философ связывает появление мифов со склонностью человеческого воображения к олицетворению и гипостазированию⁷⁴. В еще более раннем сочинении Н.А. Бердяева «Философия свободного духа» (1927) для объяснения путей конструирования мифов мыслитель прибегает даже к психоаналитической интерпретации – философ предполагает, что причиной появления мифов на раннем историческом этапе развития человечества служила погруженность человека в личную бессознательную и коллективную подсознательную сферы, понимаемую как погруженность в сферу природной необходимости, «ночное» состояние сознания, в отличие от «дневного» рационального сознания⁷⁵, и что лишь в позднейшее время происходит переход от мифоса к логосу. К.Г. Юнг, действительно, часто обращается к мифам, трактует их как архетипические формы сознания и утверждает, в частности, что «мифы – это изначальные проявления досознательной души, произвольные высказывания о событиях в бессознательной психике»⁷⁶. З. Фрейд, в свою очередь, видит в мифе не только порождение психологии масс, но и залог выхода из этой бессознательной сферы сознания: «Миф, таким образом, является тем шагом, при помощи которого отдельный индивид выходит из массовой психологии»⁷⁷. Примечательно, что Фрейд и Юнг были современниками Н.А. Бердяева, это означает то, что русский философ, прибегая к психоаналитической трактовки мифа, использует психоаналитические новации в построении своей философии истории. Интересно так же то, что, как пророчествует Н.А. Бердяев, в будущем возможен и обратный путь (от логоса к мифосу) в качестве сознательного выбора в рамках новой религиозности (следует сказать, что сам философ такой выбор уже осуществляет

⁷³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 250.

⁷⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 30.

⁷⁵ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 61; Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 98.

⁷⁶ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 89.

⁷⁷ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / Фрейд З. Избранное. Т. I. Лондон, 1969. С. 136.

при построении своей философии истории), что, делает историко-философскую мысль Н.А. Бердяева «плоть от плоти» религиозно-философской мысли эпохи Серебряного века.

Мотив выхода человека в определенный момент исторического процесса из бессознательного состояния и приобретение рациональных способностей можно связать также и с теорией биологической эволюции (как составной части космической, природной истории) всего живого. На самом деле, у Н.А. Бердяева встречается достаточно взвешенное понимание этого концепта. Исходя из анализа наследия Н.А. Бердяева, можно говорить о существовании в его философии истории двух видов исторического развития: первый вид является, как раз, природным или эволюционным развитием, второй вид есть развитие духовное. Различие между тем и другим, по Н.А. Бердяеву, состоит в том, что натуралистический эволюционный процесс рассматривает человека как элемент в составе перераспределения прочих природных элементов мироздания, развитие духовное же существует в поле смыслов, ценностей и предполагает деятельное, творческое переживание трагических коллизий мировой истории. Поэтому очевидно, что эволюция как история природная не предполагает целеполагания и, даже более того, согласно Н.А. Бердяеву, эволюция не создает ничего принципиально нового и творческого, в ее процессе совершается лишь «...передвижение и перераспределение частей мира, материи мира, образующих новые формы из старого материала»⁷⁸. Если же и образуется в эволюционном процессе нечто новое, то, по мысли философа это лишь означает, что не все было детерминировано предшествующими эволюционными цепочками. Так, критикуя антропософию Р. Штейнера, Н.А. Бердяев отмечает, что человек превращается в ней лишь в «...продукт действия разных космических сил, точку пересечения разных планетарных эволюции, в которой складываются осколки разных миров, – человек переходящ в эволюции мира»⁷⁹. То, за что критикует Н.А. Бердяев

⁷⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 242.

⁷⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 171.

антропософию Штейнера можно отнести и к критике эволюционных теорий, поскольку именно таким представляется в них человек. Для русского мыслителя было неприемлемо игнорирование духовно-смысловой составляющей человека, поскольку эволюционный взгляд отрицает всякую возможность философии истории, как минимум, а в полноте и историю человечества вообще. «Эволюционизм и прогрессизм заслонили идею творческого развития духа»⁸⁰ - утверждает мыслитель. Однако критика эволюционизма, надо сказать, вполне ожидаемая со стороны философа-идеалиста, не означает, что Н.А. Бердяев отрицает эволюцию вообще. Так, философ прямо утверждает, что «в эволюционной теории очень много верного говорится о процессе происхождения человека и о судьбе его в мире»⁸¹, а в другом месте Н.А. Бердяев, связывая идею прогресса с мифом, пишет, что «научно-позитивно можно обосновать только теорию эволюции, учение же о прогрессе может быть только предметом веры, упования»⁸². Это означает, что Н.А. Бердяев признает оба вида исторического развития человечества – эволюционное, в той мере, в которой оно касается природного становления человека, и духовного, в той мере, в которой оно связано с ценностно-смысловыми категориями.

При подобном подходе мифологический процесс связывается с особенностями устройства и становления человеческого сознания и мышления, а это означает, что мифологизирование относительно истории является спецификой человеческой когнитивности. Важно и то, что мифологизирование может проявляться в любой исторический период и, поскольку миф, по Н.А. Бердяеву, есть основание истории, то мифологизация есть не просто историописание, но акт осмысления человеком своего исторического мира. Можно считать, что в этой интерпретации онтологическое понимание исторической мифологии (как занимающей промежуточно-диффузного положения между историей небесной и историей земной) транспонируется в антропологическую сферу и занимает в ней

⁸⁰ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 194.

⁸¹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 80.

⁸² Там же. С. 183.

промежуточное положение между подсознательной (бессознательной) сферой и сферой человеческого рационализованного сознания. Следовательно, вторую интерпретацию места исторической мифологии, встречающуюся в системе Н.А. Бердяева, можно условно назвать антропологическим (гносеологическим или даже психологическим) пониманием, поскольку она предполагает трактовать мифологию в качестве познавательной характеристики человека, элемента включенного в структуру его мышления⁸³. Следует понимать, что Н.А. Бердяев не видит в этих двух толкованиях непримиримого противоречия, скорее, он воспринимает их как два аспекта одного процесса, предполагая, что этап возникновения мифологии означал «соматическую» погруженность человека во внешнюю природную среду, которая была параллельна «когнитивной» погруженности человека в собственное бессознательное (и коллективное подсознательное), наметившаяся тенденция выхода из которых (выделение человека из природы, обретение человеком рациональных способов постижения действительности) принесла за собой постепенное и открытие истории (Geschichte), и создание истории (Historie).

И здесь необходимо отметить два важных момента, первый из которых указывает на возможные причины обращения Н.А. Бердяева к психологической и экзистенциальной интерпретации истории, второй же на следствия и значение использования русским философом данного подхода. Первое на что следует обратить внимание – это марксизм, который Н.А. Бердяев называет «...одним из самых интересных направлений философии истории...»⁸⁴. Из философской автобиографии мыслителя известно, что в ранний период своей жизни Н.А. Бердяев не просто увлекался марксизмом, а по его же словам был марксистом, причем убежденным и весьма активным⁸⁵. Тем не менее, позднее Н.А. Бердяев переосмысливает марксизм и начинает обнаруживать в нем негативные элементы, которые подвергает последовательной критики. И если в марксизме вообще

⁸³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 63.

⁸⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 15.

⁸⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 21-22, 46, 69.

философа не устраивают тоталитарные тенденции ведущие к умалению свободы человеческой личности⁸⁶ и отрицанию ценностей гуманизма, то по отношению к философско-исторической проблематике Н.А. Бердяев критикует марксизм за «...разоблачение исторических святынь...»⁸⁷ и подмену экономикой онтологии⁸⁸. Справедливо отмечая, стремление исторического материализма через детерминирование исторических процессов экономикой объяснить судьбу человечества, Н.А. Бердяев считает, что таким способом марксизм вскрывает не тайну истории, а отсутствие таковой, обнажая перед нашим взором пустоту небытия. Так возникает дилемма: «...или приобщиться к этой тайне небытия, погрузиться в бездну небытия, – или вернуться к внутренней тайне человеческой судьбы, вновь соединиться с внутренними преданиями, внутренними святынями...»⁸⁹. Н.А. Бердяев выбирает второй путь и это значит, что детерминированию истории внешними по отношению к индивидуальному человеку процессами («базис») русский мыслитель противопоставляет свой вариант философии истории, предполагающий исключительное внимание к духовно-экзистенциальному измерению («надстройка»). Отсюда его интерес к психоанализу, психологии масс, человеческому сознанию и его содержанию в виде исторических мифов и символов, а также тому, как люди воспринимают и вспоминают события прошлого и как эти образы прошлого способны влиять на историю. Словом, именно в деятельности человеческого сознания, преодолевающего всяческие детерминации рода, класса и общества Н.А. Бердяев склонен усматривать движущую силу истории.

Во-вторых, Н.А. Бердяев выступает против историко-критического подхода: «Историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает очень далек от тайны «исторического»⁹⁰». А, как замечает отечественный исследователь А.Я. Гуревич, создавая новое направление в исторических исследованиях Марк Блок и

⁸⁶ Там же. С. 60.

⁸⁷ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 15.

⁸⁸ Там же. С. 16.

⁸⁹ Там же. С. 18.

⁹⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 10.

Люсьен Февр выступали еще и против «...традиционной позитивистской историографии...»⁹¹. Это дает возможность отметить ряд параллелей между историософским подходом Н.А. Бердяева и некоторыми принципами исторической школы «Анналов» («Новая историческая наука»), получившей своё наименование от названия научного журнала «Анналы экономической и социальной истории», основанного в 1929 году Люсьеном Февром и Марком Блоком. Так русский философ, уделяя в построении своего варианта философии истории значительное место анализу феномена исторической мифологии вообще и конкретных мифологем в частности, тем самым, стремиться установить целостный взгляд на человека в истории, который принимал бы во внимание как внешнее проявление поступков человека, так и его внутреннее отношение к происходящим событиям, его картину мира, исходя из которой он действует. Так, даже в своей ранней работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» (1901) отличающейся весьма критическим анализом «субъективной социологии» Н.К. Михайловского, Н.А. Бердяев, находясь в тот период еще на позициях исторического материализма, в качестве совершенно неизбежного факта утверждает, что «...во всякое познание познающий субъект вносит не только логические предпосылки, но также и психологические. Первые сообщают познанию объективный характер, вторые – окрашивают его в субъективный цвет»⁹². В тоже время, Люсьен Февр в тексте своего выступления «Как жить историей» (1941) обращает внимание на то, что прежние историки, анализируя частные виды деятельности людей прошлого имели дело скорее с трупами, чем с живыми людьми, непростительно забывая о том, что любой из родов деятельности охватывает всего целокупного человека. «...Человек в нашем понимании является средоточием всех присущих ему видов деятельности»⁹³ - утверждает французский историк. Более того, Февр утверждает в качестве перспективного междисциплинарный подход в изучении истории (лингвистика +

⁹¹ Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра / Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 537.

⁹² Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С. 36.

⁹³ Февр Л. Как жить историей / Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 27.

психология + социология + история), что выражается в таких его статьях как «История и психология»⁹⁴ (1938) и «Чувствительность и история»⁹⁵ (1941). И, как раз, в рамках данного подхода, сформулированного «Новой исторической наукой», возникает категория ментальности («*mentalites*»), а история начинает мыслиться как история ментальности, то есть, как история представлений и мировоззрений людей прошлого. Так, Февр демонстрирует выраженный интерес к духовному миру человека прошлого в таких своих трудах как «Судьба: Мартин Лютер» (1928), «Ориген и Деперье, или Загадка Кимвала мира» (1942), «Проблема неверия в XVI веке: религия Рабле» (1942), «Вокруг Гептамерона, любовь священная и любовь мирская» (1944), в которых он оперирует понятием «ментальный инструментарий» или «ментальное оснащение», под которым понимает интеллектуальные средства, техники и язык, которые служат для каждой эпохи инструментом осмысления действительности. Однако, как отмечает отечественный исследователь О.Ф. Русакова, «...ментальный подход уже в полной мере был применен в работе Блока «Короли-чудотворцы» (1924)»⁹⁶, в которой Блок оперирует такими синонимичными понятиями как «коллективное сознание» и «умонастроение». В то же время, следует отметить, что появление понятие «ментальность» в поле исторических исследований, вероятно, следует возводить к таким исследованиям французского антрополога Л. Леви-Брюля как «Ментальные функции примитивных обществ» («*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*», 1910) и «Первобытное мышление» («*La mentalité primitive*», 1922). Направленность на изучение исторических ментальностей означает, что историческая наука должна принимать во внимание наличие двух аспектов исторической реальности – объективной и субъективной. Как на то указывает современный исследователь Е.Б. Хромова в статье «Об историко-антропологическом подходе в изучении проблем менталитета», под ментальностью следует понимать «...продукт взаимодействия и

⁹⁴ Февр Л. История и психология / Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 97-108.

⁹⁵ Февр Л. Чувствительность и история / Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 109-125.

⁹⁶ Русакова О.Ф. Методологические стратегии в современных исторических исследованиях: школа «Анналов» и «Новая интеллектуальная история» // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2001. № 2. С. 20.

взаимозависимости коллективного сознания и человеческой практики...»⁹⁷. Однако этот «продукт» не только включает в себя образ прошлого, но и способен влиять на настоящее и будущее, т.е. участвует в формировании истории как таковой, ибо, как замечает современный представитель школы «Анналов» Роже Шартье «...вся сфера воображаемой социальной реальности, исторического воображаемого (*l'imaginaire*) данного периода формирует основную ментальную структуру, систему представлений ... и реальность столь же реальную, как и вполне определенные отношения, существующие внутри общества»⁹⁸. Такой подход, в свою очередь, позволяет уйти от противопоставления объективной, научно-позитивистской истории и субъективных человеческих фантазий, заблуждений по ее поводу (снять разделение субъект-объект), что дает возможность включить в историко-философские исследования область человеческого сознания, т.е. сферу персональных представлений, мнений, интерпретаций и репрезентаций истории. Как отмечает русский исследователь А.С. Панарин «...обращение к истории ментальностей необходимо было для того, чтобы вслед за редуccionистским обоснованием исторического процесса материальным фактором «облагородить» историческую детерминацию новым «знаменателем», выступающим в роли универсального и все объясняющего в истории феномена»⁹⁹. Разрабатываемый Н.А. Бердяевым подход, на наш взгляд, как раз и обращает внимание на психологию восприятия истории, духовную сферу субъекта истории, состояние его сознания, особенности исторического мировосприятия, т.е. на субъективно-ценностное измерение человека, которое и может быть понято в духе «Новой исторической школы» как метод направленный на изучение исторической ментальности. Проведенные параллели свидетельствуют, что Н.А. Бердяев при

⁹⁷ Хромова Е.Б. Об историко-антропологическом подходе в изучении проблем менталитета // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2010. №3. С. 136.

⁹⁸ Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. №2. [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2004/2/intellektualnaya-istoriya-i-istoriya-mentalnostej-dvojnaya-pereoczenka.html> (Время доступа 01.10.2019.).

⁹⁹ Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. С. 119.

разработке своей философии истории даже отчасти предвосхитил идеи «Новой исторической школы»¹⁰⁰.

Современный исследователь А.С. Цыганков следующим образом дает определение понятию «мифоистория»: «Мифоистория есть синтез сюжета мифологемы и исторического факта в сознании социума, иными словами, мифоистория есть символ – то, где событие перестает быть равным самому себе, приобретает несвойственный ему смысл посредством его интерпретации»¹⁰¹. Фактически, как это видно из трактата «Смысл творчества. (Опыт оправдания человека)» (1916), изданного на семь лет раньше его сочинения «Смысл истории» (1923), Н.А. Бердяев настаивает на том, что вообще «...философия должна восстановить изначальную правду мифологичности человеческого сознания...»¹⁰², аргументируя это тем, что на своих высших ступенях познание реализуется не с помощью понятия (философемы), но при помощи мифа (мифологемы). А, поскольку, история как осмысление некогда произошедших или должных случиться событий априорно, по Н.А. Бердяеву, предполагает привлечение мифа для описания и интерпретации этих событий, то философско-историческую концепцию Н.А. Бердяева можно именовать «мифоисторической».

1.2 Историческое творчество в историософской системе Н.А. Бердяева

Представитель философской герменевтики Поль Рикёр в своем сочинении «История и истина» утверждает: «...воображение с его мифопоэтической функцией также является местом, где осуществляется глубинная работа, ведущая к кардинальным изменениям нашего видения мира; любое реальное изменение

¹⁰⁰ Интересно, что Н.А. Бердяев в одном из своих писем 1907 года следующим образом характеризует свое творчество: «...все мысли у меня только предчувствие, во многом я только предтеча...» (Н.А. Бердяев-Философову. Петербург. Воскресенье. 22 апреля 1907 г. // Бердяев Н.А. Письма. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 30.). Не менее примечательно и то, что такой самоанализ русского философа совпадает с характеристикой его философии у позднейших мыслителей. Так, например, священник Александр Мень в одном из своих писем от 27.4.1979. следующим образом высказывается о Н.А. Бердяеве: «Это мыслитель 21 века, случайно забредший в наш. Правда, он очень изолирован от всех. Это портит дело. Но такая изоляция — беда, связанная с его «преждевременностью». Многие западные открывают сейчас то, что он давно открыл» (См.: Виньковецкая Диана. Ваш о. Александр. Переписка с отцом Александром Менем. СПб.: Фонд Русской Поэзии. 2000. 196 с.).

¹⁰¹ Цыганков А.С. Социальная идентичность и мифоистория: трансформационные изменения содержания мифологем // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14, вып. 3. С. 62.

¹⁰² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 290.

поначалу является революцией в области наших руководящих идей; изменяя свое воображение, человек изменяет собственное существование»¹⁰³. Действительно, согласно Н.А. Бердяеву, «...абстрактные мысли, принимающие форму мифов, могут перевернуть историю, радикально изменить общество»¹⁰⁴. В чем отчетливо прослеживается влияние марксистской максимы: «...теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»¹⁰⁵. И здесь в философско-исторической системе Н.А. Бердяева открывается интересный выход на возможное историко-социальное, преобразующее реальность измерение мифоистории (движущие силы и факторы исторического процесса). Так, у отечественного мыслителя встречается следующая мысль: «В основании общества всегда лежат социальные мифы и символы, без них не могут существовать народы»¹⁰⁶. Такая точка зрения вполне согласуется с мнением известного антрополога (и современника русского философа) Б.К. Малиновского, который на основании личного полевого этнографического опыта утверждал, что «...сущность мифа заключается в его социальной функции»¹⁰⁷. Более того, у Н.А. Бердяева, исходя из его теоретической предпосылки о мифологическом характере мышления как такового, обнаруживается мнение, что под властью исторических, в частности, мифов находились не только представители давно ушедших цивилизаций древности, но и современные люди.

Как замечает А.С. Цыганков «В современном обществе миф ... продолжает занимать ключевое место как форма интерпретации событийной истории, так как является психогенным и универсальным явлением человеческого бытия»¹⁰⁸. Данный факт общественно-исторического бытия не скрылся от внимания Н.А. Бердяева, по этой причине он обращает внимание на примеры бытования самого

¹⁰³ Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 149.

¹⁰⁴ Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 335.

¹⁰⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 422.

¹⁰⁶ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 67.

¹⁰⁷ Малиновский Б.К. Магия, наука и религия. М.: «Рефл-бук», 1998. С. 114.

¹⁰⁸ Цыганков А.С. Особенности и функциональное значение мифологической интерпретации событийной истории // Философия и общество. №1 (73). 2014. С. 145.

разного рода мифов в истории: это и античные мифы, и гностические мифы, и христианские мифы, и мифы философские у Платона, Руссо, Гегеля, Маркса, и мифы о прогрессе, технике, материализме, расе, а также большая группа мифов о власти, среди которых Н.А. Бердяев анализирует теократическую, монархическую, либеральную, демократическую, социалистическую, коммунистическую и революционную мифологии. Представляется справедливым, что весь спектр мифов можно разделить на мифы касающиеся непосредственно истории (теогонические, космогонические, мессианские, эсхатологические и т.д.) и все остальные мифы¹⁰⁹. Исходя из чего, может представляться странным, что Н.А. Бердяев, рассматривая все возможные мифы, говорит об их значении для исторического процесса. Дело в том, что подход Н.А. Бердяева принципиально историчен, и, в этом отношении, бытование любых мифов происходит в конкретном историческом контексте, а это, в свою очередь, означает то, что любой миф представляет из себя не просто рассказ о чем-то, но такого рода ментальную реальность, которая может служить модификатором человеческого поведения в истории. Другими словами, само разделение мифологом на те, что касаются непосредственно истории и всего остального, в значительной степени условно, поскольку любой миф, с точки зрения Н.А. Бердяева, обладает историческим измерением и историческим значением или для настоящего и будущего, или, по меньшей мере, для прошлого¹¹⁰. Согласно

¹⁰⁹ Отметим, что мифы разных, казалось бы, категорий с точки зрения Н.А. Бердяева могут пересекаться, мигрировать в пространстве и времени, вступать в активное взаимодействие друг с другом. Так, например, современный русский исследователь С.Н. Кочеров справедливо отмечает, что Н.А. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) усматривал причину русской революции в отождествлении религиозного мессианизма с мессианизмом социально-политическим (Кочеров С.Н., Париков О.В., Кондратьев В.Ю. *Философия русской идеи: монография*. Н. Новгород: Мининский университет, 2018. С. 170.). Другой отечественный исследователь русской философии О.В. Париков верно отмечает, что для Н.А. Бердяева мессианская идея наиболее выраженным образом проявилась у двух народов – еврейского и русского (Париков О.В. *Эсхатологический аспект социально-философской концепции старца Филофея, в контексте русской духовной традиции* // Вестник Нижегородского университета им Н.И. Лобачевского. Серия: социальные науки. С. 498.).

¹¹⁰ А исходя из того, что Н.А. Бердяев разделяет учение блаж. Августина о природе времени (и даже называет «гениальным» (См.: Бердяев Н.А. *Смысл истории* // Бердяев Н.А. *Смысл истории. Новое средневековье*. М.: Канон+, 2002. С. 71-72)), которое может быть названо психологическим пониманием времени, становится ясно, что и прошлое, и будущее имеют значение только для человека в настоящем, здесь и сейчас. Так Н.А. Бердяев цитирует блаж. Августина: «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени - настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» (Бердяев Н.А. *Я и мир объектов* // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 284; Августин Аврелий, епископ. *Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонийского*. М.: Ренессанс. 1991. С. 297). Следовательно, даже мифы о далеком историческом прошлом и будущем имеют значение для человека и общества только в настоящем (по крайней мере, в качестве факта знания о прошлом).

логике русского мыслителя, употребляемое нами выражение «исторический миф» следует понимать в широком смысле, как миф имеющий определенное историческое значение, способный оказывать влияние на ход исторического процесса.

Н.А. Бердяев, вскрывая наличие в общественно-исторической сфере мифологических структур, несколько неожиданно, делает вывод о возможности ложной и даже закабаляющей человека мифологии: «Мифотворческое гипостазирование часто бывает ложным, иллюзорным и закрепляющим рабство человека»¹¹¹. Среди конкретных примеров философско-исторических концептов и идеологий, которые наиболее выраженным образом способны функционировать в качестве модификаторов общественного поведения, а значит и выступать в качестве факторов исторического процесса, есть ряд таких, которые не просто определяются философом в качестве мифоистории, но и становятся для Н.А. Бердяева предметом последовательной критики, которая периодически проявляется в его сочинениях разных лет.

Так, значительное место отводится Н.А. Бердяевым критическому анализу идеи прогресса. Указывая на христианские корни, выросшей на почве позитивизма, идеи прогресса, Н.А. Бердяев критикует миф о прогрессе за внутреннюю противоречивость, а, самое главное, за пренебрежение человеком. По мысли русского философа миф о прогрессе не состоятелен по нескольким позициям. Во-первых, идея прогресса предполагает духовные ценности, существование которых в позитивистской натуралистической парадигме невозможно. В этом отношении, Н.А. Бердяев указывает на взаимосвязь идеи прогресса и теории эволюции, получивших в XIX веке широкое распространение, общее этих концептов видится мыслителю в идеи постепенного развития, однако прогресс предполагает сознательное целеполагание, а это уже духовная категория, чего нельзя сказать о эволюции как механическом перераспределении природных элементов. Во-вторых, миф о прогрессе предполагает представление о нем, как о процессе

¹¹¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 30.

непрерывно нарастающего добра, чего в мире не наблюдается, из чего, между прочим, становится ясно, что Н.А. Бердяев трактует миф о прогрессе прежде всего в этическом смысле. В-третьих, мифологема прогресса видит в отдельном человеке и даже в целых поколениях лишь средство для бесконечного улучшения земного бытия человечества в неопределенном будущем, что, по мысли Н.А. Бердяева, вскрывает коренную моральную несостоятельность идеи прогресса. В-четвертых, прогресс подразумевает сакрализацию неопределенного и постоянно отдаляющегося будущего, но такого будущего, которое ограничивается лишь земной историей, в то время как для Н.А. Бердяева говорить о смысле исторического развития возможно лишь полагая его в эсхатологической, вне исторической перспективы, другими словами, предполагая конец истории. Тем самым, надо сказать, Н.А. Бердяев указывает еще и на фидеистическую природу, казалось бы позитивистской, идеи прогресса, как того во что можно лишь верить, но невозможно доказать¹¹². И, в-пятых, мифологема прогресса предполагает существование некоего объективного исторического закона, наделенного принуждающей, ограничивающей силой, влекущей человечество к «неминуемому» добру, а это, в свою очередь, вступает в противоречие с представлением Н.А. Бердяева о свободной воле творческого человеческого духа, что для русского философа оказывается категорически не приемлемым¹¹³. Все эти соображения позволяют Н.А. Бердяеву прийти к выводу о том, что, во-первых, идея прогресса мифологична по своей природе, а, во-вторых, этот миф ложен, поскольку он есть «...не оправданное ни с научной, ни с философской, ни с моральной точки зрения...»¹¹⁴ учение, что, однако, не мешает Н.А. Бердяеву¹¹⁵ даже в одном из своих сочинений позднего периода признавать прогресс в отношении отдельных явлений

¹¹² Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 183.

¹¹³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 202.

¹¹⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 183

¹¹⁵ Необходимо отметить, что в своем раннем труде 1901 года «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском», исходя из позиции исторического материализма, Н.А. Бердяев обосновывает и оправдывает идею прогресса: «Мы же видим в историческом процессе прогресс, и это окрашивает наше мировоззрение в принципиально оптимистический цвет». (Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. С. 131.). Очевидно, что, в ходе своего перехода от марксизма к идеализму, и не без влияния общественно-исторический событий первой четверти XX века, мнение Н.А. Бердяева об идеи прогресса было основательно скорректировано.

историко-общественной жизни¹¹⁶. Из всего этого видно, что русский мыслитель действительно в своем анализе стремится вскрыть объективную природу разного рода исторических мифов.

Также, значительное внимание Н.А. Бердяев уделяет аналитике разного рода мифов о власти. Анализируя период с начала Нового времени до современной ему эпохи Н.А. Бердяев утверждает, что современный народ, утративший средневековую религиозную, духовную культуру, попадает под влияние, преследующих властные интересы, демагогов, которые навязывают человечеству новые мифы, новые «метанарративы», призванные объяснить, и что важно, сакрализировать, прошлое, настоящее и будущее. И эти мифы, пусть и бессознательно, принимаются людьми, желающими получить такое описание мира и истории, которое дало бы им прочное основание в их повседневной жизни, привнесло бы в нее некий мета-смысл¹¹⁷. Так, по Н.А. Бердяеву, работают все мифы о власти будь то миф о священной царской власти вождя (монархия, тирания), миф о власти одного или нескольких первосвященников (примат римского папы, миф о власти собора епископов), миф о государстве или расе как высшей ценности (фашизм, национал-социализм), миф о безгрешной воле народа (Руссо), его суверенитете (демократия) или святости определенного класса (Маркс), миф о прогрессивной революции (французской и русской) или реакционной контрреволюции (белое движение), миф о экономике (марксизм и капитализм), миф об освобождающей человека техники или героической войне¹¹⁸. Все эти идеи, на поверку, оказываются у Н.А. Бердяева лишены онтологического основания в двух смыслах: как не соответствующие действительности (миф о демократии, примате папы, священной войне и т.д.) и как лишаящие человека его подлинно

¹¹⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 244.

¹¹⁷ См. подробнее: Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. С. 15.

¹¹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 321, 337, 338; Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 116, 125, 237; Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 311; Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 67; Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 233, 236.

человеческого, гуманистического основания (миф о капитализме, технике, прогрессе и т.д.). То есть, внушение народным массам любой идеи власти как сакральной есть манипулятивная стратегия, направленная на формирование порядка и покорности, что с философской точки зрения осмысливается Н.А. Бердяевым в качестве подчинения, порабощения личности обществу и признается им неприемлемой. В результате, оценивая мифологизирование власти, философ утверждает, что такая сакрализация исторических образований, социальных институций и властных принципов «...явно носит социологический характер»¹¹⁹.

Примечательно, что Н.А. Бердяев критикует варианты мифоисторий связанных с властью и власть как принцип вообще, связывая ее как таковую с наличием зла. Так по Н.А. Бердяеву, власть призвана, с одной стороны, бороться со злом, а с другой, власть часто сама выступает (порой как раз в этой борьбе) источником зла¹²⁰. Поэтому, в своем трактате «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) мыслитель положительно оценивает анархизм: «Христос был божественным глашатаем правды анархизма»¹²¹. Как замечают современные ученые Е.Д. Шетулова и Т.В. Маркова, социально-политические идеи носят у Н.А. Бердяева «...мистически-анархистский характер»¹²², но анархизм, которому симпатизирует Н.А. Бердяеву особого рода. Его «мистический анархизм» отрицает любое насилие и имеет идеалистически-религиозное обоснование как залог освобождения человека от любых форм рабства и установления союза всех людей в духе любви. Кстати, в этой связи, положительной характеристики философа заслуживает концепция Л.Н. Толстого¹²³. А вот анархизм агрессивный, революционный в духе П.А. Кропоткина или эгоистический в духе Макса Штирнера мыслитель не признает, утверждая, что такой вариант анархизма

¹¹⁹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 237.

¹²⁰ Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 316.

¹²¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 142.

¹²² Маркова Т.В., Шетулова Е.Д. Общественный идеал в философии Н.А. Бердяева // Вестник вятского государственного университета. №4 (134). 2019. С. 28.

¹²³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 140.

«...решительно отрицает историю...»¹²⁴ и есть ничто иное как варварское стремление к небытию. Также Н.А. Бердяев благосклонно отзывается об анархизме и в известном сочинении «Новое средневековье» (1924), считая, что в нем «...есть своя доля истины...»¹²⁵, хотя ранее в трактате «Смысл истории» (1923) анархизм (М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина) характеризуется мыслителем как не имеющая творческой природы самоотрицающая свобода, возникшая из «...зависти и мести...»¹²⁶. Следует отметить, что подобная диалектичность свойственна текстам мыслителя. Развенчивая, например, исторические мифы о теократии, социализме¹²⁷ или войне¹²⁸ Н.А. Бердяев, в то же время, говорит о своем понимании той или иной мифологемы, интерпретируя ее в приемлемом с его точки зрения смысле (который порой никогда и не имел своего воплощения в истории¹²⁹) или, как минимум, усматривая в ней положительные аспекты. Здесь следует понимать, что воплощение идей в истории, по Н.А. Бердяеву, является лишь объективизацией духа, это означает, что воплощенные в конкретный исторический период властные институты являются «просто» символами, отсылающими к первообразу власти. При этом, сами эти символы, хотя и сакрализируются в обществе, но они священны не сами по себе, но лишь как отсылка к подлинно реальной, духовной идеи, которую они символизируют, и сознательное возрастание до которой и есть путь к подлинной реальности. «Символизация священного в социальной жизни (священность монархической власти, священность нации, священность собственности, священность исторической традиции) не спасает, спасает лишь реализация»¹³⁰ - отмечает философ в сочинении «Дух и реальность» (1935). В этом

¹²⁴ Там же. С. 152.

¹²⁵ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 250.

¹²⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 167.

¹²⁷ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 303, 308

¹²⁸ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 190.

¹²⁹ Примечательно то, что Н.А. Бердяев, пересказывая мысль социолога Б. Кида (Социальная эволюция. Пер. с англ. / Пред. Н.К. Михайловского, А. Вейсмана. СПб.: Изд. О.Н. Поповой, 1897.) о том, что для своего процветания общество нуждается в верованиях, который вовсе не соответствуют истине, называет эту мысль «остроумной» (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 206.).

¹³⁰ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 445.

отношении, Н.А. Бердяев, даже симпатизируя идее теократии, утверждает, что исторические формы теократической монархии были лишь символизацией Царствия Небесного, а не его реальным воплощением в земной жизни, что, в частности, означает, что Н.А. Бердяев предполагает несовершенство воплощения всех возвышенных идей в истории.

Можно сказать, что, выступая разоблачителем разного рода исторических мифов Н.А. Бердяев действует как демифологизатор. Поль Рикёр в своем трактате «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» (1969) использует иной термин «демифизация», понимая под этим процессом идентификацию мифа: «...демифизировать – значит признать миф мифом...»¹³¹. Первая функция данного «разоблачительного», деконструирующего процесса заключается в том, чтобы, признавая в данном конкретном описании исторического события миф – отказаться от него как от мистификации. Вторая функция демифологизирующего процесса заключается во вскрытии символической природы мифа, как объективированной реальности, не самобытной, но в силу своей символической природе, призванной указывать на высшие реальности. В результате процесса демифологизации распознав в мифе миф человек способен освободиться из-под власти мифа, в силу познания его символической структуры выработать отношение к мифу как к мифу, овладеть им, и, через это осознание, вновь обрести свою экзистенциальную независимость. Принимая во внимание основную философскую аргументацию Н.А. Бердяева при его критике мифа (принятие людьми объективированного, символизированного и сакрализованного символа за самобытную реальность и способности мифа управлять массами людей, подчиняя их себе), а также основной нерв его философской мысли (онтологическая и экзистенциальная свобода) можно, на самом деле, считать русского философа демифологизатором.

Теперь исходя из аналитики частных исторических мифов можно сформулировать общую критику мифа или отрицательный полюс мифоистории у Н.А. Бердяева. Мыслитель утверждает, что миф есть порождение не просто

¹³¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. С. 458.

абстрактного мышления, но мышления больного¹³², что люди, не замечая того, живут в плену у разного рода фиктивных лжереальностей и мифов¹³³. Поэтому, оказывается, что мифологизация основывается не просто на персонификации и повествовательном образно-символическом элементе, но является порождением сферы эмоциональной, освободить же человека из-под этой закабаляющей власти может только разум. Человек свободный должен быть освобожден от власти социальных мифов, которые активно поработают человека: «Мифы могут поработать. Свободный не находится во власти мифов, он освобожден от их власти»¹³⁴. А поскольку народы не могут жить без разного рода мифологием, по этой причине мифология используется властным началом для управления человеческими массами, ведь согласно Н.А. Бердяеву осуществление власти также не возможно без мифологии¹³⁵. Другими словами, философ, отмечая роль мифов в общественно-политической жизни, говорит, по сути, о политических технологиях¹³⁶, успешно, в силу их универсальности и укорененности в сознании, привлекающих миф для достижения своей целей.

Данные мысли весьма схожи с идеями, которые высказывал старший современник Н.А. Бердяева французский социолог и психолог Гюстав Лебон в своей книге «Психология масс» (1895). Лебон, говоря о мощном отпечатке иллюзий, лежащих на общественных, политических, художественных понятиях, отмечает не только их неизбежность, но даже необходимость, усматривая в общественно-политических иллюзиях производное от человеческой фантазии, мечтаний, благодаря которым появились значительные достижения цивилизации. Если сравнить «иллюзию» Лебона с «мифом» Н.А. Бердяева, то схожесть идеи русского мыслителя о мифе, как движущей силе истории с мыслями французского социолога об огромном влиянии иллюзий на становление цивилизации становится

¹³² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 311

¹³³ Там же. С. 292.

¹³⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 42.

¹³⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 237.

¹³⁶ См.: Цуладзе А. М. Политическая мифология. М.: Изд-во "Эксмо". 384 с.

еще более очевидной. Так Лебон допускает следующее высказывание: «Главным фактором эволюции народов никогда не была истина, но всегда заблуждение»¹³⁷. Н.А. Бердяев же в своей работе «Царство Духа и царство Кесаря» (1951) пишет буквально следующее: «Образование фиктивных лжереальностей играет огромную роль в исторической жизни. Абстракция больной мысли порождает миф, миф делается реальностью, переворачивающей историю»¹³⁸. Отметим, что категория народных «масс» имеет и у Лебона, и у Н.А. Бердяева негативные характеристики, поскольку понимается как неличностная совокупность поработанных общим началом индивидов, для управления которыми и применяются разного рода мифологемы¹³⁹. А, как отмечает современная исследовательница В.Г. Туркина в своей статье «Мифологемы как стереотипы массового сознания»¹⁴⁰, именно «восстание масс» (выражение отсылающее к известному тексту другого современника Н.А. Бердяева испанского философа Ортега-и-Гассету «Восстание масс» (1929)¹⁴¹) предполагает атомизацию общества, а значит превращение общества в совокупность «маленьких людей», чья комфортная жизнь протекает под влиянием мифологических систем.

Как мы увидели, Н.А. Бердяев не только вскрывает властное измерение мифа, понимаемого в качестве специфически сконструированного образной исторической репрезентации, но, что примечательно, делает он это в начале XX века наряду с прочими европейскими интеллектуалами, в то время, когда актуальность проблемы массового общества и влияний, оказываемых на него стоит очень остро. Следует обратить внимание, что проведенный Н.А. Бердяевым анализ мифоисторий демонстрирует не только возможности использования мифа для реализации властных, принуждающих актов, но и позволяет констатировать особую властную или даже репрессивную (как инструмент подчинения и

¹³⁷ Лебон Г. Психология масс. Мн., 2000. С. 231.

¹³⁸ Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 311.

¹³⁹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 73

¹⁴⁰ Туркина В.Г. Мифологемы как стереотипы массового сознания // Наука. Искусство. Культура. 2016. №2 (10). С. 32-41.

¹⁴¹ См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002. 506 с.

подавления) характеристику мифа. Это дает основания констатировать в философско-исторической системе Н.А. Бердяева наличие концепта мифократии, понимаемого философом в качестве идеи, раскрывающей властно-репрессивную функцию мифа¹⁴².

Указывая на примеры успешного бытования «ложных», согласно Н.А. Бердяеву, исторических мифов видно, что под категорию «ложности» попадают как мифы несостоятельные, противоречивые и не соответствующие реальности, так и те мифы, содержание которых входит в противоречие с мировоззренческой позицией русского мыслителя. Примечательно, что при анализе примеров конкретных исторических мифов, выделяемых Н.А. Бердяевым из идеологии того или иного движения мысли, философ действует, подчас, не только как беспристрастный аналитик, последовательно разоблачая безосновательные с его точки зрения мифы о нарастающем прогрессе, технике, улучшающей человеческую жизнь, освобождающей революции, честной демократии, божественной монархии, справедливой войне и т.д., но, что показательно, Н.А. Бердяев порой допускает выражения, которые можно было бы использовать против него самого. Так Н.А. Бердяев рассматривая разного рода мифологемы допускает критику в духе, что это «просто миф», т.е. нечто сродни иллюзии, выдумке, фантазии или даже «условной лжи»¹⁴³. Но, при этом, Н.А. Бердяев сам предлагает вариант мифологии, который прямо называет «истинной» или «хорошей», чем обозначает положительный полюс мифоистории. Нельзя не вспомнить в данном контексте мысль представителя французской философской герменевтики Поля Рикёра, который постулирует постоянную борьбу различных мифов друг с другом:

¹⁴² Идею о властной функции мифа («мифократии») у Н.А. Бердяева можно сравнить с концептом «символической власти» Пьера Бурдьё. Бурдьё в своей лекции «Социальное пространство и символическая власть» (1986) размышляет о символической власти различных явлений общественной жизни – от дипломов об образовании до политических концепций (наподобие марксистской идеи социальных классов) – приходя к выводу о том, что символическая власть способна изменять, творить социально-исторический мир, отчасти скрывая и не замечая, отчасти обнаруживая и выделяя необходимые элементы. В этом отношении символическая власть это хотя и есть явление теоретическое и абстрактное, однако ее эффективность связана с действительностью: «Символическая власть – это возможность создания реальности при помощи слов, что удастся лишь тогда, когда понятия адекватны реалиям. В этом смысле символическая власть обладает свойством скрывать или обнаруживать реально существующие объекты» (Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 149.).

¹⁴³ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 205, 206; Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 311.

«мир мифов ... является миром беспокойным, тревожным; мифы не прекращали борьбы между собой...»¹⁴⁴. И в этом отношении мировоззренческая позиция Н.А. Бердяева является подтверждением этой идеи.

Русский философ, отводя большое значение христианству в процессе становления исторического, динамического мышления, также обнаруживает в нем мифы: «Христианская религия мифологична, как всякая религия, и христианские мифы выражают и изображают глубочайшие, центральные, единственные реальности духовного мира и духовного опыта»¹⁴⁵. Это, например, миф о грехопадении Адама и Евы, выраженный в конкретном рассказе, но переживаемый в духовном опыте человека и повествующем об отдалении человека от Бога. Мифом является также христианская история искупления, которая, по Н.А. Бердяеву, является общечеловеческим феноменом, нашедшим свое воплощение в христианстве. Вообще, согласно мнению мыслителя, многие ключевые элементы христианского учения (Боговоплощение, природа Богочеловека) невозможно понять, не обращаясь к духовному, а по Н.А. Бердяеву значит к мифологическо-символическому их осмыслению. Основным же мифом христианства для него является «...тайна двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге»¹⁴⁶. Поэтому американский исследователь Д.Б. Ричардсон (D.B. Richardson), когда дает характеристику духовному измерению истории Н.А. Бердяева, отмечает, что система философа, сочетающая в себе историческое и метафизическое измерения, предполагает объединение в человеке, то есть в экзистенциальном измерении¹⁴⁷. Для Н.А. Бердяева эта тайна означает проявляемое в плане метафизики и истории динамическое стремление Бога к человеку и человека к Богу. И в этом отношении, когда философ критикует разного рода социально-исторические мифы как феномены (символы), он предлагает противопоставлять им не природу как некий объективный мир (в духе Ж.-Ж. Руссо

¹⁴⁴ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. С. 406.

¹⁴⁵ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 61.

¹⁴⁶ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 179.

¹⁴⁷ Richardson D.B. Berdyaev's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. P. 30-31.

или Л. Толстого), но мир ноуменов, т.е. мир духовный, реальный и даже мир таинственно-божественный (по сути – другие мифы). Справедливости ради, следует отметить, что философ усматривает в христианстве не только историко-мистический элемент, но и рационалистический, указывая на то, что именно христианство избавило человека от рабства духам природы, что оно открыло путь механизации природы и появлению техники (сам феномен которой он критикует). Здесь можно вспомнить, что, по Н.А. Бердяеву, человек в прошлом постепенно выходит из мифологического состояния, избавляясь при помощи разума от своей природной зависимости и, получается, в этот процесс христианство вносит свою лепту.

Другая мифологема, которая получает у Н.А. Бердяева положительную оценку является мифология гностиков: «Гностическая идея эонов сама по себе очень плодотворна и делает возможным философию истории»¹⁴⁸. Именно идея эонов как исторических этапов отражающих не только антропологические, но и теологические периоды развития привлекает философа. Гностики, считает Н.А. Бердяев, открыв историю в божестве, и интерпретировав эту историю как жизнь божественных «ипостасей», даже трагическую историю их бытия, приоткрыли тайну самой истории. Эта мифологизированная небесная история обуславливает возможность истории человечества, дает ключ к разгадке его судьбы как драмы любви и свободы, и истории как взаимоотношения между Богом и человеком. Следует отметить, что понимаемый таким образом гностицизм является христианизированным вариантом гностицизма, понимаемым не как любовь христианина к мудрости и знаниям (Климент Александрийский «Строматы»), но именно как христианское осмысление гностического мифа или же привнесения гностического элемента в христианство. Последнюю интерпретацию своей системы предвидел уже сам Н.А. Бердяев, что побуждало его защищаться, ссылаясь на свой эзотерический уровень понимания христианства, который подразумевал понимание вовлеченности Абсолюта в историю вообще и в историю человечества

¹⁴⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 196.

в частности. Поскольку для Н.А. Бердяева лишь взгляд на мир как на динамическую систему, развивающуюся от одного этапа к другому может предполагать возможность истории, а значит и философии истории. Кстати, именно по этой причине, указывая на столкновение статичной концепции Парменида и динамичной системы Гераклита в истории мысли Н.А. Бердяев утверждает динамическое гераклитовское понимание мироздания («О природе», В 91) как наиболее верное¹⁴⁹. Можно отметить, что старший современник Н.А. Бердяева немецкий историк Вильгельм Дильтей в сочинении «Наброски к критике исторического разума» выражает схожую по своей сути мысль, но применительно к изучению исторического процесса: «Любая часть истории, как и любая эпоха, не может быть постигнута с помощью понятий, которые выражают устойчивое в ней – следовательно, в системе соотношений устойчивых качеств»¹⁵⁰. А то, что Н.А. Бердяев был знаком с творчеством В. Дильтея указывает знание русским мыслителем идей немецкого историка¹⁵¹.

В этом отношении, также представляется интересной возникающая параллель между учением Вл.С. Соловьева о совечном Богу идеальном, универсальном, абсолютном человеке, которое он излагает в своем восьмом чтении о Богочеловечестве¹⁵² и учением Н.А. Бердяева о совечности Богу истории и времени, пребывающих также в некой идеальной своей ипостаси. Если в данном случае Соловьев онтологизирует учение о человеке, придавая ему, пусть и в идеализированном виде, но совечный Абсолюту характер, то Н.А. Бердяев осуществляет ту же метафизическую процедуру с историческим (и временным) процессом. Причем аргументация позиций обоих философов также представляется схожей: и Вл.С. Соловьев, и Н.А. Бердяева обосновывают свои взгляд исходя из

¹⁴⁹ Также можно отметить следующую примечательную параллель. Приписываемое Гераклиту выражение «Все течет, все меняется» («Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει») встречается в сочинении Н.А. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики» в виде следующего парафраза: «Все течет, все находится в движении и изменении» (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 260.).

¹⁵⁰ Дильтей В. Наброски к критике исторического разум / Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 334.

¹⁵¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 183, 190, 192; Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 295.

¹⁵² Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. Чтения о Богочеловечестве. Под редакцией С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1912. С. 120-128.

необходимости свободы (человека у Соловьева и творческой исторической динамики у Н.А. Бердяева). А принимая во внимание, то, что Н.А. Бердяев перечисляя наиболее видных представителей русской религиозной философии, которые интересовались вопросами философии истории называет среди них и имя Вл.С. Соловьева¹⁵³, а также комплекс других мистико-метафизических работ Н.А. Бердяева в которых он часто ссылается на пример жизни и труды Соловьева, то можно говорить если не о прямом духовном влиянии мысли Соловьева на труды Н.А. Бердяева, то, как минимум, о принадлежности обоих к общей духовной традиции.

Наконец, кратко отметив положительное значение вечных мифов о Прометее и Дионисе, Н.А. Бердяев называет собственный миф: «Есть только один великий миф, связанный с великой реальностью, миф о человеке, об его свободе, его творческой энергии, его богоподобии и его коммюнитарной связи с другими людьми и ближними»¹⁵⁴. Единственно же верным религиозным мифом является миф о Богочеловечестве, то, что Бог не господствует над человеком, но стремиться к нему как к своему Другому, желая от человека ответной любви. Применительно к исторической проблематике это богоподобие человека означает, что как Бог, так и человек выступают свободными творцами истории. Этот великий миф обнаруживает у Н.А. Бердяева интегральные свойства, так как вбирает в себя все положительные аспекты, обнаруживаемые мыслителем в иных мифоисториях, и воплощает в себе основные элементы собственной философской системы (свобода, творчество, связь с духовной реальностью, диалог). Важно при этом отметить, что творчество, не только делает человека богоподобным, но, в определенном смысле, творческая энтелехия является условием бытия человека. Другими словами, в творчестве, созидании человеком самого себя и формировании окружающей действительности выражается глубинная суть человека. Соответственно, если человек не выступает творцом (пусть даже в самом широком смысле этого слова),

¹⁵³ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 181.

¹⁵⁴ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 316.

он тяготеет к хаосу, небытию. А это, в свою очередь означает то, что реализация богоподобного, творческий потенциал в социально-исторической сфере является условием целостности и жизнеспособности человеческого сообщества.

Рассмотрев, как положительный, так и отрицательный полюса понимания мифоистории у Н.А. Бердяева, мы обнаружили, что русский философ использует по отношению к мифу как критические умозаключения, выявляя способы и причины конструирования мифов (мифология как наука), так и, выступая как самостоятельный творческий мыслитель, предлагает собственное понимание истории, т.е. собственную мифологию (мифология как совокупность мифов). При этом, становится возможным сделать примечательное наблюдение. Н.А. Бердяев критикует конкретные мифоистории сравнивая их с иллюзиями и фикциями, а с другой стороны выступает за творческую мифологию, считая ее истинным преобразователем исторических судеб. Можно даже сказать, что философская мысль Н.А. Бердяева часто носит (в духе Ницше) декларативный характер, в связи с чем утверждение Л.Г. Зимовец о том, что мысль Н.А. Бердяева о необходимости связи небесного времени (вечности) с земным временем «...остается у Н.А. Бердяева на уровне бездоказательных констатаций...»¹⁵⁵, можно признать справедливым и в отношении некоторых других аспектов его историософии. Однако, хотя данная проблематика и является симптомом противоречия или, по крайней мере, некоего парадокса, она требует своего осмысления и разрешения.

Прежде всего, следует понять, что Н.А. Бердяев на протяжении всего творчества, и в этом он до конца последователен, склонен именно мифоистории отводить роль творческой силы, преобразующей историческую реальность¹⁵⁶. Тем не менее, интересно отметить, что в данной логике мысли у Н.А. Бердяева можно, действительно, отметить видимое противоречие: в ранних своих сочинениях («Смысл творчества» (1916), «Смысл истории» (1923)) он говорит о значении мифа явно положительно, в других же своих трудах, написанных много позже своей

¹⁵⁵ Зимовец Л.Г. Н.А. Бердяев о смысле истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2010. №4. С. 12.

¹⁵⁶ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 311.

вынужденной эмиграции на философском пароходе 29 сентября 1922 года, («О рабстве и свободе человека» (1939), «Царство Духа и царство Кесаря» (1951)) характеристики, даваемые философом мифологии, приобретают явно отрицательное, и даже уничижительное значение. На биографическом уровне данный феномен можно объяснить острым личным переживанием влияния разного рода мифологем (коммунизм, национал-социализм) на историческую действительность. Так, Н.К. Дмитриева и А.П. Моисеева указывают на то, что стимулом к размышлениям Н.А. Бердяева на тему исторического стала Первая мировая война и революция 1917 года¹⁵⁷. Предпринять же попытку снятия данного противоречия на уровне его философской системы возможно лишь за счет понимания проблематики философии истории Н.А. Бердяева в контексте целостного наследия мыслителя. Дело в том, что Н.А. Бердяев исходит из концепции радикальной, ничем не ограниченной свободы, и столь же принципиального творчества, что применительно к антропологической сфере означает высокую значимость личности человека и его неограниченного права на свободную реализацию его творческого потенциала, в том числе, в познавательной сфере и, что важно, в области создания идей, концептов. Для понимания этой мысли следует обратиться к следующим отрывкам из произведений философа, посвященных историко-социальной проблематике и теории познания.

В труде «О рабстве и свободе человека» (1939) Н.А. Бердяев пишет: «Человек находится в дурной рабьей зависимости от общества, и он сам создает эту зависимость, гипостазируя общество, создавая о нем мифы»¹⁵⁸. Это значит, что какими бы «плохими» или «хорошими» не были мифы, которым бессознательно подчиняются народные массы, творцом этих мифов выступают сами люди (пусть и не во всей своей массе), создавая такие интерпретации истории, которые им важны и/или удобны. И в этом следует усматривать практический аспект, т.е. право людей на осмысление ими собственной реальности, объяснения ими прошлого и

¹⁵⁷ Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. С. 54.

¹⁵⁸ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 69.

конструирования будущего. Важно при этом понимать, что «плохие», «ложные» мифы тоже преобразуют историю, как и «хорошие», «истинные». В другом своем произведении «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947) Н.А. Бердяев рассуждая о теории познания, высказывает такое суждение: «В действительности критерий истинности находится в субъекте, а не в объекте. Объект есть создание субъекта»¹⁵⁹. По сути это значит, что Н.А. Бердяев утверждает мерой всех вещей человека (Протагор, Теэтет 152а), однако для русского философа это означает не право на произвол или относительность нормативно-этических категорий, но гносеологическую предпосылку, предполагающую, что все, называемое нами объектом, стало таковым в результате процесса объективации, т.е. познавательного акта принадлежащему человеку. Представляется интересным провести параллель и с идеями Ницше из его эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), приведем полностью его пространную мысль: «Историческая справедливость даже тогда, когда она неподдельна и проистекает из чистого сердца, есть ужасная добродетель, потому что она постоянно подкапывается под живое и приводит его к гибели: суд ее всегда разрушителен ... когда властвует одна справедливость, тогда творческий инстинкт утрачивает свою мощь и мужество»¹⁶⁰. Признание тотальной исторической критики, необходимость соединения творчества и истории обнаруживается и у Н.А. Бердяева¹⁶¹, что в совокупности с автобиографическими признаниями русского философа в родственности его идей и мировоззрения («аристократический радикализм»¹⁶²) с немецким мыслителем¹⁶³, дает основание говорить о влиянии историософских идей Ницше на Н.А. Бердяева.

Все это в целом означают, что одновременно свободный и творческий человек может самостоятельно создавать и выбирать мифы. Получается, что по

¹⁵⁹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 70.

¹⁶⁰ Ницше Ф.В. О пользе и вреде истории для жизни / Ницше Ф.В. Сочинения в 2 т. Том 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 199.

¹⁶¹ Бердяев Н.А. О творческом историзме // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М.: Астрель, 2007. С. 680-684.

¹⁶² Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 135.

¹⁶³ Там же. С. 33, 66, 70, 93, 97, 299.

Н.А. Бердяеву любой миф является универсальным инструментом как для осмысления прошлого, так и для конструирования будущего. Следовательно, концепция Н.А. Бердяева предполагает, что мифологическое мышление есть необходимая часть исторического сознания и часть историко-фактической действительности, что, между прочим, находится в полном соответствии с современным представлением о роли мифа в историко-социальной структуре миропонимания общества. Так, например, современный советско-российский философ Г.Л. Тульчинский пишет об инструментальной функции мифа: «...с помощью которого действительность структурируется, снимает неопределенность, неизвестность, – в этом смысле он то, что стоит за реальностью, делая реальность реальной, понятной, осмысленной»¹⁶⁴. Другими словами, миф как механизм осмысления действительности хорош, но вот конкретный исторический миф может быть хорош или плох – так снимается видимое противоречие в системе мысли Н.А. Бердяева.

Таким образом, Н.А. Бердяев вскрывает в мифоисторической сфере глубинную антиномию, согласно которой исторические мифы одновременно являются и положительными, и отрицательными явлениями. Причем, важно то, что эта антиномия базируется не только в индивидуальном сознании отдельного исторического субъекта, но в области интерсубъективной, в социальной реальности. Согласно такому подходу, тот же анархизм или теократия, понимаемые в идеалистически-духовном смысле, «хороши», но хороши до тех пор, пока содействует антропологическо-социальной свободе и творчеству, а, вот, когда эти мифологемы, уже в конкретно-историческом, несовершенном их воплощении, начинают препятствовать данному процессу, то тогда это становится поводом для справедливой критики. Если же вспомнить концепцию «объективизация», «символизация» и «реализация» разворачиваемую Н.А. Бердяевым в ряде своих

¹⁶⁴ Тульчинский Г.Л. Символическая презентация прошлого: нарративы, уровни, формы // Человек. Культура. Образование. 2016. №2 (20). С. 10.

трактатов¹⁶⁵, то становится понятным, что почти всякий миф есть несовершенная объективизация, а не реализация небесной истории в земной: миф в человеческом восприятии перестает работать как «символ», должный отсылать человека к некоей высшей, духовной реальности, но начинает, в силу его сакрализации, почитаться сам по себе, как идол. Так то, что призвано к освобождению человека, обращению его к духовному смыслу истории, привязывает его к конкретным материально-историческим формам. В силу чего, кстати, и возникает самый «зазор» между исторической достоверностью и мифом, и поэтому, любой исторический миф обладает отличным от исторической реальности содержанием. Что, однако, все еще не проливает свет на предлагаемый Н.А. Бердяевым критерий отбора, а самое главное, критерий оценки конкретно-исторических мифов.

Ответ на этот вопрос можно обнаружить в персональной истории и творческой эволюции Н.А. Бердяева. В своей, изданной лишь посмертно, философской автобиографии мыслитель описывает примечательный эпизод из детства, приведем этот пространственный отрывок полностью: «Герои великих литературных произведений казались мне более реальными, чем окружающие люди. В детстве у меня была кукла, изображавшая офицера. Я наделил эту куклу качествами, которые мне нравились. Это мифотворческий процесс. Я очень рано в детстве читал «Войну и мир», и незаметно кукла, которая называлась Андрей, перешла в князя Андрея Болконского. Получилась созданная мною биография существа, которое представлялось мне очень реальным, во всяком случае более реальным, чем мои товарищи по корпусу»¹⁶⁶. Другими словами, Н.А. Бердяев уделяет большое значение образно-смысловому элементу мышления и, что примечательно, воображению, напрямую связывая работу данных когнитивных процессов с мифотворчеством и, следовательно, с возможностью преобразования истории. Также в другом месте своей автобиографии философ пишет о том, что с одной стороны, он может сказать о себе, что все события мировой истории он

¹⁶⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164-287; Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 364-462.

¹⁶⁶ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 44.

пережил как события непосредственным образом связанные с ним самим, а с другой стороны, на протяжении всей своей жизни он переживал чуждость этого мира. «Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному»¹⁶⁷ - отмечает Н.А. Бердяев. В трактате «Смысл истории» (1922) мыслитель утверждает, что во временном потоке земной истории совершенная реализация никаких свершений невозможна, однако это не означает, что у истории нет смысла, он есть, просто раскрывается вне земной истории¹⁶⁸. Из трактата философа «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1940, изд. 1949) мы узнаем внутреннюю причину такого восприятия истории: «Я всегда испытывал нравственные страдания при чтении исторических книг, до того история представлялась мне преступной. В истории все не удается, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец»¹⁶⁹. Исходя из чего можно предположить, что жизнь на переломе эпох, сопровождающаяся осознанием несовершенства окружающего мира, как раз, и послужила для русского мыслителя стимулом для поиска со всеми историческими неудачами совершенного смысла истории. Данное предположение кажется достаточно обоснованным, поскольку, как на то указывает Г.Л. Тульчинский, именно «...в ситуации неопределенности возникает обостренный запрос на миф, восстанавливающий связность, понятность и осмысленность действительности, происходящего»¹⁷⁰. Так, что все разбросанные по текстам мыслителя откровения указывают, на наш взгляд, на глубоко личностную, экзистенциально-психологическую причину обращения Н.А. Бердяева к разработке проблематики мифоистории.

Диалектическое мировоззрение и мироощущение философа «требующее» в своем тезисе переживание всех событий мира как глубоко личных событий и в своем антитезисе ощущение своей отчужденности от мира разрешалось в синтезе, давало мифологическое воззрение на историческую действительность, при

¹⁶⁷ Там же. С. 9.

¹⁶⁸ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 195, 196, 197.

¹⁶⁹ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 305.

¹⁷⁰ Тульчинский Г.Л. Символическая презентация прошлого: нарративы, уровни, формы // Человек. Культура. Образование. 2016. №2 (20). С. 6-26. С. 11.

котором события окружающей истории безусловно реальны, но реальны в силу своей символической природы, указующей на реалии сверхъестественные. Мифоистория, в этом отношении, представала в качестве посредника между «чуждостью» и «сродностью» исторического бытия с одной стороны, и в качестве посредника между миром человеческой истории и миром истории трансцендентной. Причем, надо сказать, что, по всей видимости, Н.А. Бердяев понимал, что его критика мифологии, в том случае, если та или иная идеология критикуется им за то, что это «просто миф», может быть обращена против него самого, поскольку сам философ также предлагает свой вариант мифа о Человеке, Боге, Духе и Истине¹⁷¹, и не всегда, при этом, ссылаясь на открываемое в таком мифе пространство человеческой свободы и творческого развития в качестве аргументов для выбора именно этой мифологемы. На что всем своим потенциальным оппонентам философ отвечает буквально следующим образом: «...Моя философская точка зрения предполагает миф о Боге и миф о Духе. Пусть это назовут мифом. Меня это мало беспокоит. Это есть самый универсальный и целостный из мифов... Реальность мифа о Боге, о Духе, об Истине нельзя доказать и не нужно. Это дело последнего избрания и предполагает свободу»¹⁷². Ответ Н.А. Бердяева своим оппонентам, с формальной точки зрения, по своей сути, означает, что выбор (или создание) какой бы то ни было мифологемы или мифоистории есть акт свободного избрания, творческое право человека и, в известном смысле, дело вкуса. Ведь поскольку критерий истины принадлежит, в конечном счете, субъекту, то выбор той или иной мифологемы определяется субъективными предпочтениями человека. Единственным же критерием оценки, а значит и выбора той или иной мифологемы в качестве ведущей, здесь может выступать, разве что, ссылка на большую возвышенность, универсальность и целостность предлагаемой русским

¹⁷¹ «...Рождение Бога в человеке есть центральная точка мировой судьбы, судьбы человеческой, земной судьбы этого мира, т. е. не менее глубокая тайна, которая в то же время свершается и в самих недрах Божественной жизни, – тайна рождения человека в Боге» (Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 59). Кроме того, вариантом авторской мифологемы Н.А. Бердяева может считаться и его концепция «нового средневековья», получившая в европейских интеллектуальных кругах широкую известность.

¹⁷² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 293-294.

мыслителем мифоистории (или практическую полезность, если вспоминать критикуемые философом примеры исторических мифологий).

Показательным, в этом отношении, является обвинение Д.В. Философовым Н.А. Бердяева в излишнем идеализме, теоретизации и отсутствии связи его философской мысли с практическим действием, в результате чего идеи Н.А. Бердяева представлялись Д.В. Философову «...предметом глубоких размышлений, интересных споров и разговоров, но не рычагом для действия»¹⁷³. Д.В. Философову представлялось более верным в той политической ситуации писать не «кабинетные» философские тексты, но прокламации и воззвания. «Я Вас спрашиваю, признаете ли Вы, что можно делать научные открытия в области электричества и пара, а можно строить пароходы, железные дороги и телеграфы, что это разные функции и каждая из них имеет свое назначение? Обязан ли я, сделав открытие, непременно сам же устроить телеграф? Вы договорились до того, что признали «сознание» великим врагом «действия»»¹⁷⁴ - пишет Н.А. Бердяев Философову в своем письме от 22 апреля 1907 года. Отвечая на подобного рода замечания, Н.А. Бердяев именуется позицию своего адресата утилитаризмом и усматривает в ней элементарное игнорирование психологической составляющей. Дело в том, что согласно представлениям Н.А. Бердяева, все великие мифы способны творить историю, а это, в свою очередь, объясняет, как весь плюрализм интерпретаций и толкований исторических событий, так и делает процесс теоретического мифологизирования не менее достойным, а, самое главное, не менее действенным, чем прямая социально-политическая активность. Хотя, из позиции Н.А. Бердяева и можно вывести анархический исторический релятивизм или совершенно отвлеченную метафизику, но возможно в ней усматривать и признание ценности всего «неисторического», понимаемого в духе Ницше:

¹⁷³ Философов Д.В. На распутье // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 568.

¹⁷⁴ Н.А. Бердяев-Философову. Петербург. Воскресенье. 22 апреля 1907 г. // Бердяев Н.А. Письма. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 28.

«...историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры»¹⁷⁵.

В одном из своих писем Л.Ю. Рапп Н.А. Бердяев говорит о себе: «Я люблю индивидуальную историю своей души, дорожу теми особыми путями, которыми я пришел к своим верованиям и убеждениям»¹⁷⁶. Привлекая предложенное С.С. Хоружим определение персональной мифологемы, понимаемой в качестве такой мифологемы, которая «...воплощаема в личной судьбе, облакаема в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности...»¹⁷⁷, следует считать «мономиф» Н.А. Бердяева такой персональной мифологемой, поскольку универсальному сюжету о Духе и Боге, Н.А. Бердяев придает индивидуальные очертания. Применительно к философии истории такого рода мифологема означает бытование всей человеческой истории (временности) в качестве символа истории небесной (вечности), или бытование человеческих судеб под и в Абсолютом (в чем можно усматривать и панентеитсические мотивы). Иными словами, персональная мифологема Н.А. Бердяева в историческом ее ключе означает движение человечества от небесной истории (вечности) и Божественного Абсолюта (в хронологическом плане) через историю человеческую (временность) вновь и к небесной истории (вечности) и к личностному Абсолюту в христианском его понимании. В своей статье «О творческом историзме» (1917) Н.А. Бердяев сокрушается о том, что современные ему люди говорят и пишут скорее «о чем-то», чем «что-то». Применительно к историческому дискурсу это означает, что отвлеченное (позитивное) знание истории мешает историю творить. А поскольку, как это видно из данного, достаточно раннего историософского текста мыслителя, Н.А. Бердяев усматривает в мифе «...существеннейшее и реальнейшее содержание

¹⁷⁵ Ницше Ф.В. О пользе и вреде истории для жизни / Ницше Ф.В. Сочинения в 2 т. Том 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 164.

¹⁷⁶ Н.А. Бердяев – Л. Ю. Рапп. Конец августа 1904. Clärens // Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / Составитель В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Книга вторая: 1901–1904. М.: Модест Колеров, 2019. С. 513.

¹⁷⁷ Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского / П.А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. статья, примеч. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 527.

истории, некое ее первичное событие, ее перво-жизнь»¹⁷⁸, то его не могут смутить даже факты разоблачения разнообразных мифов прошлого, так как в свое время они действительно творили и направляли исторический процесс. Другими словами, получается, что мифы по Н.А. Бердяеву являются факторами исторического процесса, теми ценностно-смысловыми конструктами, которые через формирование отношения человека к прошлому, настоящему и будущему, задают вектор исторического движения.

Как справедливо замечает С.Г. Гутова в статье «Вечность, время и судьба человека в философии Николая Бердяева»: «...в творческом процессе происходит созидание чего-то нового, чего не было прежде, а следовательно, речь идет о формировании контура будущего»¹⁷⁹. Это значит, что каждая эпоха нуждается в своих мифах на том основании, поскольку они служат «программой» задающей координаты движения общества в будущем. Иными словами, по Н.А. Бердяеву получается, что без исторического творчества, порождающего мифы, невозможно построение будущего. Открыв это для себя, философ артикулирует необходимость творческого историзма – такого отношения к истории, которое позволило бы человеку стать исторической личностью, позволило бы понять тайну истории и черпать свои силы в этой тайне исторического мифотворчества, направляя и творя историю. «Миф есть великая динамическая сила истории, он есть не «о чем-то», а «что-то», не об истории, а сама история, ее внутренняя создающая энергия»¹⁸⁰ - утверждает русский мыслитель. Причем, приводя примером исторической личности Наполеона, как непосредственного актора исторического процесса, Н.А. Бердяев относит к историческим личностям также тех, кто понимает тайный смысл истории, тех, кто осознает, чем в действительности движутся большие исторические события. Исходя из чего, можно сделать вывод о том, что если человек только вошедший в эту сферу знания уже может считаться исторической

¹⁷⁸ Бердяев Н.А. О творческом историзме // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М.: Астрель, 2007. С. 681.

¹⁷⁹ Гутова С.Г. Вечность, время и судьба человека в философии Николая Бердяева // Дискуссия. 2014. №3 (44). С. 18.

¹⁸⁰ Бердяев Н.А. О творческом историзме // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М.: Астрель, 2007. С. 681.

личностью, то тем более человек конструирующий мифы подходит на эту роль (а, вероятно, Н.А. Бердяев сознавал себя именно в этой роли). В след за Л.А. Коневой можно утверждать, что, согласно Н.А. Бердяеву, в конечном итоге, мифологизируется, т.е. возводится из плана исторической объективации в область исторической реализации, и сам человек: «Человек, таким образом, сам оказывается мифом»^{181 182}. Получается, что фактором исторического процесса по Н.А. Бердяеву является миф.

Действительно, с точки зрения философско-исторической концепции Н.А. Бердяева так оно и есть, поскольку люди изобретают мифы как интерпретативные темпорально-фактические сюжеты, вписывая себя в эти нарративы, становятся их частью, а эти мифы, в свою очередь, обособляясь от своих непосредственных создателей начинают транслироваться в поколениях и функционировать в культурно-общественном пространстве направляя и изменяя человеческие судьбы¹⁸³. Следовательно, исходя из подобного рода умозаключений самого Н.А. Бердяева можно считать не только человеком, сформулировавшим концепцию творческого историзма, но и исторической личностью, познавшей тайную струну исторического развития и сконструировавшей персональную мифоисторию.

1.3 Концепция «метаистория» в философии истории Н.А. Бердяева

В трактате «Смысл истории» Н.А. Бердяев четко обозначает свой историософский интерес: «Я ставлю вопрос: каким образом в истории человеческого сознания, в истории человеческого духа конструировалось

¹⁸¹ Конева Л.А. Н.А. Бердяев: миф как особое произведение // Вестник Самарского государственного университета. 2011. №1/2 (82). С. 15.

¹⁸² Для сравнения: «...миф есть личностное бытие, данное исторически» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 164.).

¹⁸³ Идею известной относительности мифов от их создателей, трансляцию мифов, понимаемую как бытования мифа из поколения в поколение, а также изменение, реконструкцию мифа, подстраивание его под актуальные исторические реалии или исчезновение миф можно сравнить с биологизаторской теорией мемов - меметикой (названной по аналогии с наукой о генах - генетикой), предложенной эволюционным биологом и популяризатором науки К.Р. Докинзом в серии научно-популярных публикаций («Эгоистический ген» 1976, «Расширенный фенотип» 1982, «Бог как иллюзия», 2006). Как гены переходя из тела в тело распространяют заключенную в них биологическую информацию, так и мемы переходя из одного сознания в другой распространяют свою культурную информацию. Суть сравнения заключается в том, что данный подход позволит взглянуть на мифы как мемы (или даже целые меметические комплексы) – т.е. отвлеченно от своих носителей, самих по себе, на подобие самостоятельных живых структур, участвующих в культурно-эволюционном процессе. Подобный подход вскрывает аутопоэтическую (или репликационную) природу мифа, иначе говоря, способность мифа к самовоспроизведению.

«историческое»? Каким образом человеческое сознание пришло к тому, что осознало историческое свершение, исторический процесс? Каким образом впервые пришло сознание, что история свершается, что есть особая реальная действительность, которую мы именуем историческим миром, историческим движением, историческим процессом?»¹⁸⁴. Проанализировав историософскую систему русского философа, теперь становится возможным, отталкиваясь от этих вопросов, перейти к концептуализации историософской системы мысли Н.А. Бердяева.

Исходя из изучения философско-исторической концепции русского философа видно, что Н.А. Бердяев, несомненно, усматривает большее историческое значение в том, что он именуется ноуменальными реальностями, чем в явлениях объективированной, реализованной истории. Для философа движущими силами исторического процесса выступают явления, связанные, если и не всегда непосредственно с трансцендентными реальностями (вечность, небесное время, небесная история), то неизменно с феноменами субъективно-экзистенциальными, скрытыми в глубине человеческой личности и человеческой свободы (и, опосредованно, через них связанными с реальностью истории небесной). В связи с этим американский исследователь Е.Б. Ричардс (Edward B. Richards) утверждает, что ключ к пониманию истории у Н.А. Бердяева находится в доисторическом или небесном времени и воплощен в мифе¹⁸⁵. Историософская концепция Н.А. Бердяева предполагает возможность если не нарушения, то, точно, преодоления линейного природно-исторического детерминизма, квинтэссенцией которого выступает время, разделенное на прошлое, настоящее и будущее. Исходя из чего другой зарубежный исследователь Морган Старк (Stark Morgan) и усматривает в историософской мысли Н.А. Бердяева принципиальную не(пред)определенность и нелинейность¹⁸⁶. Философский подход отечественного мыслителя позволяет

¹⁸⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 31.

¹⁸⁵ Richards E.B. Nicholas Berdyaev: Christianity and History // Journal of Bible and Religion, Vol. 28, No. 4 (Oct., 1960). P. 433.

¹⁸⁶ Stark Morgan. The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev. London: University College, 2013. P. 325, 336.

усматривать в практиках исторического памятования, создания и традирования разного рода исторических мифов и преданий, по меньшей мере, значительную, если не ключевую процедуру приобщения человечества ко времени экзистенциальному, а, значит, в определенной степени и к вечности. В тоже время, в своих рассуждениях об истории Н.А. Бердяев остается метафизиком, поэтому, процесс приближения временной истории к истории небесной является объективным, и даже неизбежным, фактом мировой истории.

«За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического»¹⁸⁷ - постулирует Н.А. Бердяев. Метаистория ассоциируется философом с ноуменальным миром (в противоположность феноменальному), который в свою очередь связан с пространством реализации (в противоположность объективизации), а значит с пространством духа и свободы (в противоположность детерминизму). В философско-исторической системе мысли Н.А. Бердяева история представлена взаимодействием времени (космического и исторического) и вечности (небесного времени), причем вечность у Н.А. Бердяева также исторична, в результате чего, можно говорить о принципиальном панисторизме его историософской мысли¹⁸⁸. Прорывающаяся в исторический процесс вечность задает истории движение. Если природная и историческая временность – есть сфера детерминизма и несвободы и ничего подлинно творческого в них быть не может, то причиной исторических новаций и реализации творчества является человек. «Каждый творческий акт – это акт эсхатологический и метаисторический, который побеждает власть этого павшего мира»¹⁸⁹ - пишет о философии творчества Н.А. Бердяева профессор Вроцлавского университета Ян Красицки. Именно сфера экзистенциального времени является у Н.А. Бердяева областью взаимодействия времени исторического (за счет интериоризации и экстериоризации) и времени небесного (а

¹⁸⁷ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 266.

¹⁸⁸ Хамидулин А.М. Панисторизм в историософской мысли Н.А. Бердяева // Вестник ВГУ. Серия: Философия. №1. 2020. С. 100-107.

¹⁸⁹ Красицки Ян. Назначение человека и драма творчества – Н.А. Бердяева // Studia Culturae. 2013. №16. С. 88.

также космического времени). Заметим, что Н.А. Бердяев, действительно, выделяя в своей системе космическое, историческое и экзистенциальное виды времени, наделяет космическое время свойством цикличности (символизируется кругом), историческое время свойством направленности, вектора (символизируется прямой линией), а время экзистенциальное, глубинное время, философ символизирует точкой. Именно экзистенциальное время представляет из себя прорыв вечности во время, оно есть пространство возможного творчества и залог проявления свободы в историческом времени¹⁹⁰. Можно даже сказать, что причиной движения истории является у Н.А. Бердяева не просто взаимодействие времени и вечности, но взаимодействие, осуществляемое в человеке. Следовательно, концепция «метаистория» ассоциируется у мыслителя с категориями экзистенциального времени и временем небесным, а это значит, что метаисторический пласт бытия является постоянным фоном истории и движущей силой исторической действительности: «...задний план метаистории все время присутствует за историей, план экзистенциальный бросает свет на план объективированный»¹⁹¹.

Очевидно, что такой вариант философии истории, в силу его выраженной метафизичности, нельзя считать строго научным, но и обвинять в этом Н.А. Бердяева, сознательно выстраивающего метафизику истории будет также не верно. Любопытно, что сам философ, осознавая, невозможность построения научной философии истории, приводит в пользу этого интересный аргумент: «Мы живем внутри исторического времени. История еще не кончилась, и мы не знаем, какая история еще предстоит в будущем»¹⁹². Получается, что обнаружить смысл истории, не выходя за его пределы невозможно¹⁹³ («...смысл этот лежит за пределами самого

¹⁹⁰ Хамидулин А.М. Категория «время» в философии истории Н.А. Бердяева // Известия ТулГУ. №4. 2019. С. 132-138.

¹⁹¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 245.

¹⁹² Там же. С. 259.

¹⁹³ Что весьма похоже философско-историческое осмысление теорем из области математической логики, во-первых, на теоремы Геделя (1930), одна из которых предполагают, что в формальной непротиворечивой арифметике существует невы выводимая из данной арифметики и непротиворечивая формула (первая теорема), которая еще и утверждает непротиворечивость этой арифметики (вторая теорема), а, во-вторых, на теорему Тарского о невыразимости арифметической истины (1936), которая предполагает, что истинность любой формальной арифметической системы невозможно выразить средствами этой системы. Транспонируя данные теории из области математической логики в сферу философии истории и метафизики, следует предположить, что также для

исторического времени...»¹⁹⁴). Сфера метаистории как раз и содержит смысл, причем как в сугубо метафизическом значении, как смысл вечный, вселенски объективный смысл (уровень вечности и небесного времени), так и тот смысл, который привносится в историю человеком (уровень экзистенциального времени, категория мифоистории). Метаистория прорывается из экзистенциального в историческое время, но и само историческое время в конце концов войдет во время экзистенциальное как сферу метаистории. Интересно, что христианское учение об откровении Бога и воплощении Сына Божия, а также эсхатологические сценарии Н.А. Бердяев относит, как раз, ко времени экзистенциальному, которые лишь просвечивают в историческом, объективированном времени. Причем, отождествлять метаисторию лишь со сферой человеческой духовности не верно, метаистория имеет своим духовным истоком изначальную историю – историю небесную. Как минимум потому, что экзистенциальное время соприкасается в своей глубине с вечностью, так, например, откровение Бога, есть, ничто иное, как факт проявления истории небесной в истории человеческих судеб (в этом отношении философию историю Н.А. Бердяева можно назвать религиозной). Но также и потому, что Н.А. Бердяев в одном из своих сочинений пишет: «В историческом откровении много слишком человеческого»¹⁹⁵. Другими словами, то, что реализуется «посредством» «из» и «через» сферу экзистенциальную по меньшей мере относиться к высшим проявлениям человеческого духа, а то и, более того, к истории небесной, как прообразу всякого исторического процесса. Метаисторическое, действительно, прорывается в историю через экзистенциальную сферу, но творческие акты свободного духа неизбежно приспособляются и объективизируются в детерминизированном историко-космическом времени. А это значит, что метаисторическое не способно без остатка вместиться в истории (как и вечность во времени) и полная реализация метаистории

обоснования истинности системы необходимо выйти (трансцендировать) за ее пределы, так и для обнаружения смысла истории необходимо выйти за ее границы. И в этом отношении Н.А. Бердяев логически последователен.

¹⁹⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 159

¹⁹⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 310-311.

означало бы конец истории такой, какой мы ее знаем. Однако, и историческое время не способно само по себе перейти в вечность в силу своей устремленности в космическую бесконечность, приблизиться же к вечности (что, параллельно, означает освобождение человека от порабощающей власти объективации, природы и общества) возможно лишь через сферу экзистенциально-небесную, это значит, что метаистория у Н.А. Бердяева выступает условием положительного, оптимистичного исторического движения.

Советско-американский философ и культуролог М.Н. Эпштейн 5 декабря 1986 года опубликовал текст, названный им манифестом, под названием «Что такое метареализм?»¹⁹⁶. В ней мыслитель тезисно анализирует метареализм как направление в поэзии и живописи, возникшее в 70-80-е годы XX века в отечественной культуре. На наш взгляд, определение, которым Эпштейн характеризует метареализм может быть применено и для следующего интересного интерпретативно-герменевтического раскрытия историософской концепции Н.А. Бердяева. «Метареализм – это реализм многих реальностей, связанных непрерывностью метаболических смещений»¹⁹⁷ - утверждает Эпштейн. Метабола (с греч. μεταβολή – «поворот», «перемена», «переход») – это литературный прием, позволяющий раскрыть взаимопричастность различных явлений друг другу, если метафора расщепляет мир, то метабола рассматривает все его измерения в целостности. Для различения метафоры и метабола Эпштейн приводит два поэтических примера: «Пример метафоры: Как золотят купола / в строительных легких лесах - / оранжевая гора / стоит в пустынных лесах. /А. Вознесенский/. Пример метабола: В густых металлургических лесах, / где шел процесс создания хлорофилла, / сорвался лист. Уж осень наступила / в густых металлургических лесах. /А. Еременко/»¹⁹⁸. Если в первом примере лес уподобляется строительным лесам, то во втором примере лес и завод обнаруживаются в синтетическом

¹⁹⁶ Следует отметить, что тремя годами ранее М.Н. Эпштейн уже рассматривал «метареализм» в своей статье «Тезисы о метареализме и концептуализме» (1983). [Электронный ресурс] URL: http://www.emory.edu/INTELNET/pm_kontsep_metareal.html. (Дата обращения: 22.07.2019).

¹⁹⁷ Эпштейн М.Н. Что такое метареализм? [Электронный ресурс] URL: http://www.emory.edu/INTELNET/pm_metarealizm.html. (Дата обращения: 22.07.2019).

¹⁹⁸ Там же.

единстве. На наш взгляд, те признаки, которые Эпштейн обнаруживает при характеристике метаболы, как раз, и соответствуют историософской позиции, занимаемой Н.А. Бердяевым.

Концепция метаисторического у Н.А. Бердяева соединяет в себе все виды историй (космоса-природы, человеческих судеб, неба) и времен (природное, историческое, экзистенциальное, «вечность», которая может трактоваться как вечное «небесное» настоящее), а также частных мифоисторий. Следовательно, во-первых, человек у Н.А. Бердяева обнаруживает себя в мире исторического, окруженным разного рода историями, каждая из которых находится в теснейшем взаимодействии, чем и объясняется у мыслителя сама возможность движения исторического процесса. Н.А. Бердяев обосновывает подлинную реальность каждого из них и соединяет их в метаистории как в некой «мультиреальности». Конечно, у Н.А. Бердяева сохраняется вертикальная ориентация на небесную историю (и вечность), а время историческое все же оценивается мыслителем как время разорванное, не способное в мгновении воплотить вечность и склонное к объективации (в этом отношении возможна характеристика его философии истории как символической или метафорической). Но даже при всех рассуждениях о природе символа и замечаниях о том, что смысл нашего бытия следует искать в духовной реальности, видно, что для Н.А. Бердяева в символе важен момент объединения сфер исторического бытия, а не их разграничения: «Символ говорит не только о том, что существует иной мир, что бытие не замкнуто в нашем мире, но и о том, что возможна связь между двумя мирами, соединение одного мира с другим...»¹⁹⁹. Так, что, все исторические реальности равно важны для постижения истории в системе русского мыслителя, как в следствии изначальной, онтологической, динамической свободы, предполагающей свое творческое раскрытие, в том числе, и в историческом процессе («время есть потому, что есть движение и новизна. Бездвижный и неизменный мир не знал бы времени»²⁰⁰), так

¹⁹⁹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 50.

²⁰⁰ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 243.

и по причине антропологическо-экзистенциальной, согласно которой, человек накапливает в истории обогащающий его опыт²⁰¹. Во-вторых, метаисторизм Н.А. Бердяева не просто отсылает человека, ищущего вечные категории, к истории экзистенциальной или небесной, но позволяют ощутить себя в рамках «большой истории». Можно сказать, что историософская система Н.А. Бердяева является переходным этапом (или синтезом) между классическим платонико-христианским пониманием исторического процесса (предполагающим наряду со временем наличие сакральной и неизменной вечности) и экзистенциально-процессуальным его толкованием (распространяющим на все бытие категорию временности). Так, что, обобщая зафиксированные в творческом наследии Н.А. Бердяева все философско-исторические концепты такие, как мифоистория (исторический миф, мифологема), а также идею о властной природе мифа, творческом историзме можно рассматривать их в качестве составных элементов системы более высокого порядка – метаистории. Системы, при помощи которой и происходит конструирование «исторического».

Метаистория как концепция, согласно Н.А. Бердяеву, есть подлинная метафизика истории. Именно этот концепт позволяет войти в сокровенное существо исторического процесса, понять внутреннюю жизнь истории, раскрыть ее тайное движение. Н.А. Бердяев говорит о духовной сфере бытия как о месте смежном для человеческой экзистенции и для небесного, божественного бытия, поэтому концепция метаистории русского мыслителя и вскрывает, что на метафизическом уровне в истории отсутствует разделение на субъект и объект. Такой подход, кстати, и дает основание американскому исследователю Д.Б. Ричардсону (D.B. Richardson) характеризовать гносеологический метод Н.А. Бердяева как интуитивный, субъективный и мистический²⁰². В этом отношении весьма показательно, что Н.А. Бердяев не только постулирует необходимость переход от философии к мифологеме, но и в действительности утверждает

²⁰¹ Там же. С. 264.

²⁰² Richardson D.B. Berdyaev's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. P. 147.

глубинное единство субъекта и объекта. А как указывает Ф.Х. Кессиди: «...в мифологическом отождествлении субъективного и объективного кроется источник наблюдаемого в мифическом сознании единства субъективного образа и объективного явления, неразличения субъекта и объекта»²⁰³. Это означает, что способ мышления Н.А. Бердяева, на самом деле, можно назвать мифологическим, в связи с чем разработка русским философом историософской концепции метаистории предстает логически последовательным шагом, гармонично сочетающимся с общей философской картиной мира Н.А. Бердяева.

Интересно то, что ранее в отечественной мысли понятие «метаистория» использовал современник Н.А. Бердяева философ С.Н. Булгаков в опубликованном в 1911 году сборнике «Два града», а именно в тексте доклада «Апокалиптика и социализм» (произнесенного 9 апреля 1910 года) в двух контекстах. Позволим себе воспроизвести эти два отрывка в пространном виде. «Наряду с научно-социологическим пониманием апокалиптических образов возможно еще подхождение к ним совсем с другой стороны, со стороны метафизической. Образы апокалиптики могут быть истолкованы не только как абстрактные схемы эмпирической социологии, но и как символы философии истории. Если первая ставит своей задачей изучать эмпирическую закономерность, признает только эволюционно-механический процесс чисто натурального характера, то вторая стремится определить внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории и тем самым истолковывает ее как процесс не только каузальный, но и телеологический»²⁰⁴. Следует отметить, что Н.А. Бердяев как раз и критикует эмпирические и натуралистические подходы к истории и придает своей философско-исторической мысли телеологическое направление, задаваясь вопросами о смысле и цели истории. «Предмет Апокалипсиса есть *метаистория*, нуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история. Это – историческая онтология, в которой

²⁰³ Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетейя, 2003. С. 44.

²⁰⁴ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 2012. С. 236

раскрывается внутренний механизм мирового и исторического процесса. Апокалипсис есть откровение не столько о будущем, сколько о подлинно существующем во вневременных глубинах бытия и соответственно созреванию раскрывающемся в истории. Откровение нужно не только для проникновения в будущее, но и для проникновения через кору феноменов в область нуменов. События Апокалипсиса готовятся и разворачиваются в двух мирах, на небе и на земле, в мире сил духовных и в человеческой истории, причем почти непроницаемая перегородка, разделяющая для нас в теперешнем состоянии оба мира, не существует для тайновидца, прозирающего за этими событиями порождающие их духовные силы»²⁰⁵. Налицо кантиантская терминология, которая, впрочем, может диагностироваться и у Н.А. Бердяева. Так, несмотря на критику отрыва человека от бытия, совершаемого в философии Канта²⁰⁶, историософская мысль Н.А. Бердяева, стремящаяся дать ответ на вопрос о механизмах конструирования «исторического», то есть, по сути, анализирует человеческое сознание, вскрывая именно в нем те самые механизмы. А это значит, что философско-историческую систему мысли Н.А. Бердяева можно назвать не только гносеологической, но, в силу этого, в значительной степени «кантианской» по направленности. Подобного рода антиномизм (критика Канта за отрыв познания от бытия, приведшая к «познанию познания»²⁰⁷ и, в то же время, аналитика путей конструирования исторического человеческим сознанием²⁰⁸) не случаен, но, как отмечает А.И. Болдырев в статье «Основной вопрос философии Н.А. Бердяева»²⁰⁹, есть явление для русского философа закономерное и вполне сознательное. Примечательно еще и то, что Н.А. Бердяев понимает историю в качестве тотального процесса одним своим полюсом находящемся в мире небесном, другим же своим полюсом в мире земном, но, в то же время, исторический процесс един и

²⁰⁵ Там же. С. 279-280.

²⁰⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 67; Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 52.

²⁰⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20.

²⁰⁸ Как и сочетание идеи единой большой истории, как некоего метанарратива или мифоистории (небесной истории, охватывающей собой все) с идеями множества частных (мифо)историй.

²⁰⁹ Болдырев А.И. Основной вопрос философии Николая Н.А. Бердяева // Тетради по консерватизму: Альманах №2. М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований, 2018. С.75-80.

пронизан он историей небесной, причем, поскольку Н.А. Бердяев заметил это единство, то его, согласно С.Н. Булгакову, можно считать тайновидцем.

Таким образом, перед нами выстраивается традиция отечественных мыслителей С.Н. Булгаков-Н.А. Бердяев²¹⁰ в разной степени использовавших понятие «метаистория». В понимании метаистории Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова есть сходство, заключающееся в том, что она предполагает, во-первых, распространение исторического процесса на некие иные – в отличие от человеческой истории – сферы бытия, во-вторых, возможность просвечивания и влияния метаистории на историю человечества, и, в-третьих, то, что концепт метаистории не интересуется естественную науку, являясь прерогативой религии и философии. Исходя из чего, можно согласиться с мнением И.В. Погодина, утверждающего, что «...Н.А. Бердяев вместо исторического материализма, господствовавшего в науке второй половины 19 века, обосновывает историческую пневматологию, ставшую определяющей парадигмой его философской и религиозной доктрины»²¹¹.

Следовательно, метаисторическая концепция Н.А. Бердяева согласуется с умонастроением эпохи «Серебряного века» конца XIX – начала XX веков в России. Как указывает М.Б. Красильникова в своей статье «Трактовка времени и метаистории в идеях русского культурного ренессанса» поэты, писатели и философы на рубеже столетий и особенно во времена военных и революционных потрясений начала XX века остро переживали происходящие на их глазах события и воспринимали их через мифологическую оптику в качестве эпохи некоего «безвременья», перелома или даже конца истории при котором время соединяется

²¹⁰ Следует отметить, что концепция «метаистория» встречается еще у отечественного философствующего писателя-визионера Л.Д. Андреева. В своем произведении «Роза мира» Андреев ссылается на Булгакова как, с оговоркой, пожалуй, единственного отечественного мыслителя, размышлявшего на тему «метаисторического». Под самой же метаисторией Андреев понимает «...лежащую пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода познания, который следует назвать метаисторическим» (Андреев Д.Л. Роза мира. М., 2013. С. 62.).

²¹¹ Погодин И.В. Христианская историософия Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2001. С. 20.

с вечностью: «...эсхатологический миф, сводящий начало истории с ее концом... оказался интерпретирован в основном двумя сюжетными линиями: переживание современности как начала новой эпохи – духовного обновления, «прорыва» в метаисторию, творческого преобразования мира («творческая эсхатология») – и как «конца времен» – без надежды на воскресение, на вхождение времени-истории в божественную благодатную вечность»²¹². Поэтому, можно усматривать глубинную закономерность в том, что Н.А. Бердяев на рубеже эпох создает свою метафизику истории, одной из главных идей которой становится постоянная «эсхатологическая» близость нам вечности, близость духовной метаистории к нашему обыденному существованию. В связи с чем современная исследовательница М.Е. Соболева замечает, что как раз в силу такой убежденности Н.А. Бердяева и становится возможным «...совмещение исторического и метафизического планов...»²¹³ бытия в его философии истории. Следует отметить, что ощущения конца истории и вызванный им интерес к эсхатологической проблематике также был характерен для русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Так, в качестве примера, можно сослаться на некоторые философские тексты таких мыслителей как Вл.С. Соловьев («Три разговора...»²¹⁴, 1900), С.Н. Булгаков («Свет невечерний»²¹⁵, 1917; «Эсхатология и прогресс»²¹⁶, 1935; «Невеста Агнца»²¹⁷, 1945; «Апокалипсис Иоанна»²¹⁸, 1948 и др.), И.А. Ильин («О революции», «О религиозном кризисе наших дней»²¹⁹), С.Л. Франк («Крушение кумиров»²²⁰, 1924; «Легенда о Великом Инквизиторе»²²¹, 1933; «Религиозно-исторический смысл русской революции»²²², 1967) и многих других.

²¹² Красильникова М.Б. Трактовка времени и метаистории в идеях русского культурного ренессанса // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 386. С. 92.

²¹³ Соболева М.Е. Онтология времени: Н.А. Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. 2020. №3. С. 140.

²¹⁴ Соловьев Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М.: АСТ, 2011. 347 с.

²¹⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. 417 с.

²¹⁶ Булгаков С.Н. Эсхатология и прогресс // Вестник русского студенческого христианского движения. 1935. март. III. С. 34-40.

²¹⁷ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж, 1945. 621 с.

²¹⁸ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948. 352 с.

²¹⁹ Ильин И.А. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. 576 с.

²²⁰ Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин, 1924. 104 с.

²²¹ Франк С.Л. Легенд о Великом Инквизиторе // Вестник русского христианского движения. Париж-Нью Йорк-Москва. 1976. №117. С. 102-111.

²²² Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 7-32.

Ощущение трагизма происходящих событий, личностное переживание наступления если не совершенного завершения мировой истории, то точно наступление некой новой эпохи, сопровождающейся катастрофическим потрясением прежних основ жизни, было в разной степени присуще русским мыслителям того времени.

Очевидно, что Н.А. Бердяев также чувствовал эти перемены²²³, однако хотя и именовал их катастрофическими, тем не менее, воспринимал происходящие трагические события в качестве благоприятной возможности для осмысления исторического процесса, то есть создания метафизики истории, а значит и своей концепции «метаистории»²²⁴. Н.А. Бердяев выделяет три периода по отношению к осмыслению историю (и в этом можно усматривать влияние философии Гегеля): первый отличается стабильностью и отсутствием исторической рефлексии («тезис», субъект не воспринимает исторический объект в силу его динамичности), второй период характеризуется роковым расщеплением, сменой исторических устоев и зарождением философии истории («антитезис», происходит обнаружение исторического объекта, но субъект познания и объект разделены), однако самым благоприятным этапом для осмысления истории является третий этап, который наступает после того как субъект познания проходит через эпоху стабильности и эпоху катастроф и получает возможность со стороны осмыслить пройденные этапы («синтез», разделение субъекта познания и исторического объекта преодолевается, происходит возврат к «душе истории»). Надо сказать, что сам философ в своем восприятии истории (а именно Русской революции 1917 года) прошел эти этапы. Так, как на то обращает внимание Е.Д. Шетулова, восприятие событий 1917 года в трактате «Духи русской революции» (1918) гораздо более эмоционально и метафорично по сравнению с более поздним трудом философа «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), который отличается более взвешенным и

²²³ «...Не только Россия, но и вся Европа и весь мир вступают в катастрофический период своего развития. Мы живем во времена грандиозного исторического перелома» (Бердяев Н.А. *Смысл истории* // Бердяев Н.А. *Смысл истории*. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 8).

²²⁴ «Катастрофы располагают к размышлениям в области философии истории...» (Бердяев Н.А. *Смысл истории* // Бердяев Н.А. *Смысл истории*. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 8).

аналитическим подходом²²⁵. Однако, даже, несмотря на все мрачные предчувствия конца истории, Н.А. Бердяев усматривает «конец истории» и вхождение в небесную историю («метаисторию», согласно М.Б. Красильниковой) в эсхатологической перспективе в оптимистическом духе²²⁶.

Интересно отметить, как известный религиовед и философ культуры Мирча Элиаде в своей книге, посвященной анализу миф о вечном возвращении («Миф о вечном возвращении», 1949), противопоставляя образ мысли «человека исторического» (того, кто мыслит себя творцом истории) и человека традиционных культур, приписывает именно последнему типу склонность к преодолению ужасов истории путем приписывания истории метаисторического смысла: «...они защищались от нее, то периодически упраздняя ее путем повторения космогонии и периодического возрождения Времени, то приписывая историческим событиям метаисторическое значение, которое было не только утешительным, но еще (и прежде всего) последовательным, то есть способным включиться в четко разработанную систему, в рамках которой существование и Космоса и человека имело свой смысл»²²⁷. В этом отношении можно сказать, что интенция Н.А. Бердяева по разработке своей метаисторической концепции была как раз инициирована стремлением преодолеть ужасы истории и все ее страдания, хотя показательно и то, что мысль русского философа сочетает в себе как черты мышления человека традиционной культуры и человека исторического – творца истории. Более того, Н.А. Бердяев именно путем исторического творчества стремиться примириться с историей, обнаружив в ней метаисторический горизонт. В связи с чем следует согласиться с мнением С.А. Титаренко, который характеризует подобное интеллектуальное творчество философа в качестве

²²⁵ Шетулова Е.Д. Шетулова Е.Д. Русская революция в интерпретации Н.А. Бердяева (от «Духов русской революции» к «Истокам и смыслу русского коммунизма») // Диалог мировоззрений: жизненный путь личности, общества, государства. Материалы XIV международного симпозиума. Под ред. А.В. Дахина. 2018. С. 59.

²²⁶ В своем письме княгине И.П. Романовой от 30 сентября 1943 года Н.А. Бердяев пишет о своем восприятии совершающейся на его глазах истории: «Мою точку зрения на мировую и историческую жизнь можно было бы назвать скорее трагической, чем пессимистической, что совсем не то же самое. Во всяком случае мой пессимизм относительный, а не абсолютный. Но думаю, что весь XX век будет очень беспокойный и катастрофический» (Н.А. Бердяев – Романовой. Стамарт. 30 сентября [1943] // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 16. М.; СПб.; Atheneum; Феникс, 1994. С. 253.).

²²⁷ Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 110.

особого рода деятельности: «Философ как бы проектирует идеальную смысловую картину мира, опираясь на которую человек может изменить свою жизнь к лучшему»²²⁸.

В концепции метаистории Н.А. Бердяева следует выделить два аспекта или два методологических подхода в его философии истории. Первый аспект метаисторической концепции Н.А. Бердяева можно охарактеризовать как трансцендентный (метафизический) историзм. «Метаисторическое откровение просвечивает в истории, но оно не есть историческое откровение»²²⁹ - пишет Н.А. Бердяев в философской автобиографии «Самопознание» (1940). Метаистория, в этом своем аспекте, указывает на историю предвечную, небесную, лишь проявляющуюся, символизирующуюся в истории человеческой. Второй аспект метаисторической концепции Н.А. Бердяева можно охарактеризовать в качестве имманентного (трансцендентального) историзма. «История происходит в своем историческом времени, вставленном во время космическое. Метаистория же вкоренена во времени экзистенциальном и лишь прорывается во время историческое»²³⁰ - замечает русский философ. Метаистория в этом аспекте указывает на историчность самой сути человеческого бытия, в силу чего субъект познания и обладает возможностью творчески осмыслять свое место в череде постоянно сменяющихся во времени событий. Кроме того, здесь же можно зафиксировать и свойственный мысли Н.А. Бердяева исторический иерархизм: небесная история охватывает историю природную (космическую) и историю человечества (судьбу человека); история человечества, в свою очередь, разворачивается в лоне природной истории; метаистория же, в свою очередь, способна проявляться в человеческой истории как через экзистенциальную сферу человеческой личности, так и, напрямую, прорываясь в качестве откровения из небесной истории в историю человеческую.

²²⁸ Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. С. 228.

²²⁹ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 310-311.

²³⁰ Там же. С. 310.

Поль Рикёр выделяет два направления философской мысли об истории: первое направление стремится исследовать связывающий всю историю смысл, второй подход предполагает диалог исследователя с отдельными историческими мыслителями и идеями. Н.А. Бердяев стремится понять историю, он ищет в истории смысл, и именно поэтому он приходит к такому феномену как мифоистория и метаистория. Мифоистория есть единственно возможная концепции исторической реальности способная аккумулировать в себе смыслы. В совокупности исторических фактов, которые не содержат смысла сами по себе, человек как субъект познания, стремится увидеть смысл, и он создает его, привносит как в историю естественную (космическую), так и в историю человеческих судеб. Поскольку речь идет не просто о смыслеположении исторических агентов прошлого, но о вневременном метасмысле, способном раскрыть значение и цель истории (речь может идти о своеобразно понимаемой исторической «энтелехии»²³¹) философию истории русского мыслителя можно именовать телеологической. Вместе с тем, поскольку смысл в череде исторических фактов открывает именно субъектность человеческого сознания, то метафизику истории Н.А. Бердяева следует понимать, как историю экзистенциальную, то есть принимающую в расчет человека. Н.А. Бердяев убежден, что сознание человека исторично, т.е. оно обладает исторической силой, поскольку его содержание в виде идей, концептов и мифологем является двигателем истории. Следовательно, философия история Н.А. Бердяева может быть понята в качестве истории субъективности или истории человеческого сознания / истории ментальности. А, принимая во внимание то, что Н.А. Бердяев еще и предлагает свою мифоисторию и в этом плане выступает как создатель своего варианта истории, то мы можем сказать словами Рикёра, что «...перед нами философ, который сам пишет историю,

²³¹ Однако, не стоит трактовать энтелехию в качестве «программы» скрытно движущей людьми как субъектами истории и ведущими их к эсхатону, такое понимание вступало бы в противоречие с философией свободы Н.А. Бердяева, поскольку оно предполагает доминирование общего над индивидуальным. В этом отношении и в гегелевской «хитрости разума», согласно которому мировой разум достигает в истории своих глобальных целей за счет использования малых целей людей, Н.А. Бердяеву видится хотя и гениальное, но крайне пессимистическое учение (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 206.).

делает из истории историю трансцендентального мотива, историю Cogito»²³², иначе говоря, познает историю через человеческое сознание, что ставит Н.А. Бердяева в один ряд с такими философами, создателями рефлексивных концепций как Сокарт, Декарт, Кант и Гуссерель. В связи же с продолженным французским герменевтом первым способом отношения философов к истории (к ним он относит творчество Конта, Брюнсвика, позднего Гегеля и Эрика Вейля) Рикёр замечает: «Мне необходимо знать историю, чтобы выйти за пределы моей частной субъективности и почувствовать себя – в себе самом и вне самого себя - человеком, Menschsein»²³³. Что и позволяет совершить метаисторическая концепция Н.А. Бердяева. Такого рода подход к истории может быть, действительно, назван рефлексивным, поскольку предполагает связанность сознания своего «Я» с осознанием истории. И, в этом отношении, историософская концепция Н.А. Бердяева может рассматриваться в качестве варианта философской антропологии или гносеологии как часть познания «себя-в-истории». Другими словами, не только история понимается через человека, но и человек понимается через историю. Поэтому, согласно с категоризацией философов истории, предложенной Рекёром, Н.А. Бердяев в больше степени попадает под первую категорию мыслителей, ищущих в истории смысл, хотя в то же время критический анализ, предпринимаемый Н.А. Бердяевым, по отношению к различным мифоисториям может пониматься и как второй способ – как диалог с идеями и мыслителями их выражавшими.

Таким образом, не смотря на всю уместность характеристик философии истории Н.А. Бердяева как экзистенциальной, гносеологической, ментальной, символической, мифоисторической и панисторической, по ряду причин, логичным и обоснованным представляется характеризовать философско-историческую мысль Н.А. Бердяева при помощи интегральной концепции «метаистория».

1. Понятие «метаистория» является уместным потому, что он встречается в трудах самого Н.А. Бердяева.

²³² Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 50.

²³³ Там же. С. 49.

2. Концепция «метаистория», на наш взгляд, наиболее адекватным образом отражает историософскую мысль Н.А. Бердяева, поскольку философ в своих сочинениях выходит за рамки анализа отдельных исторических событий и мифоисторий, сравнивает их друг с другом, обнаруживая положительные и отрицательные моменты.

3. Употребление концепции «метаистория» представляется уместным поскольку в фокус внимания Н.А. Бердяева попадает не только история человечества (судьба человека) и история естественная (космическая), но и история небесная (божественная) и история после конца человеческой истории (как возвращение из временности в вечность), иначе говоря, как история до и после привычной нам истории человечества.

4. Далее мысль Н.А. Бердяева переходит на более высокий теоретический уровень осмысления принципов и методов истории, согласно которому концепция метаистория, в широком смысле, выступает в качестве синонима философии истории, а в узком смысле, в качестве гносеологической составляющей философии истории, т.е. как теория позволяющую понять методологические подходы в построении философии истории («историческое познание и философия истории должны иметь свою гносеологию и свою теорию познания»²³⁴).

5. Концепция «метаистория» позволяет обобщить «неисторические» (с точки зрения позитивистской исторической науки) концепции Н.А. Бердяева, такие как экзистенциальное время, небесная история и вечность, и продемонстрировать исключительное значение этих метафизических реальностей на историю в рамках системы мысли русского философа.

6. Метаистория позволяет связать на первый взгляд несвязанные реальности (время и вечность), создав тем самым новую историческую реальность, объединяющую в священное единство и историю природы, и историю человеческий судеб и историю небесную, в том смысле, что метаистория

²³⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 18.

преодолевают и обыденный историзм, и метафизический историзм, объединяя их в новую синтетическую реальность – метаисторизм.

7. Концепция метаистории в системе Н.А. Бердяева предполагает не только описание устройства исторического, но и дает возможность активного пересоздания исторической реальности.

8. Концепция «метаистория» может быть применена ко всей философии истории Н.А. Бердяева, поскольку она предполагает взаимопроникаемое единство истории космоса, истории человеческий судеб и небесной истории.

9. Метаистория синтезирует в себе природное, историческое, экзистенциальное и небесное времена, историческое творчество, мифоисторию в одну целостную систему, которая, с технической точки зрения, может быть названа «пан-ен-метаисторической».

10. Концепция метаистории является тем самым ответом на вопрос о механизмах возникновения и бытования «исторического».

Подводя итог, следует сказать, что, категория «история» у Н.А. Бердяева носит тотальный характер. Как пишет современный философ, профессор Л.Е. Шапошников: «Пафос Бердяевской философии истории – в призыве человека к поиску духовных ценностей, к их неустанному созиданию, к недовольству «наличным бытием», к признанию самоценности человеческой личности»²³⁵. Н.А. Бердяев сознательно выбирает исторический взгляд на действительность и считает такой радикальный историзм – панисторизм – единственно адекватным динамической природе бытия: «Историческая реальность есть прежде всего реальность конкретная, а не абстрактная, и никакой другой конкретной реальности, кроме исторической, не существует и существовать не может. Именно «историческое» есть сращенная форма бытия»²³⁶. Это значит, что история, как и метафизическая свобода в философии Н.А. Бердяева, не признает никаких ограничений и обладает интегративными свойствами. Имея своим началом

²³⁵ Шапошников Л.Е. Историческое мышление Н.А. Бердяева // Тетради по консерватизму: Альманах №2. М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований, 2018. С. 149.

²³⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 19.

небесную историю, земная история стремится к своему завершению, поэтому у Н.А. Бердяева история мыслится как метаистория – как охватывающая все произошедшее в прошлом, настоящем и будущем и небесном времени поле.

Подобный подход можно действительно назвать «панисторическим». Однако, при этом важно понимать, что для Н.А. Бердяева это не такой панисторизм, который ограничивает все частные элементы своей «внешней» тотальной целостностью, но панисторизм экзистенциальный и процессуальный по своей природе, который сообщает всему бытие, и вводит, таким образом все существующее в динамическое, творческое поле бытия, сохраняя свободу как ключевой элемент системы. В этом отношении, когда Н.А. Бердяев говорит о духовной сущности истории это означает, что источником исторического как такового является для него, в конечном счете, сфера изначальной духовной свободы. Технически для совершения данного открытия Н.А. Бердяев обращается к феномену человеческой духовности, рассматривая всю глобальную метаисторию через призму человека, как точки пересечения всех времен и историй. Подобные воззрения мыслителя обнаруживают принадлежность его системы как к онтологическому направлению философии истории, так и вскрывают методологический и гносеологический аспект его философско-исторической мысли.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ С.Л. ФРАНКА

Философия истории Семена Людвиговича Франка является частью его всеохватывающей системы философской мысли, включающей в себя такие ее области как онтология, антропология, гносеология, социальная и моральная философии. Так пишет С.Л. Франк о месте философии истории в системе отечественной мысли: «Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX века — кроме самой религиозной философии, — принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа»²³⁷. В другом же своем тексте, посвященном анализу трактата О. Шпенглера «Закат Европы» (1922), С.Л. Франк напрямую замечает, что историческая проблематика есть «...самая жгучая и заманчивая тема современных философских изысканий»²³⁸. В то же время, несмотря на последовательный, систематический характер мысли С.Л. Франка, историософской проблематике он не посвящает отдельного своего трактата, что является своеобразной загадкой, требующей своего разрешения. Вопрос звучит тем более остро, если сравнивать жизнь и труды С.Л. Франка с трудами и жизнью его выдающегося современника Н.А. Бердяева. Можно смело утверждать, что С.Л. Франк и Н.А. Бердяев пережили схожие исторические, экзистенциальные и социально-политические потрясения, однако Н.А. Бердяев помимо разработки сугубо онтологической или антропологической проблематики создал значимую историософскую систему мысли, прославившую его при жизни в европейской интеллектуальной среде. Чего, с такой же степенью определенности, нельзя сказать о С.Л. Франке.

В силу этого в философской мысли С.Л. Франка можно усматривать даже некоторый «антиисторизм» и проводить параллели с антиисторизмом К.Р. Поппера, основные идеи которого были выражены в таких сочинениях как

²³⁷ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 494.

²³⁸ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство "Берег", 1922. С. 40.

«Открытое общество и его враги»²³⁹ (1945) и «Нищета историзма»²⁴⁰ (1957). Следует отметить примечательные идейные пересечения этих двух мыслителей.

К.Р. Поппер, впервые публично выступая в 1936 год в Брюсселе с тезисом о невозможности точных исторических прогнозов, действует как критик историцизма, понимаемого им в качестве позиции, предполагающей выявление сущности, объективных законов исторического развития и, в целом, возможности построения всеобщей, предлагающей универсальное объяснение всем историческим процессам концепции. Стоя на индивидуалистической, либеральной, капиталистической и номиналистическо-оказионалистской методологической позициях Поппер критикует и тоталитарные идеологии, и исторический материализм, а также такие сопутствующие ему атрибуты как холизм, утопизм и др. С точки зрения Поппера при анализе истории не применим метод глобальных описаний, смысл имеют не исторические законы и обобщения, но анализ конкретных, единичных социально-исторических фактов. С.Л. Франк, в свою очередь, также, в ранний период творчества, выступает сторонником либеральной конституционной демократии, в которой ключевое значение уделяется личности человека²⁴¹. После революционных событий в России философ выступает последовательным критиком тоталитарной идеологической системы марксизма вообще и исторического материализма с такими его атрибутами как прогресс, утопизм и исторические пророчества²⁴² в частности. После опыта «легального марксизма» С.Л. Франк также не приемлет глобальных исторических описаний и склонен говорить об историческом смысле каждой отдельной эпохи и поколения²⁴³. В эмиграции С.Л. Франк, рассуждая о необходимости частной собственности и о

²³⁹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2 т. М.: Феникс, Международный фонд "КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА", 1992. 448 с. + 448 с.

²⁴⁰ Поппер К.Р. Нищета историзма. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. 187 с.

²⁴¹ Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 327-336; Франк С.Л. Молодая демократия // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 404-417.

²⁴² Франк С.Л. Крушение кумиров / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 113-182; Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 7-32; Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13-146; Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 63-82; Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 85-106.

²⁴³ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30.

праве свободной хозяйственно-экономической деятельности, положительно высказывается о капитализме²⁴⁴. Не рискуя утверждать о взаимовлиянии мыслей С.Л. Франка и К.Р. Поппера, можно указать на то, что некоторое сходство мысли двух интеллектуалов, вероятно, является типологическим и объясняется скорее схожим негативным опытом встречи с феноменом социально-политической тотальности (государство, политическая и общественная власть), в которой С.Л. Франку виделось нечто «...мистическое в [них], именно то обстоятельство, что в [их] лице незримое, нематериальное и вместе с тем безличное нечто властвует над нашей судьбой со всей мощью огромной предметной реальности...»²⁴⁵. Примечательно также, что и Поппер, и С.Л. Франк вынуждены были покинуть свою родину по идеологическим расхождениям с властными структурами (социализм и нацизм в случае С.Л. Франка и нацизм в случае Поппера).

Тем не менее, несмотря на некоторое эпизодическое сходство мысли С.Л. Франка и Поппера русского мыслителя нельзя считать сторонником антиисторизма. Во-первых, потому что С.Л. Франк стоит на позиции методологического эссенциализма (онтологизма), согласно которому за отдельными историческими фактами наличествуют реальные сущности, отличные от мира явлений, что совершенно не приемлемо с точки зрения Поппера. Более того, русский мыслитель критикует внешний историзм, под которым он понимает убежденность в отсутствии общих социально-исторических закономерностей и настаивает на наличии противоположного внешнему историзму – вечного смысла истории, связанного с категориями, имеющими сверхвременное значение²⁴⁶. Даже рассуждая о смысле каждой отдельной эпохи, русский мыслитель все же всю историю склонен рассматривать с точки зрения вечных идеалов и ценностей. Во-вторых, С.Л. Франк стремится рассматривать явления общественно-исторической жизни целостно, со многих сторон, поэтому наряду с одобрением личностной

²⁴⁴ Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 63-82.

²⁴⁵ Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 383.

²⁴⁶ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство "Берег", 1922. С. 41.

индивидуальности философ говорит об огромной позитивной роли общества, необходимости солидарности и братства и общем для человечества историческом развитии, а, отмечая позитивную функцию частной собственности, С.Л. Франк замечает также, что зачастую под либерально-капиталистическими лозунгами скрывается элементарная эксплуатация бедных богатыми²⁴⁷. И, наконец, в-третьих, С.Л. Франк не игнорирует эмпирическую историю, он живо реагирует на современные ему события, распознавая их историческое значение, равным счетом, как и анализирует развитие и взаимовлияние идей в истории и исследует исторические корни разного рода социальных и политических событий²⁴⁸.

Одним словом, русский философ стремится познать реальность во всей ее полноте, включающей в себя и историческое ее измерение. В творческом подходе С.Л. Франка, разумеется, можно усматривать некую парадоксальность или, выражаясь языком его гносеологии «антиномистический монодуализм – единство раздельности и взаимопроникновения»²⁴⁹. В то же время, обладая собственными представлениями относительно философии истории, историософская мысль С.Л. Франка оказывается «растворенной», концептуально не до конца артикулированной, имплицитно присутствующей в его систематической философии. Поэтому в данной главе нашей задачей является эксплицировать историософские воззрения С.Л. Франка из его системы мысли (онтологии, антропологии, гносеологии, социальной философии, моральной философии, политической философии) и, отталкиваясь от рассуждений мыслителя по

²⁴⁷ Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 331; Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 107; Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 458; Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 348.

²⁴⁸ Франк С.Л. Отцы и дети. К характеристики наших политических направлений // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 110-126; Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 251-288; Франк С.Л. Интеллигенция и освободительное движение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 378-387; Франк С.Л. Перед историческими днями // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 418-421; Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 77-110; Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство. Христианство на безбожном фронте № 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. 28 с. и др.

²⁴⁹ Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 403.

конкретным историческим поводам, реконструировать систему его философско-исторических воззрений.

2.1 Характеристика исторического процесса в философии истории

С.Л. Франка

Сводный брат С.Л. Франка по матери – Лев Васильевич Зак в воспоминаниях о философе пишет следующее: «Все науки, так или иначе связанные с философией, в особенности исторические, были ему близки»²⁵⁰. Такое свидетельство открывает путь для поиска, экспликации и последующего анализа философско-исторических умозаключений русского мыслителя, что мы и предпримем, исследуя философские и публицистические произведения С.Л. Франка, преимущественно, в хронологическом порядке, что позволит нам составить целостную картину его философско-исторических представлений.

В статье «Очерки философии культуры» (1905), написанной П.Б. Струве в соавторстве с С.Л. Франком, мы встречаем следующие размышления: «Человечество бредет по своему великому пути без плана и цели, у каждого есть свои желания, свои задачи и потребности, поэтому каждый приходит в столкновение с другими, и из этой слепой борьбы всех против всех, из этого хаотического столкновения страстей и идеалов бессознательно складывается историческое движение»²⁵¹. В данном фрагменте идет речь о характере исторического процесса, исторической динамике или исторической изменчивости, а также о факторах этой изменчивости, о субъектах исторического процесса, как двигателях общественно-исторического развития – то есть о категориях, относящихся к области «философия истории» (С.Л. Франк в своих работах использует именно это понятие). На первый взгляд, исходя из того, что статья написана двумя авторами – П.Б. Струве и С.Л. Франком, пусть и близкими друзьями, может возникнуть предположение, что данная мысль может принадлежать отнюдь не самому С.Л. Франку. Тем не менее, размышления о

²⁵⁰ Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 19.

²⁵¹ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 357.

данных историософских категориях красной нитью проходят через все творчество С.Л. Франка и по ходу развития философской системы русского мыслителя обнаруживают примечательную динамику, иллюстрирующую сложный путь интеллектуальной эволюции отечественного мыслителя.

Согласно определению из Толкового словаря обществоведческих терминов (Н.Е. Яценко, 1999) под историческим движением следует понимать «...сложный процесс исторического развития человека и общества. Историческое движение включает в себя эволюцию самого человека и форм его жизнедеятельности, изменение характера экономических и иных отношений между людьми, историю человеческих общностей, историю познания и преобразования человеком окружающего его мира»²⁵². Рубеж XIX – XX веков, на который пришлись молодые годы С.Л. Франка, стал для России, а, в известной степени, и для всего мира, эпохой грандиозных исторических потрясений, коренным образом изменивших реальный социально-политический и идеологический ландшафт мира. Как писал в последствии С.Л. Франк в своей автобиографии «Предсмертное» (запись от 26 декабря 1935 года): «Я жил в эпоху, полную бурных и многозначительных событий; и судьба сталкивала меня с людьми, о которых будущий историк скажет, что это были самые значительные люди этой эпохи...»²⁵³. Однако, речь идет не только о революционных событиях в России или двух мировых войнах, которые становятся конкретными поводами для формирования философско-исторических взглядов русского философа. Все эти события стали для исторической науки видимыми знаками ключевого открытия, совершенного в XIX веке – осознания того, что история представляет из себя драматический процесс непрерывного движения, изменений условий человеческой жизни. И С.Л. Франк точно подмечает эту витающую в воздухе идею, заявляя, что «...XIX век и наше время считаются *«веками истории»* – эпохой, в которой мотив «истории» доминирует над

²⁵² Яценко Н.Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. Серия: Учебники для ВУЗов СПб. Лань 1999г. 528 с. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.slovarnik.ru/html_tsot/i/istori4eskoe-dvijenie.html Время обращения: 09.02.20.

²⁵³ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. [Автобиография и автобиблиография] // Вестник русского христианского движения. Париж-Нью-Йорк-Москва. №146. I-1968. С. 105.

человеческой мыслью... По господствующему теперь общему представлению о жизни, в ней нет ничего постоянного, устойчивого, пребывающего; напротив, все в ней неустанно изменяется, все стареет и заменяется новым»²⁵⁴. В таком вечно изменяющемся, подвижном мире философии истории как раз и отводится гносеологическая функция – познание как всего многообразия исторического движения, так и, что, важнее, невидимых сил, стоящих за окружающими нас историческими изменениями. На самом деле, во всех публикациях, в которых, так или иначе, затрагиваются историсофские темы, С.Л. Франка привлекает эта проблематика изменчивости и исторического динамизма, как и вопрос о причинах исторических изменений. В самом начале своей статьи «Религиозно-исторический смысл русской революции», которая была опубликована в сборнике «Проблемы русского религиозного сознания» в 1924 году, С.Л. Франк замечает, что такое сложное явление как русская революция, очевидно, имела под собой великое множество причин, однако, как замечает русский философ, в историческом познании правильнее говорить не о причинах исторических явлений, но «...о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса»²⁵⁵.

Отправной точкой любых рассуждений о движущих силах (формально говоря – факторах) истории является, с точки зрения С.Л. Франка, осознание того факта, «...что мир в его фактическом эмпирическом составе и состоянии не таков, каким он должен быть...»²⁵⁶. Момент разумного осознания дистанции между исторически должным и наличествующим является основой для любого исторического движения. Этот самоочевидный для русского философа факт остается неизменным, невзирая на любое содержание исторического анализа (актуальной ситуации или цели действия) в любые исторические эпохи. Примечательно, что в текстах С.Л. Франка встречается не только констатация этого фундамента всякого исторического движения, мыслитель намеренно призывает к

²⁵⁴ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 442-443.

²⁵⁵ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания: Сб. ст. / Б.Вышеславцев, Н.Н.А. Бердяев, Л.Карсавин, В.В.Зеньковский, С.С.Л. Франк, Н.Лосский, Н.Арсеньев. Берлин: YMCA-Press, 1924. С. 286.

²⁵⁶ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 327.

повышению исторической осознанности, что можно трактовать как стремление мыслителя интенсифицировать общественно-историческое движение (надо полагать, ранние общественно-политические статьи С.Л. Франка на актуальные темы, как раз, и должны были способствовать росту исторической осознанности происходящего у его читателя). Особенно этот пафос ощущается в «приреволюционных» публикациях мыслителя (1905-1906). Так, в статье «Отцы и дети. К характеристике наших политических направлений», в которой С.Л. Франк рассматривает взаимоотношения левой и правой русской оппозиций, представленных умеренно-либеральными «отцами» и радикально-революционными «детьми», звучит призыв к преодолению видимых противоречий между этими двумя социально-политическими силами и разными поколениями и объединению всех народных сил: «Пусть и они проникнутся сознанием великого исторического момента и налагаемых им обязанностей и не опозорят себя перед лицом как своих детей, так и потомства»²⁵⁷. В другой своей статье того же периода «Перед историческими днями» С.Л. Франк всячески подчеркивает значимость современных событий: «Глубокое, всепроникающее сознание политической ответственности – вот настроение, которое должно овладеть всеми без исключения сознательными гражданами в эти великие дни, потрясающие душу своим историческим значением»²⁵⁸. Уровень исторического самосознания является, таким образом, важным моментом не только для исторического процесса (при этом С.Л. Франк замечает, что действия в истории бывают и, в той или иной степени, бессознательные²⁵⁹), но, что не менее важно, из данных воззрений С.Л. Франка следует, что рефлексия над историей необходима человеку сама по себе.

Продолжая эту мысль русского философа, можно связать такого рода его рассуждения с немаловажным для его творчества педагогическим элементом²⁶⁰.

²⁵⁷ Франк С.Л. Отцы и дети // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 126.

²⁵⁸ Франк С.Л. Перед историческими днями // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 418.

²⁵⁹ Франк С.Л. Смысл жизни / Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 158.

²⁶⁰ См.: Хаустова Н.М. Концепция воспитания в философско-педагогическом наследии С.Л. Франка: диссертация ... кандидата педагогических наук : 13.00.01. Курск, 2013. 214 с.

С.Л. Франк предполагает, что для положительной исторической динамики, для новой жизни, какой бы она не была, недостаточно призываний, людям невозможно в приказном порядке, одномоментно заставить жить по-другому (данные размышления С.Л. Франка относятся к периоду до революции 1917 года), обществу необходимо дать ощущение нового социально-исторического опыта. «...Надо научить людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития»²⁶¹ - пишет С.Л. Франк в своей статье «Политика и идеи (О программе Полярной Звезды)» (1905). С точки зрения С.Л. Франка идея воспитания людей имеет метафизическое измерение и означает то, что давно ушедшее прошлое соучаствует в настоящем, люди способны извлекать уроки из истории, что напрямую связано с исторической памятью, которая выступает одним из условий осознания человека в нескончаемом процессе смены времен. В такого рода формулировке «исторической педагогики» С.Л. Франка усматривается аллюзия на высказывание древнеримского оратора Марка Туллия Цицерона («Об ораторе», II, 36): «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?» («А история – свидетель времен, свет истины, жизнь памяти, учительница жизни, вестница старины – в чем, как не в речи оратора, находит бессмертие?»). Созвучна данному высказыванию и другая мысль русского философа, которую он озвучивает в своей статье «О задачах обобщающей социальной науки» (1922): «...смысл истории, как науки, лежит в ее практическом назначении через уяснение прошлого и раскрытие связи настоящего с прошлым содействовать правильному и более глубокому уразумению настоящего»²⁶². Согласно точке зрения С.Л. Франка, импульс исторического воспитания может исходить как из внутренних, сокровенных глубин каждого отдельного человеческого существа, который находит выражение в соответствующем

²⁶¹ Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 334.

²⁶² См.: Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.

морально-нравственном поведении, так и со стороны общественных институций, находящихся свое воплощение в юридическо-правовой сфере. Эти импульсы могут способствовать как повышению, так и понижению общего этического-интеллектуального уровня данной исторической эпохи. На этом основании воспитание рассматривается С.Л. Франком в качестве серьезного политического действия, служащего базисом для исторических изменений общественного устройства. В подобном духе мыслитель рассуждает в своей статье «Интеллигенция и освободительное движение» (1906): «...тактика политических групп ... должна ... быть по преимуществу не полемической, а педагогической, состоять не в борьбе, а в *воспитании*»²⁶³. Выступая за постепенное перевоспитание общества, С.Л. Франк, тем самым, отдает предпочтение плавным, эволюционным, а не революционным, историко-социальным изменениям (в чем проявляется его политическая либерально-консервативная позиция). Более того, мыслитель сам исторический процесс также склонен рассматривать с педагогической точки зрения. «...История есть *процесс воспитания человеческого рода*»²⁶⁴ – утверждает философ в своей работе позднего периода «Свет во тьме» (1949).

Исходя из таких умозаключений С.Л. Франк формулирует свое определение философии истории. «Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования»²⁶⁵ – уже в эмиграции пишет С.Л. Франк в своем трактате «Духовные основы общества» (1930). Получается, что на высшем своем уровне самосознание человека превращается в философию истории. Конкретным же истоком, точкой роста массового распространения исторического сознания является, по С.Л. Франку, тот же XIX век. Именно тогда появляется история как научная дисциплина, позволившая человечеству не в легендаризированных, но в критически

²⁶³ Франк С.Л. Интеллигенция и освободительное движение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 386.

²⁶⁴ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 449.

²⁶⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30.

достоверных формах осознать этапы своего развития: детство, юность и созревание (очевиден антропоморфизм в восприятии С.Л. Франком истории человечества как истории одного человека). Из представлений С.Л. Франка о необходимости общественно-исторической осознанности, как понимания того, что есть, и того, что должно быть, выводятся следующие умозаключения: 1) поскольку речь идет об осознанности, то необходимым актором исторического процесса у С.Л. Франка выступают носители сознания – люди; 2) говоря об исторической осознанности, С.Л. Франк, таким образом, утверждает и рациональность, как одну из существенных причин исторического движения.

Действительно, если обратиться к ранней философской публицистике С.Л. Франка, то можно обнаружить выраженный акцент на то, что можно, с некоторой долей условности, назвать «исторической рациональностью», под которой следует понимать осознанную историко-социальную активность людей по разумному устройению своей коллективной жизни. Дело в том, что отечественный мыслитель считает, что рациональное устройство человеческого общежития принципиально хорошо, поскольку сознательная активность не только возвышает человека над безличным миром стихийно складывающихся исторических явлений, но, по самой своей сути, составляет антропологический спецификум, отличающий личностного человека от безличностной природы. Принимая проявления общественно-государственных сил за тотально-стихийные по своему функциональному значению для индивида, С.Л. Франк усматривает в них, хотя и, безусловно, объективные, но глубоко иррациональные силы, которые стихийно сложившись в своем историческом прошлом, в своей безличной массивности в настоящее время, оказывают гипнотическое воздействие и несут, тем самым, реальную угрозу для живых людей. Примечательно, что С.Л. Франк, строго говоря, даже отделяет эту иррациональную общественную стихийность от общества самого по себе, поскольку утверждает опасность этой силы не только для индивида, но и для общества «...как совокупности живых и мыслящих личностей»²⁶⁶. По всей

²⁶⁶ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 285.

вероятности, причиной такого умонастроения стали глобальные события начала XX века, которые производили подобное впечатление иррациональности и безсубъектности. С другой же стороны, на рубеже XIX-XX века в обществе были популярны различные социально-политические проекты, призывающие к переосмыслению и перенаправлению исторического развития данного общественно-политического образования в «правильное», то есть рациональное устроенное направление. Надо сказать, что в значительной степени на этом сказалось и применение в XIX веке «научного», позитивистского метода естественных наук к наукам общественным. Так, сам С.Л. Франк в известном послереволюционном произведении «Крушение кумиров» (1924) усматривает в социализме «...крайнюю степень морально-общественного *рационализма*...»²⁶⁷. Крайне примечательно, что в своих автобиографических заметках С.Л. Франк, признаваясь в своей юношеской симпатии марксизму, объясняет свое юношеское увлечение как раз его рационалистической притягательностью: «Марксизм увлек меня своей наукообразной формой, именно в качестве «научного» социализма. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу»²⁶⁸. Представляется, что в силу этих причин С.Л. Франк, как дитя своего времени, и провозглашает лозунг «автономии личности», как лозунг «...который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся, не имеющим разумного оправдания, историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества»²⁶⁹. Другими словами, идея автономии личности предполагает, с одной стороны, то, что личность является (и должна являться) субъектом истории, а с другой стороны, необходимость уравнивания иррациональности всех историко-социальных сил – началом

²⁶⁷ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 159.

²⁶⁸ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. [Автобиография и автобиблиография] // Вестник русского христианского движения. Париж-Нью-Йорк-Москва. №146. I-1968. С. 110-111.

²⁶⁹ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 288.

субъектно-рациональным. Чем, кстати, С.Л. Франк, накануне Первой русской революции 1905 года, и обосновывал политическую правду демократии, как результата разумного и свободного сотрудничества людей по устройению своей коллективной жизни, причем, интересно, что в такого рода умонастроениях русский мыслитель усматривал «всемирно-историческое значение французской общественной философии XVIII века...»²⁷⁰.

С темами рациональности в истории и исторической осознанности у С.Л. Франка неразрывна связана проблематика исторического смысла. Для философии истории С.Л. Франка она обладает парадигмальным значением. Анализ темы смысла истории в философии С.Л. Франка следует начать с рассмотрения вопроса о том, какое значение С.Л. Франк вкладывает в выражение «смысл истории». «Под «смыслом» мы подразумеваем примерно то же, что «разумность» – пишет С.Л. Франк в своем трактате «Смысл жизни» (1926). Разумность же, в свою очередь, предстает у мыслителя в трех аспектах: 1) разумность как процесс познания; 2) разумность как целесообразность (правильность осуществления цели); и 3) разумность самой цели. Понятие же «смысл истории», согласно С.Л. Франку, попадает в объем понятия «мировой жизни»: «...история человечества есть лишь обрывок и зависимая часть космической истории, мировой жизни как целого»²⁷¹. При такой методологии С.Л. Франка становится принципиально возможным рассматривать категорию «смысл истории» в качестве частного случая понятия «смысл жизни», причем не только в качестве какого-то отвлеченного смысла бытия, но смысла жизни каждого человека. У С.Л. Франка речь идет об осознании человеком фрагмента своей жизни, фрагмента переживаемой им современной истории как части большого целого, в конечном счете, философ рассуждает об осознании человеком своей историчности, а это, следовательно, означает то, что для историософии С.Л. Франка смысл истории обладает экзистенциальной значимостью. Возможность отождествления смысла жизни и смысла истории

²⁷⁰ Франк С.Л. Проблема власти // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 288.

²⁷¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 175.

допустима, как мы и увидим далее, исходя из практики использования С.Л. Франком данного выражения и исходя из конкретного контекста его произведений²⁷².

Как утверждает современный ученый А.П. Глазков в своей статье «Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка»: «Можно сказать, что ... сама философия истории возникает из поиска смысла истории, смысла существования человечества в целом»²⁷³. Однако, в философских трудах С.Л. Франка встречается парадоксальное высказывание, не оставляющего, как может показаться, совершенно никакой возможности для выявления какого бы то ни было исторического смысла. «...Все попытки рационально «понять» драму мировой истории, установить ее «смысл», ее определяющую идею, обречены оставаться беспомощными и, по существу, тщетными»²⁷⁴ - пишет русский мыслитель в своем позднем трактате «Свет во тьме» (опубликован в 1949 году). Причина такого гносеологического пессимизма видится философу в принципиальной ограниченности человеческого восприятия – человек находится непосредственно в процессе мировой истории, ему неведомо ни начало, ни конец всей истории. И, если изучение нашего прошлого хоть как-то доступно исторической науке, то относительно будущего ничего столь же определенного сказать невозможно. Для иллюстрации своей мысли философ прибегает к метафоре театра: «...мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца...»²⁷⁵. Заметим, что выбор метафоры показателен сам по себе. Она употребляется в 40-е годы XX века, то есть в поздний период творчества С.Л. Франка, и акцентирует внимание на обозрение исторической драмы, что свидетельствует о методологическом приеме историософа, смотрящего на исторические события со стороны. С.Л. Франк, действительно, придерживается точки зрения, предполагающей понимание какого-

²⁷² Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 148, 156, 160, 173, 174.

²⁷³ Глазков А.П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. С. 248.

²⁷⁴ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 448.

²⁷⁵ Там же. С. 448.

либо феномена лишь при условии его целостного восприятия, взгляда «извне», *sub specie aeternitatis*. Не случайно вся человеческая история видится С.Л. Франку лишь частью истории космической, частью всей мировой жизни²⁷⁶, что не облегчает условий для постижения ее общего смысла.

Вместе с тем, поскольку каждый человек живет в конкретное историческое время, это с неизбежностью означает то, что восприятие прошлого и будущего обусловлено его настоящим и то, что настоящее рассматривается как итог всего исторического развития. Причиной чего, согласно мысли С.Л. Франка, являются, в конечном счете, субъективные интересы к настоящему, как к «моему» времени и «моей» истории. Отметим, что С.Л. Франк историю как научную дисциплину трактует как знание о прошлом, но знание для настоящего²⁷⁷. Иными словами, история начинается в настоящем – наша познавательная «оптика» существенным образом влияет на историческое познание, что порождает, в качестве своего следствия, пусть и невольное, но искажение исторической перспективы (гносеологический аспект философии истории). Советский специалист в области методологии истории М.А. Барг называл такую историческую обусловленность познания исторического «...историзмом самого исторического сознания...»²⁷⁸. С.Л. Франк, таким образом, предупреждает, что игнорирование данного факта приводит к абберациям исторического познания, выражающегося в создании тотальных историософских конструкторов, стремящихся обобщить общемировой динамический процесс истории, лишь исходя из доступного мыслителю, субъективно воспринятого, принципиально ограниченного отрезка истории. С.Л. Франк весьма иронично критикует такого рода историософии: «Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих

²⁷⁶ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 175.

²⁷⁷ См.: Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.

²⁷⁸ Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Мысль, 1987. С. 7.

достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории»²⁷⁹. Важно заметить, что критические замечания подобного рода могут служить объяснением отсутствия у самого С.Л. Франка целостной теории, объясняющей историческое бытие, подобной историософиям блаж. Августина или Г.В.Ф. Гегеля.

Однако, невозможность рационального понимания смысла всей истории, трактуемого в качестве временной изменчивости, не означает совершенное его отсутствие в системе С.Л. Франка. Даже если познание и не может охватить собой всю сферу бытия, так как по мере расширения области познанного число вопросов увеличивается, тем самым всегда остается место непознаваемому, а значит и не осмысленному – то, как минимум, сам процесс познания является весомым аргументом против абсолютной бессмысленности мировой жизни. Так, что даже, если весь окружающий мир полностью лишен смысла, то уже один факт познания этого является моментом осмысления реальности (подмечая этот гносеологический феномен, С.Л. Франк ссылается на схожие идеи у Б. Паскаля²⁸⁰ и блаж. Августина²⁸¹)²⁸². Отсюда следует логичный вывод, что историческое познание, а значит, и осмысление истории в философском ключе принципиально возможны (гносеологический оптимизм): «Искание смысла жизни есть, таким образом, собственно «осмысление» жизни, раскрытие и внесение в нее смысла, который вне нашей духовной действительности не только не мог бы быть найден, но в эмпирической жизни и не существовал бы»²⁸³.

Здесь следует отметить, что в методологии исторического познания С.Л. Франка наблюдается разделение исторического познания на внешний и

²⁷⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30.

²⁸⁰ «Если вся вселенная обрушится на меня и задавит меня, то в это мгновение моей гибели я буду все же возвышаться над ней, ибо она не будет знать, что она совершает, а я буду это знать» (Паскаль Б. Мысли. М.: «REFL-book», 1994. С. 78.).

²⁸¹ «Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает, т. е. уверен в чем-то истинном; итак, всякий сомневающийся, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, в чем он не сомневается, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины» (Августин Блаженный. Об истинной религии // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Мн.: Харвест, 1999. С. 488-489.).

²⁸² Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 179, 180.

²⁸³ Там же. С. 198.

внутренний подходы²⁸⁴. Внешний подход (или «внешний историзм»), согласно классификации философа, подразумевает изучение исторической изменчивости, постоянно сменяющей друг друга цепочки исторических фактов, как и факт отсутствия для всей совокупности исторических событий вечных, духовных закономерностей. В этих определениях внешнего историзма легко распознается прагматический подход в исторической науке, подразумевающий, что не существует истории вообще, но есть лишь история конкретного общества в определенную эпоху или даже человека. Строго говоря, С.Л. Франк различает в историзме две формы²⁸⁵ – «умеренную», которая предполагает наличие общих исторических законов в отдельных эпохах (исторический материализм), и «радикальную», которая совсем не предполагает общих исторических законов, а занимается лишь описанием изменений отдельных исторических явлений. Философ обращает внимание на внутренние противоречия внешнего историзма, указывая на то, что 1) сам историзм не смотрит на себя как на историческое, то есть подверженное переменам явление, и 2) историзм, утверждая всеобщую изменчивость, по сути, утверждает один неизменный, постоянный и универсальный факт – саму изменчивость. В том или ином виде, такой «...историзм есть социально-философский релятивизм»²⁸⁶ утверждает С.Л. Франк, обозначая тем самым его чуждость для своей системы мысли. Мыслитель обращает всю его специфику (как учения, абсолютизирующего изменчивость) против него самого, замечая, что историзм сам по себе есть продукт истории. Более того, критикуя внешний историзм за фетишизацию изменчивости, С.Л. Франк тем самым указывает на его гносеологическую и методологическую несостоятельность, поскольку историзм не предоставляет оснований для полноценного научного знания, оперирующего общими закономерностями. Исходя из чего специалист по

²⁸⁴ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 41.

²⁸⁵ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. С. 21.

²⁸⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 26.

философии науки Л.А. Микешина, оценивая позицию С.Л. Франка, и утверждает, что она «...в полной мере соответствует идеалам классической науки...»²⁸⁷.

Постепенно прорабатывая гносеологический аспект философии истории, С.Л. Франк противопоставляет, таким образом, трактуемый внешний историзм – историзму внутреннему, который составляет первому прямую противоположность, то есть подразумевающий наличие непрерывности исторического развития и единства истории. В связи с чем, кстати, отечественный мыслитель критикует теорию Освальда Шпенглера о наличии отдельных изолированных культур, предлагая свою синтетическую теорию, согласно которой наряду с выделяемыми немецким философом культурами в историческом бытии наличествует и некое объединяющее их историческое единство. Согласно представлению С.Л. Франка, получается, что эти культуры представляют из себя «...не замкнутые и обособленные острова, а как бы великие волны исторического океана, которые соприкасаются одна с другой, часто сливаются в еще более широкие волны, часто сталкиваются с волнами *иного* измерения, так что нарушается всякая чёткость ритма в подъеме и упадке отдельных волн»²⁸⁸. Примечательно, что метафора океана является сквозной для творчества С.Л. Франка и представляет из себя отсылку к сверхрациональной сфере бытия²⁸⁹. В предлагаемом Шпенглером разделении культур (плюралистическое понимание исторического процесса) С.Л. Франк усматривает игнорирование достижений исторического знания и противоречие факту целостности и непрерывности исторического процесса (унитарное или монистическое понимание исторического процесса). Так в своей статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924) С.Л. Франк утверждает, что русская революция есть один из актов в единой цепи великих исторических событий, включающей в себя Ренессанс XV в., Реформацию XVI в., Английскую революцию XVII в., Просвещение XVIII в. и зарождение демократии

²⁸⁷ Микешина Л.А. С.Л. Франк: проблемы методологии обществознания // Эпистемология и философия науки. №4. Т.22. 2009. С. 152.

²⁸⁸ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 44.

²⁸⁹ См.: Хамидулин А.М. «Океаническое чувство» в философии С.Л. Франка // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. №1. С. 119-127.

и социализма в XIX в. За всеми этими своеобразными событиями, которые русский философ сравнивает с всплеском волн, С.Л. Франк усматривает объединяющий их поток, общую направленность исторического процесса «...определенный единый ритм исторического развития»²⁹⁰.

«Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла»²⁹¹ - утверждает С.Л. Франк в трактате «Духовные основы общества» (1930). Об этом произведении С.Л. Франка современная отечественная исследовательница русской философии Н.В. Мотрошилова, подчеркивая актуальность воззрений С.Л. Франка, говорит следующее: «...когда мы выделяем из книги наиболее важные характеристики той эпохи, нас не покидает ощущение, будто они «срисованы» с сегодняшней ситуации и говорят о проблемах, переживаемых нами сегодня»²⁹². Из приведенной мысли С.Л. Франка следует сразу несколько существенных умозаключений: во-первых, действительно, согласно С.Л. Франку, у самой истории, принципиально, есть смысл; во-вторых, исходя из того, что познание истории обусловлено конкретным временным периодом, то и рациональное обнаружение смысла возможно лишь по отношению к конкретной эпохе или поколению, а, в конечном счете, к настоящему; и, в-третьих, каждое поколение, а значит и каждый отдельный человек, рассматривается отечественным мыслителем в качестве творца этого смысла, что, в свою очередь, на самом деле, дает основание отождествлять категорию «смысл истории» в историософской системе С.Л. Франка не только лишь с мировой жизнью в космологическом масштабе, но с личной жизнью каждого человека – его персональной историей. Что и подтверждается текстом русского мыслителя, в котором тот, исследуя феномен русского мировоззрения («Русское мировоззрение», 1926 года), усматривает в нем тенденцию связывания жизни-

²⁹⁰ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 12

²⁹¹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30.

²⁹² Мотрошилова Н.В. Третья часть трилогии С.Л. Франка «Духовные основы общества», ее исторические предпосылки и главные идеи // Семен Львович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 265.

истории отдельного человека с жизнью-историей всего человечества: «Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества»²⁹³. Это наблюдение справедливо и по отношению к философской мысли С.Л. Франка. Так, при анализе философии истории С.Л. Франка мы выходим на тематику исторического творчества и его значения в историческом движении.

Постулируя осознанный подход к историческом процессу, С.Л. Франк, таким образом, подразумевает возможность, в той или иной степени, но все же рационального подхода как в поиске, так и в осуществлении смысла в общественно-исторической реальности, что, равным образом, должно означать как отсутствие исторического детерминизма, так и принципиальное наличие свободы в историческом самоопределении. И действительно, в своем трактате «Смысл жизни» С.Л. Франк пишет: «...наше «я» немислимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко, «само собой», что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград»²⁹⁴. Свобода для С.Л. Франк равнозначна творчеству, при этом для мыслителя чуждо толкование свободы в анархистском, разрушительном духе, напротив, свобода есть возникающая в глубине человеческой личности созидательная, формообразующая активность²⁹⁵. Личность остро нуждается в такого рода свободе и неприкосновенности своих прав со стороны государства и общества, поскольку свобода является условием проявления творческой исторической активности и понимается С.Л. Франком в качестве коренного нравственного основания возможности исторических изменений.

В связи с чем в творчестве С.Л. Франка возникает вопрос о соотношении детерминизма (планомерности) и индетерминизма (случайности, спонтанности) в историческом процессе. Дело в том, что отечественный мыслитель, рассматривая наличие магистральных исторических тенденций, постулирует наличие в них «исторических случайностей» (примером такой исторической случайности у С.Л.

²⁹³ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 494.

²⁹⁴ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 196.

²⁹⁵ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 366.

Франка является русско-японская война²⁹⁶), множество единичных фактов, из которых, в том числе, и складываются значимые исторические события, наподобие русской революции²⁹⁷ (и за которыми увидеть, собственно, историю, а не хаос разрозненных элементов только и способен «внутренний» историзм, а не прагматическая, «внешняя» его разновидность). Интересно, что в своих заметках «Мысли в страшные дни» (запись от 16.IV.1943) С.Л. Франк, рассуждая о детерминизме и неопределенности в физике, проводит параллель между физикой и историей, утверждая, что в бытии действительно существуют не просчитываемые случайные события: «Законы, как *сверхвременные* общие соотношения, этим не отменяются, но конкретный ход событий определен личной волей, т.е. *не предопределен* – в физике, как и в истории»²⁹⁸. В значительной степени, именно в силу этой, как называет ее С.Л. Франк «спонтанно-внутренней природе истории»²⁹⁹ будущее мыслится им принципиально не предопределенным, что одновременно разоблачает любые точные исторические прогнозы – будь то учение о прогрессе, бесклассовом обществе или представления о скором и неминуемом торжестве абсолютного добра – как утопические, в них мыслитель усматривает «наивный оптимизм»³⁰⁰. Примечательно, что, исходя из этих размышлений, С.Л. Франк высказывает мысль о том, что, напротив, не добро, а зло, хаос и бессмысленность легко осуществимы, и именно они доминируют в истории, в чем следует усматривать личный экзистенциальный опыт мыслителя, поскольку такой «исторический пессимизм» проявляется в его работах после событий 1917 года. Однако, выводом из этого является не пассивность или покорное принятие своей исторической судьбы, а, напротив, - активная творческая позиция (творчество как противоположность детерминизму), которую можно определить, как историческое

²⁹⁶ Франк С.Л. Молодая демократия // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 413.

²⁹⁷ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 8.

²⁹⁸ Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьевские исследования. №4 (48). 2015. С. 94.

²⁹⁹ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 7.

³⁰⁰ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 432.

действие. Следовательно, в силу постулирования важной роли исторической случайности философ видит в историческом будущем поливариантность, в его трактовке исторического процесса нет предопределенности. Данную позицию философа по отношению к историческому процессу следует именовать индетерминистской, поскольку человек руководствуясь своим разумом и волей способен преодолевать общественно-историческую обусловленность.

Вместе с тем наряду с индетерминистской трактовкой исторического процесса в философско-историческом наследии С.Л. Франка наличествуют и обусловленные обществом, традицией и некой «судьбой народа» категории планомерности и исторического детерминизма. Если сравнивать историческую спонтанность как преобразующую активность (индетерминизм) с историческим детерминизмом, то последний обладает пассивными, инерциальными чертами. Так, мыслитель в нескольких своих философско-публицистических сочинениях упоминает закон или силы исторической инерции³⁰¹. Под законом или силами исторической инерции С.Л. Франк подразумевает социально-культурную традицию, совокупность привычек поведения и мышления, в известной степени детерминирующих человеческое поведение. Приписывая исторической инерции всеобщий характер и усматривая в ней недостаточно высокий уровень рационализации и осознанности («недомыслие»³⁰²), С.Л. Франк постулирует, что, в силу этого, происходит торможение общественно-исторических изменений (что имплицитно понимается С.Л. Франком как зло). Примечательно также то, что в историческом детерминизме философ усматривает закономерность схожую с природно-биологическими законами, которые противопоставляется им свободному личностному самоопределению человека в истории. Принимая это во внимание, можно определить и тот смысл, который С.Л. Франк вкладывает в

³⁰¹ Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Манифесты русского идеализма (сост. В.В. Сапов). М.: Астрель, 2009. С. 595; Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый Мир. №4. М., 1990. С. 209, 218; Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. №4. Сборник под редакцией И.В. де Манциарли и Н.А. Оцуа. Париж, 1930-1931. С. 135, 140.

³⁰² Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 213; Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. №4. Сборник под редакцией И.В. де Манциарли и Н.А. Оцуа. Париж, 1930-1931. С. 140.

понятие «судьба» (встречается в таких контекстах, как историческая судьба, судьба народа или судьба человека³⁰³). По С.Л. Франку то, что принято именовать судьбой того или иного народа, складывается «...силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного быта и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном сознании»³⁰⁴. Эти силы взаимодействуют между собой, определяя, тем самым, исторический облик народа, но коренятся они еще в более глубокой, метафизической по своему значению, реальности, которую С.Л. Франк называет характером³⁰⁵, духовно-нравственным образом и «первичным жизненным чувством»³⁰⁶ народа. Примечательно, что в отличие от детерминизма исторической инерции детерминизм судьбы имеет у С.Л. Франка более духовно-возвышенное звучание. Как мы видим мыслитель, постулируя наличие в истории случайностей и видя в творческой силе человека фактор способный преодолевать принуждающую силу обстоятельств, не обходит стороной и факт наличия в общественно-историческом бытии обуславливающих человеческую активность причинно-следственных закономерностей. Другими словами, оба исторических закона – детерминизм и индетерминизм – понимаются философом взаимодействующими в своем диалектическом единстве.

Так перед нами раскрывается общая структура исторических объяснений, которой придерживается С.Л. Франк в своем анализе различных исторических событий. Примечательно, что формируется эта объяснительная схема у С.Л. Франка под впечатлением от революции 1917 года и встречается уже в его статье «DE PROFUNDIS» в сборнике «Из глубины» (1918), и затем в его статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924). Эта историко-познавательная структура включает в себя следующие познавательные ступени: 1) знание о совокупности единичных фактов (поступков отдельных лиц,

³⁰³ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 8-9, 24.

³⁰⁴ Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Манифесты русского идеализма (сост. В.В. Сапов). М.: Астрель, 2009. С. 596.

³⁰⁵ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 9.

³⁰⁶ Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Манифесты русского идеализма (сост. В.В. Сапов). М.: Астрель, 2009. С. 596.

принимавших участие в историческом событии); однако, поскольку набор таких единичных событий во многом произволен и обусловлен стремлением в упрощенно-схематичном виде скорее объяснить, чем понять суть исторических событий, необходимо принимать во внимание 2) знание общественно-исторической среды, контекста и внутренней природы коллективных исторических движений (поскольку они являют собой ту почву, из которой произрастают корни отдельных исторических событий); 3) и, в конечном итоге, знание характера народа, «...основной тенденции его спонтанно-внутреннего развития»³⁰⁷. Только таким образом возможно, согласно мыслителю, адекватное постижение исторического процесса, в ином случае, при упущении любого из этих элементов, объяснение утрачивает свою конкретность и превращается в умозрительную абстракцию. Важно заметить, что в данном рассуждении русского философа проявляется гносеологический аспект его историософской мысли. Исходя из чего, можно утверждать, что, согласно точке зрения С.Л. Франка, историческая судьба есть совокупность целого ряда явлений, возникновение которых, в значительной степени, определяется социально-антропологическим фактором.

«В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи *личности* как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства»³⁰⁸ - утверждает С.Л. Франк в своей статье «Политика и идеи» (1905). В данном фрагменте речь идет не только о программе конституционно-демократической партии, в этих строках можно усматривать антропологическое основание исторического движения. При чтении философских текстов С.Л. Франка становится понятно, что для мыслителя именно сознательная, творческо-культурная деятельность людей, их великие, в историческом смысле, дела или даже частные поступки и субъективные, внутренние решения обладают характером исторического действия. Человеческая

³⁰⁷ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 9.

³⁰⁸ Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 329.

активность, трактуемая как «...расширение власти духа над исторической жизнью...»³⁰⁹, является одним из факторов исторического движения. В статье 1905 года (совместное авторство П.Б. Струве и С.Л. Франка) встречаются такие полные оптимизма строки: «Человечество берет свою судьбу в свои собственные руки, хочет двигаться вперед не наугад по воле слепого случая и стихийного столкновения сил, а сознательно, в полном согласии со своими идеалами и целями»³¹⁰. Получается, что есть некоторая хаотическая, стихийная сфера бытия, связанная с неразумной природой, и есть человеческая, активная деятельность, которая призвана вершить собственную судьбу, осознанно в соответствии со своими идеалами направлять исторический процесс, тем самым, возвышаясь над природным миром, в каком-то смысле упорядочивая его³¹¹. Очевидно, что такие полные энтузиазма мысли, направленные на социально-исторические преобразования сами по себе являлись плодами конкретного исторического периода. Однако неверно было бы все же считать, что историософская мысль С.Л. Франка, лишившись изрядной доли оптимизма после событий 1917 года, совершенно изменилась на противоположную. Так, уже находясь в эмиграции, С.Л. Франк в своем трактате «Духовные основы общества» (1930), размышляя об историческом значении революции (философ сравнивает революцию с попыткой починить работу парового котла при помощи его подрыва), пишет следующее: «...в лице революции общество переживает имманентную кару за подавление той вольной, спонтанной человеческой энергии, того жизненнотворческого начала, которое при нормальном его обнаружении есть источник общественного здоровья и могущества»³¹². Это значит, что философ, даже пережив все негативные последствия такой социально-исторической активности, не отказывается от своей

³⁰⁹ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 356.

³¹⁰ Там же. С. 356.

³¹¹ Интересно заметить, что Н.А. Бердяев, анатомически разбирая тотальный культурно-политический разрыв, произошедший в России в результате революции, также предполагает преодоление революции через сферу идеального, так сказать, «изнутри», как в территориальном, так и, что более важно, в духовном смысле – через «...катарсис, внутреннее очищение» (Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 275.).

³¹² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 116.

оценки человеческой деятельности, как положительного источника исторического движения. Более того он воспринимает человеческую историческую активность, как, в подлинном смысле слова, героическую.

В своей авторской интерпретации Ницше – «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему» (1902) – С.Л. Франк, трактуя этику любви к дальнему в идеалистической перспективе, пишет буквально следующее: «Творческая борьба, творчество в форме борьбы – такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее» ... В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы»³¹³. Обращение к философии Ницше стало поворотным моментом в творческой биографии С.Л. Франка. Зимой 1901-1902 гг. С.Л. Франк прочел ряд книг Ницше и, прежде всего, труд «Так говорил Заратустра» (1883). Так вспоминает о значении этого события сам С.Л. Франк: «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот ... мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое «героическое» мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них»³¹⁴. Так, учение о сверхчеловеке и любви к дальнему Ницше стало источником героического мировоззрения С.Л. Франка и отразилось на его историософских идеях. При этом, нужно подчеркнуть, что С.Л. Франк, признавая всю гениальность антитезы Ницше «любовь к ближнему» - «любовь к дальнему» (философ для иллюстрации разницы этих видов любви приводит в пример любовь сестры милосердия, неспособной вылечить больного человека (этика любви к ближнему, основанная на сострадании, смирении, пассивном мученичестве и альтруизме) и любовь врача, способного, хотя и, причинив страждущему боль, спасти ему жизнь (этика любви к дальнему, основанная на творчестве и активном героизме)), выступает с одной стороны, как человек своей эпохи, в которой «ницшеанство» было морально-практическим

³¹³ Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Франк С.Л. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 21.

³¹⁴ Франк С.Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956. С. 28-29.

кредом радикально-революционной и народнической интеллигенции, а, с другой стороны, русский философ при сохранении ницшеанского пафоса и методологии рассуждений транспонирует идею Ницше в духовно-идеалистическую плоскость. В ходе такой творческой переработки идеи немецкого мыслителя (своеобразной «переоценки ценностей» автора «переоценки ценностей») творец-герой становится у С.Л. Франка не разрушителем общественных и моральных ценностей, но твердым и мужественным борцом за «призраки» - религиозно-нравственные идеалы (справедливость, честь, истина, гармония, красота), которые обыденное сознание трактует в качестве всего лишь психологических феноменов, в то время как, на самом деле, по С.Л. Франку, они обладают в высшей степени реальным, объективным существованием. Таким образом, активное творчество борцов-героев³¹⁵ становится деятельностью, направленной на воплощение в реальной жизни объективных ценностей и идеалов, создание общества реализованных духовных категорий и осуществление идеала «сверхчеловека», который мыслится у С.Л. Франка в качестве личности, исполненной духовно-нравственными достоинствами. Такая «положительно-духовная» интерпретация С.Л. Франком системы Ницше (далеко неаутентичная и даже противоречивая с точки зрения современных исследователей³¹⁶), позволяет отнести в качестве характеристики системы самого русского мыслителя выражение, которым С.Л. Франк озаменовал учение немецкого философа – «идеалистический радикализм».

«Все великие перевороты, определявшие судьбу царств и народов и изменявшие лицо земли, питались мыслями и упованиями, родившимися в тиши уединенной работы духа»³¹⁷ - читаем мы в статье «Очерки философии культуры» (1905). Получается, что, с точки зрения С.Л. Франка, способность разумного

³¹⁵ Несколько раз, в разных контекстах, С.Л. Франк ссылается и на схожие размышления Томаса Карлейля, автора сочинения «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841): Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Франк С.Л. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 82; Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 253; Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 35.

³¹⁶ Рыбас А.Е. С.Л. Франк и этика «любви к дальнему» // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 16 (2014). С. 106–117.

³¹⁷ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 353-354.

определения цели своей деятельности и целесообразные действия по воплощению в действительности тех или иных идеалов есть безусловная прерогатива человека – она являет собой то, при помощи чего вершится история. От этой мысли С.Л. Франк пусть и с оговорками, но не отказывается и в свой зрелый период, что мы видим из следующего отрывка его трактата «Непостижимое» (1939): «Будущее же есть, по крайней мере до известной степени именно то, что мы сами создаем или строим, что зависит от нашей воли, есть итог нашей собственной деятельности; в этом смысле оно, очевидно, есть прямая противоположность тому, что мы зовем действительностью»³¹⁸. Поскольку будущее вершится, по мысли С.Л. Франка, в глубинах духа, это означает также то, что С.Л. Франк связывает такого рода «конструирование будущего» со смылосодержащей деятельностью. А исходя из того, что С.Л. Франк отождествляет смысл с разумностью, перед нами как раз и предстает такой момент его философско-исторического представления как сознательно-волевая активность человека.

Действительно, в своем трактате «Смысл жизни» (1926) С.Л. Франк замечает, что для русского сознания вопрос о смысле жизни традиционно актуализировался в форме вопроса, ставшего даже названием известного романа Н.Г. Чернышевского - «Что делать?» (1863)³¹⁹. Неосознанное течение человеческой жизни, подобное стихийному происхождению событий в природе, лишено смысла, целью постановки вопроса «что делать?» является обретение этого смысла для себя и в конечном счете обретение единого, абсолютного смысла жизни для всех людей во все времена – того, что может быть, в полном смысле слова, названо смыслом истории. При анализе возможных вариантов ответа С.Л. Франк обращается к истории русской мысли, в которой находит два рецепта действия. Первый из них подразумевает внешнюю активность: борьбу за социально-политическое улучшение жизни народа (этот вариант ответа был доминирующим для русской интеллигенции с 40-х годов XVIII века до 1917 года). Второй вариант ответа предполагает активность внутреннюю: нравственное самосовершенствование,

³¹⁸ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 262.

³¹⁹ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 154.

которое при условии его массовой практики также способно, с точки зрения приверженцев такого ответа (самые известные из которых были приверженцами этической концепции Л.Н. Толстого), изменить мир к лучшему. Что характерно, теоретическая постановка вопроса о смысле исторической жизни в русском философском варианте ответа предполагает в обоих случаях практическое действие, волевое усилие, которым достигается осмысленность жизни. И если в ранний период своего творчества С.Л. Франк, принимая во внимание необходимость уважения к личности, стремление к справедливости и преданность идеалу, делает больший акцент на «внешнем делании», то С.Л. Франк в период своего зрелого творчества делает акцент на этически-религиозной составляющей, то есть на делании внутреннем, отнюдь не отрекаясь от внешней активности, а, выводя последнюю из первой: «...нравственная активность – как и всякая творческая активность вообще – есть попытка воплотить идеал в жизни, или приблизить фактический строй бытия к тому, что нам предносится, как идеальное состояние бытия»³²⁰. В рамках этого этического и даже, как мы увидим далее, иррационально-религиозного подхода, С.Л. Франком предполагается не только то, что внутренняя этическая активность является не менее творческой и не менее важной деятельностью субъективно для человека, но также то, что активность внешняя, осознает то человек или нет, проистекает из антропологических глубин духа, которые во многом и определяют модус внешнего поведения.

Мы выявили, что человек с его свободой и творческой инициативностью в историко-философской мысли С.Л. Франка является и субъектом истории³²¹, и причиной исторического движения. В общественно-исторической жизни, которая, выражаясь словами философа, есть сплав «консерватизма и творчества»³²², именно человек выступает в качестве источника, «продуцента» исторической новизны (индетерминизм). Разумеется, мыслитель признает, что человек рождается и живет

³²⁰ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 438.

³²¹ По этому поводу С.Л. Франк замечает, что без «...понятия субъекта истории, совершенно невозможно, недостижимо ... подлинно-объективное историческое понимание» (Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 41.).

³²² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 136.

в конкретной историко-культурной традиции, которая во многом определяет поведение человека, в силу чего, он сам с раннего детства усваивает сложившиеся привычки, нравы, нравственные воззрения, политико-правовые формы, научается социальным взаимоотношениям, принятым в данной культуре и данном сообществе. За всем этими «консервирующими» (детерминистическими) факторами мыслитель усматривает действие традиции, общественного бытия, в конечном счете, влияние прошлого, благодаря которым, обеспечивается непрерывность, стабильность и устойчивость конкретного социально-исторического образования. Тем не менее – и здесь мы встречаем проявление историософской диалектики «старое-новое», «прошлое-будущее», «консерватизм-прогрессизм» в историческом процессе – признавая всю важность традиции, русский мыслитель утверждает, что несмотря на такие устойчивые безличностные паттерны мышления как «дух времени», «наша эпоха», «общественная мысль» или «общественны движения», в действительности «...носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы»³²³ («Духовные основы общества», 1930), а «носителем и творцом идей является не какой-либо «дух времени», а в конечном счете живая человеческая душа с ее потребностями и влечениями...»³²⁴ («Свет во тьме», 1949). Это означает, что любая устоявшаяся традиция когда-то в прошлом стала таковой под действием индивидуального исторического творчества, основание которого кроется в человеческой свободе. За всеми явлениями общественной жизни (за работой различных общественных организаций, университетов, фабрик, заводов и целых государств) стоит человек с его силой воли, нравственным чувством, творческим мышлением и целерациональной активностью по воплощению общественно-исторических идеалов в жизнь. Так об этом пишет философ в сочинении «Личная жизнь и социальное строительство» (1933): «Вся социальная жизнь, и в том числе всякое социальное творчество есть не что иное, как

³²³ Там же. С. 126.

³²⁴ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 425.

отвлеченная сторона, момент личной т. е. внутренней жизни человека»³²⁵. Мыслитель соглашается, что можно по-разному оценивать действия людей, критиковать их, отбрасывать конкретные решения как несостоятельные или бороться за воплощение отдельных идеалов в общественной жизни, но вместе с тем, для верного понимания исторического движения важно воспринимать любое историческое действие людей не избирательно, но во всей его полноте: «...отрицание и неверие, разрушение и борьба столь же нужны в культурном творчестве, как вера и созидание, ибо это творчество движется путем непрерывной смены старого новым, непрерывных трений и столкновений между культурными силами и течениями»³²⁶. Как мы видим, с точки зрения мыслителя, в любом случае человеческая активность в истории была направлена на улучшение существующего состояния. И у С.Л. Франка эта мысль приобретает метафизическое значение: «Можно сказать, что в каждый момент практической, активной жизни мы заняты каким-то, — большим или малым, общим или частным, — исправлением бытия, приспособлением его к нашим нуждам, потребностям, желаниям и идеалам»³²⁷. Чем бы человек не занимался – уборкой своей квартиры, лечением больных, образованием детей, общественно-политическими реформами – он стремится к качественному повышению уровня его жизни. Вместе с тем, в полной мере испытав все трагедии первой половины XX века, С.Л. Франк замечает, что огромное количество человеческой энергии тратится даже не на улучшение наличного состава общественно-политического бытия, а на поддержание и ограждение сложившегося порядка культуры от глобальных разрушительных тенденций. Исходя из чего, в поздний период своего творчества С.Л. Франк по-новому осмысливает идею исторического действия, утверждая, что человеческая активность, так или иначе, направлена на исправление действительности – если речь идет о недавней порче, то правильнее говорить об сохранении мира в его

³²⁵ Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство. Христианство на безбожном фронте № 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. С. 24.

³²⁶ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 348.

³²⁷ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 439.

традиционном состоянии, если речь идет о давней порче, то правильнее говорить о совершенствовании мира, хотя под этим подразумевается ничто иное, как возврат давно утерянного совершенства. Отсюда логично возникает мысль С.Л. Франка, парадоксально объединяющая, казалось бы, противоположные общественно-исторические категории «консерватизм» (ассоциирующийся с планомерностью и прошлым) и «прогрессизм» (ассоциирующийся с творчеством, новизной и будущим). Русский мыслитель следующим образом рассуждает об этом в своем трактате «С нами Бог» (1946): «...консерватизм и творчество... суть два соотносительных, неразрывно слитых момента того, что называется жизнью...»³²⁸. Видимый конфликт между консервативными (постоянство) и прогрессивными (изменчивость) силами разрешается путем постулирования взаимосвязи прошлого и будущего через настоящее и стремлением этих обеих сил к исправлению недостатков и достижению совершенства бытия, что, соответственно, превращает их в интерпретации С.Л. Франка в два взаимосвязанных аспекта исторического творчества. Заметим, что такого рода отношение философа к проблематике взаимоотношения консерватизма и творчества нашло свое отражение на образе социального идеала С.Л. Франка, далекого от разного рода крайностей «правого» и «левого», в силу чего его позиция в этом отношении может быть обозначена как консервативный либерализм³²⁹. Из этого видно, что аналитика диалектической пары «консерватизм-прогрессизм» в философии истории С.Л. Франка в очередной раз демонстрирует антиномизм методологии его философской мысли.

Прослеживая динамику воззрений С.Л. Франка по поводу возможности исторического прогресса, следует отметить следующую закономерность, которую, пусть и с определенной долей условности, можно структурировать на три периода. Первый период: в своих ранних дореволюционных (до 1917 года) работах мыслитель выступает за прогресс как деятельное усовершенствование мироздания, причем ведущая роль в этом прогрессе отводится небольшому количеству

³²⁸ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 368.

³²⁹ См.: Рыбина Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Курск, 2016. 189 с; Курилов С.Н. Философские основания концепции консервативного либерализма С.Л. Франка: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2014. 151 с.

воодушевленных, умных и нравственных людей, противопоставленных массе, что роднит мысль С.Л. Франка с идеями Ф.В. Ницше о необходимости «аристократического деспотизма»³³⁰ («О критическом идеализме», 1904). В тот же период С.Л. Франк, противопоставляя мысли Ф.М. Достоевского (будущая гармония мироздания и слезинка ребенка) и Ж.Ж. Руссо (революция и кровь невинного) о неправомерности достижения отдаленных общественных целей низкими средствами с идеей Ф.В. Ницше о необходимости жертв для достижения великих целей, приходит к выводу, что историческая правда находится где-то посередине. С.Л. Франк признает, что совершенного разрешения этой проблематики придумать невозможно, поскольку человечество не имеет права отказаться от стремления к отдаленным целям (даже если ценой достижения этих целей являются человеческие жертвы), и в то же время человечество не в праве отказываться от принципиального уважения к человеческой личности: «Есть случаи, когда даже пролитие крови, оставаясь грехом, становится нравственной обязанностью; и есть другие случаи, когда самый серьезный общественный интерес не может оправдать даже чисто морального неуважения к человеческой личности»³³¹ («Очерки философии культуры», 1905). Единственный выход, усматриваемый в этой ситуации С.Л. Франком, основывается на стремлении минимизировать насилие. Второй период относится к первому десятилетию после революционных событий 1917 года в России и вынужденной эмиграции из России в Германию в 1922 году на так называемом «философском пароходе» (вместе с Н.А. Бердяевым). В этот период С.Л. Франк горячо критикует идеологию прогресса за то, что она пренебрегает настоящим ради идеалов гармоничного устройства общества в неопределенном будущем. При таком подходе целые поколения становятся жертвами лишь умозрительного счастья в отдаленном будущем, что распознается мыслителем как опасный утопизм, отнимающий у настоящего его

³³⁰ Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 243.

³³¹ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 362.

самодовлеющую ценность³³² (философия истории Гегеля и исторический материализм К. Маркса на этом этапе закономерно попадают под критику русского философа). С.Л. Франк утверждает, что возникшая из общественно-политической мысли XIX века идея всемирного прогресса не находит никакого основания в истории. В трактате «Крушение кумиров» (1924) С.Л. Франк заявляет, что не существует заранее намеченной исторической цели, это означает, что прогресса быть не может, более того, мыслитель критикует и героизм вершителей революции³³³. Фактически в данной работе С.Л. Франк, анализируя крушение разного рода общественно-политических кумиров, разоблачает исторические мифы, которыми жили целые поколения людей. Третий период охватывает позднее творчество С.Л. Франка. Следует сказать, что еще и на выделяемом нами втором этапе отношения С.Л. Франка к феномену исторического прогресса намечается достаточно взвешенное и выверенное отношение, которое будет целиком характерно для его позднего творчества. Так, в своем труде «Очерк методологии общественных наук» (1922) мыслитель отмечает наличие в истории как прогрессивных, так и регрессивных тенденций, причем эти стадии, с точки зрения философа, могут как поочередно сменять друг друга, так присутствовать одновременно в одном обществе, хотя и в разных аспектах³³⁴. В другом своем тексте «Из размышлений о русской революции» (1923) С.Л. Франк высказывает следующую мысль: «Что есть «прогресс» и что — «регресс», это зависит, прежде всего, от содержания личной веры каждого, от того, в чем он именно усматривает абсолютное добро или зло; и совершенно очевидно, что историческое развитие вообще никогда не может удовлетворить всех, и будучи для одних «прогрессом», для других есть «регресс»»³³⁵. В данной мысли содержится гносеологический аспект, заключающийся в признании философом субъективно-психологической обусловленности историко-культурных оценок. Однако годом позже в статье также посвященной осмыслению событий русской революции («Религиозно-

³³² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30.

³³³ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 48, 100.

³³⁴ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 13-14.

³³⁵ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый Мир. №4. М., 1990. С. 210.

исторический смысл русской революции», 1924) С.Л. Франк уже высказывает две важные по своему значению мысли: то, что история движется не прямолинейно-прогрессивно, но спирально, и то, что история движется диалектически, то преодолевая прошлые эпохи, то вновь сближаясь с предшествующей³³⁶. Примечательно, что «спиральный» ход истории определяется в философии С.Л. Франка особенностью творческого процесса (которым, собственно, и творится история): то, что человек творит, структурно входит в состав творчества и становится затем причиной дальнейшего творчества (неразделенность действия и причины, и взаимодействие между творящим и творимым), то же справедливо и по отношению темпорального аспекта – одновременное присутствие в акте творчества прошлого, настоящего и будущего. Так, что, если представлять процесс творчества в виде схеме, то получается, как раз, спиралевидная структура. «...В силу чего линия действия и имеет характер спирали»³³⁷ - утверждает С.Л. Франк в своих дневниковых записях «Мысли в страшные дни» от 14 мая 1943 года. В чем, в след за современным исследователем Г.Е. Аляевым, можно идентифицировать стремление С.Л. Франка к «...преодолению просветительской парадигмы философии истории, построенной на идеи прямолинейного развития и прогресса...»³³⁸. Отметим, что в другой своей работе – «Духовные основы общества» (1930) – С.Л. Франк, критикуя линейно-футуристические интерпретации исторического, называет ложной ту философию истории, которая стремится усмотреть какую бы то ни было конечную цель исторического развития³³⁹, поскольку настоящее видится такой философии лишь инструментом достижения «светлого будущего», в то время как философ стоит на позициях самоценности каждой исторической эпохи. Интересно, что в критикуемой С.Л. Франком идеи инструментальности эпох можно увидеть аллюзию на известный

³³⁶ Там же. С. 31.

³³⁷ Франк С.Л. <Фрагменты из записных книжек 1941-1944 гг.> // Соловьевские исследования. Выпуск 4 (48). 2015. С.95.

³³⁸ См.: Аляев Г.Е. Філософія історії С.Л. Франка // Актуальні питання всесвітньої історії і методика їх викладання: Матеріали доповідей і повідомлень Всеукраїнського науково-практичного семінару (6–7 жовтня 2004 р.). Полтава: АСМІ, 2004. С. 38–56.

³³⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 28.

практический императив И. Канта, перенесенный С.Л. Франком из области этической в историческую сферу: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»³⁴⁰. Налицо эволюция взглядов русского мыслителя.

С точки зрения С.Л. Франка, исторический процесс не равнозначен историческому прогрессу, человечество постоянно переживает смену своих состояний взлета и падения (философ говорит о наличии прогрессивной и регрессивной эволюциях, приводя в пример достижения современной ему биологии), а всякая историческая новизна наслаивается на уже существующую традицию. В трактате «Свет во тьме» (1949) философ, признавая наличие умственного (преимущественно в сфере естественных наук) и технического прогресса³⁴¹ как практического применения первого, усматривает в этом лишь усовершенствование в процессе достижения целей общественного развития, что, очевидно, предполагает тенденцию как к улучшению, так и к ухудшению общественно-культурного положения дел. Исходя из чего, уже не кажется столь парадоксальным, что в поздний период своего творчества С.Л. Франк одновременно критикует веру в постепенное улучшение человека и общественных отношений³⁴², признает реальность прогресса в отдельных областях и в отдельные исторические периоды и, вместе с тем, вводит в свою историософскую систему сотериологический, иррационально-религиозный элемент, предполагающий действие Промысла Божьего: «...христианский прогресс...»³⁴³. Таким образом, С.Л. Франк через анализ феномена прогресса (онтологический или метафизический аспект философии истории) проходит интеллектуальный путь от 1) познания необходимости совершать действия, ведущие человечество к прогрессу, 2) через осознание этической неоднозначности самой идеи прогресса, 3) откровенное

³⁴⁰ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4-х томах. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 169.

³⁴¹ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 452, 453.

³⁴² Там же. С. 411.

³⁴³ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 402.

разочарование и последовательную критику веры в прогресс 4) к признанию ограниченной возможности прогресса и 5) приданию идее прогресса религиозного измерения.

Проанализировав трактовку исторического процесса в философии истории С.Л. Франка можно прийти к следующим заключениям.

Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что в историософской мысли С.Л. Франка обнаруживается определенная двойственность. Она заключается в том, что мыслитель выступает одновременно против плюралистического подхода к истории и за индивидуальные смыслы каждой эпохи; рассматривает осознанную, свободную, разумную и волевою активность человека положительной причиной исторического движения (индетерминизм) и постулирует наличие общих неизменных законов бытия (детерминизм); критикует историософские концепции за выявление предельной цели исторического развития и предлагает унитарный подход в восприятии исторического процесса. Эту двойственность можно именовать исторической диалектикой или историческим антиномизмом, как и считать ее причиной недостаточную систематизированность его историософской мысли. Вероятно, усматривать объяснение парадоксальной противоречивости его мысли следует в том, что его историософские воззрения формулировались в связи с конкретными поводами: так, с одной стороны, С.Л. Франк критикует философско-исторические системы Маркса и Гегеля за инструментальное восприятие ими настоящего и выступает за самобытность каждой эпохи и поколения, а, с другой, критикует идею Шпенглера о независимых культурах и выступает за наличие объединяющего все эти культуры исторического процесса. По всей видимости, С.Л. Франк, критикуя слабые стороны разных философско-исторических систем, стремился сочетать их сильные стороны, которые, с его точки зрения, достоверно отображают историческую реальность. Следует отметить, что такая антиномическая картина складывается при целостном взгляде на все труды С.Л. Франка, если же рассматривать их самих исторически-эволюционно, то можно заметить примечательную динамику. Так в ранних, дореволюционных своих произведениях мыслитель делает больший акцент на

исторические частности, индивидуальности и рациональности, в то время, как в работах зрелого, эмигрантского периода С.Л. Франк значительно большее внимание уделяет историческим тотальностям, обществу и иррациональности (хотя в обоих периодах встречаются рассуждения о противоположных категориях).

Во-вторых, согласно историософским воззрениям С.Л. Франка, субъектом истории является человек. «*Автономия личности* – вот лозунг, который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся, не имеющим разумного оправдания, историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества»³⁴⁴ - пишет С.Л. Франк в своей статье «Проблема власти (Социально-психологический этюд)» (1905). Это означает, что за всеми глобальными политическими изменениями, историческими эпохами и общественными течениями, в конечном счете, стоит индивидуум, способный преодолевать сложившиеся обстоятельства, ставить себе цели и волевым усилием достигать их (в чем можно усматривать влияние неокантианства на философскую мысль раннего С.Л. Франка³⁴⁵). С этой точки зрения, получается, что несмотря на общее единство истории, жесткого предопределения в историческом процессе нет, благодаря наличию у человека свободы возможно историческое творчество, которое заключается как во внешней, так и во внутренней активности людей. Наличие этого индивидуального начала является условием проявления в истории новизны, а значит и условием исторического движения. Познавательным основанием исторических изменений является осознание различия между должным и наличествующим, которое побуждает людей занять героическую, по своей сути, позицию, заключающуюся в реализации возвышенных идей и ценностей, исправлении историко-общественного бытия. Рациональное, разумное,

³⁴⁴ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 288.

³⁴⁵ При этом надо помнить, что С.Л. Франк со временем начала разработки собственной социальной философии начинает критически осмысливать учение представителей баденской школы, и в частности Г. Риккерта (См.: Франк С.Л. [Рецензия на:] Генрих Риккерт. Философия истории. Перев. с нем. С. Гессена // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 55; Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. 124 с.).

осознанное историческое действие, которое, собственно, и является отличительной способностью человека (маркируемое философом в целом как историческое «добро»), С.Л. Франк противопоставляет иррациональным, хаотическим и природно-подобным силам, находящих свое воплощение, в частности, в феномене исторической инерции (маркируемое мыслителем в целом как историческое «зло»). Поскольку история творится людьми, следовательно, она познаваема. В процессе исторической активности возможны воплощение, реализация, обнаружение смысла истории, трактуемого С.Л. Франком в качестве личностной истории, но не только лишь как индивидуальной, частной истории того или иного человека, а, скорее, в значении осознания всего исторического процесса в качестве «моей истории» и «истории-для-меня», то есть включенности отдельного индивидуума в общий исторический процесс, осознания ответственности за него, осознания себя его причиной и его частью (экзистенциальное измерение исторического). Рассматриваемый с этой точки зрения индивидуалистический (индетерминистский) аспект философии истории С.Л. Франка – идея личного смысла жизни как общего смысла истории – приобретает одновременно конкретно историческое (поскольку история творится людьми в настоящем – здесь и сейчас) и сверхисторическое (поскольку подлинный смысл имеет всеобщий характер) значение, а также является логическим шагом к раскрытию особенностей движущих сил истории в историософии русского мыслителя.

2.2 Движущие силы истории в философии истории С.Л. Франка

«Что есть, подлинная движущая сила исторической жизни – идеи или страсти?...»³⁴⁶ – задается вопросом русский мыслитель. В своей работе раннего периода «Этика нигилизма (К характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции)» (1909), философ, рассматривая феномен нигилизма, (который он характеризует отрицательно, как мировоззрение, отрицающее существование абсолютных ценностей и практикующее утилитарное отношение ко всем проявлениям культуры), противопоставляет ему такое отношение к культуре,

³⁴⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 99.

которое предполагает не инструментальное к ней отношение, каким бы полезным в действительности оно не было (распространение образования, здравоохранения, постройка железных дорог, мостов и т.д.), но отношение к культуре как к самоценности. Иными словами, мыслитель постулирует ценность культурных идеалов самих по себе, а не только их воплощенный в жизни вариант. При утилитарном отношении к культуре, считает С.Л. Франк, разрушается сама идея культуры (как и науки), в то время, как правильное к ней отношение «...целиком основано на вере в *объективные ценности* и служении им ... культура в этом смысле может быть прямо определена как *совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей*»³⁴⁷. Но подчеркнем не для удовлетворения частных или коллективных житейских потребностей, а для распространения объективных ценностей как таковых. В данной работе философ выступает как новатор – отдает предпочтение идеалам, носящим целевой, двигательный характер, а не страстям человечества, под влиянием которых история складывается хаотически-стихийно. В своем же, изданном уже в эмиграции, труде «Крушение кумиров» (1924) появляются мысли о невозможности вместить всю полноту реальной жизни в идеал³⁴⁸. В данном случае С.Л. Франк мыслит уже как консерватор, он явно выступает сторонником реально сложившегося положения дел, поскольку жизнь, какой бы несовершенной она не была, уже, так или иначе, сложилась определенным образом. Идеал видится мыслителю лишь предписанием, умозрительным проектом того, что должно стать, и ради воплощение которого почти всегда рушится уже сложившаяся жизнь. В «Смысл жизни» (1926) мыслитель с видимой горечью постулирует наличие в сердцах отдельных людей и в душе всего человечества слепых, убийственных страстей, порабащивающих коллективы даже с большей силой, чем отдельных людей. Пережив трагедию 1917 года и свою высылку из России 1922 году, С.Л. Франк склонен усматривать в исторических событиях результат столкновения стихийных человеческих страстей,

³⁴⁷ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 89.

³⁴⁸ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 159.

а в идеалах видеть лишь их крушение, выявляющее всю тщетность и иллюзорность построения идеальной общественной жизни³⁴⁹. Как мы видим, под воздействием общественно-исторических событий С.Л. Франк корректирует свой взгляд, с одной стороны, признавая, пусть и трагическую, но все же силу движения человеческих страстей, с другой же стороны, мысли С.Л. Франка, отраженные в данном тексте, демонстрируют разочарование в возможности воплощения идеалов в жизни. Более взвешенная оценка диалектики идеалов и страстей в истории отражена в трактате С.Л. Франка «Духовные основы общества» (1930). В нем С.Л. Франк присваивает сторонникам позиции, согласно которой ключевую роль в историческом процессе играют идеи, – имя «исторических идеалистов», а сторонникам позиции, согласно которой ключевое значение принадлежит человеческим страстям, – имя «исторических реалистов» или «материалистов»³⁵⁰. Примечательно, что философ, пусть и сдержано, без столь явного разочарования как в ранних работах, но при исключительно практико-эмпирической постановке вопроса постулирует доминанту страстей для исторического процесса, а исторический идеализм характеризует, с психологической точки зрения, как позицию поверхностную и даже наивно-рационалистическую. Важно и то, что С.Л. Франк, в данном контексте, фактически признает правоту марксизма и психоанализа, так как, пусть слепые и приземленные, но предельно конкретные и реальные человеческие желания и нужды оказываются в истории гораздо влиятельней самых возвышенных идей и мировоззрений. Интересно, что историческое могущество человеческих страстей, их способность изменять историю, в отличие от отвлеченных идей, видится мыслителю в укорененности страстей в глубинных, иррациональных по своей сущности недрах человеческого естества. Это означает, по сути, что позиция исторического реализма (материализма) в интерпретации С.Л. Франка представляет из себя теорию, согласно которой в страстях проявляется иррациональная (сверхрациональная) сфера человеческого бытия (в связи с чем нельзя не отметить возникающую аллюзию на психоаналитические по своему

³⁴⁹ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 174.

³⁵⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 99.

происхождению концепции бессознательного, подсознательного и сверхсознательного³⁵¹). Важно также то, что философ в данном своем трактате отражает взгляд на исторический процесс как на непрестанную борьбу идеалов и страстей: «История есть неустанная борьба, но и неустанное сотрудничество «идей» и «вожделений», духовного и плотского моментов человеческой жизни»³⁵². В тематизации истории как борьбы есть несколько примечательных наблюдений: во-первых, то, что мы, собственно, привыкли называть историей (движение человечества из прошлого через настоящее в будущее) является, с этой точки зрения, результатом борьбы, соответственно, история, в определенном смысле, зависит от противоборства страстей и идеалов; во-вторых, в рамках системы мысли С.Л. Франка противоборство страстей и идеалов образует своеобразный континуум, который логично вписывается в первый закон материалистической диалектики – закон единства и борьбы противоположностей. Это говорит о том, что С.Л. Франк, хотя и произвел духовно-интеллектуальную миграцию из материалистического марксизма в сторону религиозно-мистического мировоззрения, но все же сохранил в своей поздней системе мысли отдельные структурные элементы, усвоенные им в годы увлечения марксизмом, наполнив при этом их новым содержанием (разумеется, это были те структурные аспекты, которые соответствовали внутреннему умунастроению мыслителя и адекватно, с его точки зрения, отображали реальность).

Возвращаясь к диалектике страсти и идеи, предельно важно понимать, что, даже, говоря об определяющей исторической роли чистой страсти по сравнению с чистой идеей, С.Л. Франк утверждает, что, во-первых, ни один из этих факторов в

³⁵¹ О том, что С.Л. Франк был знаком с учением З. Фрейда и Г. Юнга говорят следующие высказывания русского философа. В своей статье «Психоанализ как мирозерцание» (1930) С.Л. Франк пишет: «Фрейд и его ученики открывают нам некий «иной» мир — мир, которым интересовались поэты, мистики и фантазеры, но которым пренебрегали доселе люди трезвого научного склада мысли» (Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь № 12. Париж, 1930. С. 43.). Однако, в то же время, признавая заслуги Фрейда, С.Л. Франк критикует психоаналитика за избыточную рационализацию этого понятия и даже страх, перед открывающимися глубинами духовной жизни человека. Более благожелательное отношение у С.Л. Франка складывается по отношению к концепции Юнга: «Юнг и его направление, к ужасу правоверных психоаналитиков, пришли к признанию категорий мистического порядка. Юнг исходит из простого положения: «действительно то, что действует» ...» (Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь № 12. Париж, 1930. С. 47.). Очевидно, что сам С.Л. Франк усматривал в антропологических глубинах положительных потенциал.

³⁵² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 103.

реальной жизни не бывает «чистым», поскольку всякая идея имеет возможность воплотиться в историческом бытии только тогда, когда объединяется со страстью, и страсть, в свою очередь, становится движущей силой истории только в том случае, когда имеет связь с идеальным началом (идеал в данном отношении выступает в качестве цели-образца исторического процесса); а, во-вторых, действующей силой истории являются не какие-то чистые страсти или идеи, но «...только сам человек во всей целостности своего духовно-душевного существа, вмещающего в себя сразу и одновременно и «идеи», и «страсти»»³⁵³. С.Л. Франк стремится в духе триады Г.В.Ф. Гегеля (тезис-антитезис-синтез), закона материалистической диалектики (единство и борьба противоположностей) или совпадения противоположностей «...великого христианского мудреца...»³⁵⁴ Николая Кузанского (*coincidentia oppositorum*)³⁵⁵ соединять, казалось бы, полярные феномены, примиряя их в своей интегральной концепции, – идеал-реализме. Мы вновь видим, что русский мыслитель в данной работе демонстрирует, что последующие стадии развития его историко-философской системы не отрицают предыдущие, но дополняют друг друга.

Анализируя историческую диалектику идеи и страсти, С.Л. Франк как философ, усматривая даже в страстях (кроме откровенно патологических)³⁵⁶ идеальный момент, отдает все же предпочтение идее, однако не абстрактной, оторванной от жизни, но идее органической, сочетающей в себе, по сути, черты и идеи, и страсти. Философ в след за французским мыслителем Альфредом Фуллье («L'эволюционизм идей-сил» (1890), «La psychologie des idées-forces» (1893), «La morale des idées-forces» (1908)), называет такого рода синтез идеи и страсти – идеей-силой (*idee-force*)³⁵⁷ – и отличает ее от идеи-мнения. Уже в своих текстах,

³⁵³ Там же. С. 99.

³⁵⁴ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 291.

³⁵⁵ Причем все эти параллели имеют место, поскольку С.Л. Франк одновременно и испытал на себе влияние немецкой классической философии (уместно будет вспомнить и материалистическую диалектику марксизма, которым увлекался С.Л. Франк), и подчеркивал учительное значение фигуры Николая Кузанского.

³⁵⁶ «Неприкрытое, голое зло грубых вожелений никогда не может стать могущественной исторической силой; такой силой оно становится лишь, когда начинает соблазнять людей лживым обликом добра и бескорыстной идеи» (Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Из глубины. Сборник статей о русской революции [Электронный ресурс] URL: http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html#_ftn3. (Дата обращения: 30.03.2020).

³⁵⁷ Франк С.Л. Интеллигенция и освободительное движение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 385; Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922.

написанных до 1917 года, русский философ достаточно восторженным языком заявляет, что идее-силе присуща некоторая глубинная религиозность, понимаемая как тотальная охваченность предельными интересами (С.Л. Франк при этом усматривает действие этой идеи-силы в деятельности русской революционной интеллигенции того времени). Строго говоря, по мнению С.Л. Франка, любое общественное явление обладает идеальным измерением, то есть содержит в себе некоторый смысл и выражает некую идею (так, каждая частная семья опирается на идею или идеал семьи, а любое конкретное государство на идею государства). Такого рода идеи понимаются мыслителем в качестве объективных, независимых от личных мыслей отдельных людей и психологической сферы в целом, надындивидуальных реальностей. Любой общественный институт, исходя из такой логики, опирается на идею института, эта идея предполагает определённую регламентацию межличностных отношений, а также определенные права и обязанности. Заметим, что данные рассуждения С.Л. Франка отражают его биографические данные, так как относятся к 1922 году, к этому времени мыслитель уже обладал опытом управления историко-филологическим факультетом в Саратовском университете, первым деканом которого он был.

В философии С.Л. Франка намечена тенденция к отождествлению идей и идеалов – и те, и другие требуют для своей реализации свободной, нефанатичной, разумной веры и служения, другими словами, они есть цели человеческой активности, образцы, которые обладают в своем воплощении определенной обязывающей силой. Вот, что пишет о роли идеи в общественных отношениях С.Л. Франк в своем «Очерке методологии общественных наук» (1922): «...в силу своей объективной идеальности, она имеет смысл, независимый от процесса её сознания, а в силу своей надындивидуальности каждая такая идея существует сразу для всех участников общества, причем те, кто сами либо вообще не сознают ее, либо не признают ее обязательности, вынуждены подчиняться ей в силу того, что ею фактически руководятся другие участники в своих реальных действиях и

требованиях»³⁵⁸. Разумеется, С.Л. Франк признает возможность отмирания той или иной формы реализации идей при условии того, что люди перестают видеть в ней реальную силу. В чем и заключается характерная черта всего идеал-реального, как синтеза идей и эмпирики, в отличие от чисто идеальных конструктов, таких как логика и математика, не могущих «отмереть», но вечно существующих в идеальной сфере. Получается, что объективность идеи обосновывается тем, что та или иная идея располагается не только в голове отдельного человека (хотя С.Л. Франк и замечает, что характерной чертой идеи-силы является то, что она должна быть укоренена в субъективной мыслящей воле³⁵⁹), но функционирует в межличностной (интерсубъективной) сфере общественных отношений. Потенциал идеи-идеала по преобразованию общественно-исторической реальности становится актуальным и живым благодаря свойству идеи-идеалов воздействовать на человеческую волю, которую, кстати, С.Л. Франк еще в своей ранней работе «Нравственный идеал и действительность» (1912) определяет в качестве единства идеального и реально-эмпирического³⁶⁰ (идеал-реализм). Так, в философии С.Л. Франка действительно осуществляется объединение идеального (иррационального) и реального (рационального) планов бытия, а объективная живая идея (идея-сила) начинает выступать целью-идеалом исторических свершений, то есть реальным фактором (или, выражаясь языком философа, «движущей силой») исторических изменений – в силу чего можно говорить о телеологическом характере философии истории С.Л. Франка³⁶¹. Интересно, что С.Л. Франк, соответственно, анализирующий историю развития философских идей гуманизма, историзма, прогрессизма и т.д.³⁶², выступает как историк идей.

³⁵⁸ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 78.

³⁵⁹ Там же. С. 81.

³⁶⁰ Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. М., 1913. Год тридцать четвертый, кн. I. С. 11.

³⁶¹ Как пишет С.Л. Франк, история как наука (что, показательно, структурно, относимая к обществоведению) вообще не может обойтись без категории цели: «Так, естествознание в настоящее время отвергает понятие «цели явлений» и ищет только внешних причин явлений, а обществоведение (напр., история, политическая экономия) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому, что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей)» (Франк С.Л. Введение в философию. Берлин: Обелиск, 1923. С. 13.).

³⁶² В этом отношении особенно интересно, что С.Л. Франк является еще и историком (в том числе современной ему) русской философской мысли. См.: Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. М., 2007. 127 с;

Мир идей и идеалов относится к ценностной сфере бытия, и здесь мы должны вспомнить о том, что историческая осознанность в философии С.Л. Франка включает в себя элемент обнаружения дистанции между тем, что есть (действительность) и тем, чему следует быть (должное) – отсюда вытекает стремление людей воплотить тот или иной идеал, духовную ценность в жизнь, изменив, тем самым, ход истории. Должное, которое люди желают воплотить в действительности, безусловно, понимается разными людьми по-своему, однако само это стремление миллионов людей, живших в различные эпохи и на разных континентах, к реализации идеалов, в том числе, общественного устройства, в конечном счете, сводится к желанию сделать историческое настоящее (или будущее) добрее, счастливее и прекраснее (соответственно максимально уменьшить зло, порок, страдания и беспорядок), что дает все основания С.Л. Франку трактовать это желание в качестве универсального антропологического стремления к Благу. «Жизнь в благе, или благая жизнь, или благо как жизнь – вот цель наших стремлений»³⁶³ - замечает С.Л. Франк в своем сочинении «Смысл жизни» (1926). Это означает, что все идеи, идеалы, ценности, которым люди желают воплощение, относятся к этической сфере бытия, которая, в свою очередь, становится движущей силой исторических изменений. Действительно, как утверждает русский мыслитель: «...*нравственный идеал во всей своей идеальности есть совершенно реальная сила в земной, эмпирической жизни*»³⁶⁴. Следовательно, не только все исторические деяния возможно рассматривать через призму нравственности, но, что важно в контексте анализа факторов (движущих сил) исторического движения, нравственные, этические идеалы и ценности служат причиной исторических перемен, поскольку этические ценности обличают действительность за ее несоответствие идеалу и свидетельствуют о должном, требуя его воплощения. В этом отношении, С.Л. Франк очень показательно

Аляев Г.Е. С. Франк как историк русской философии: концепции и эволюция // Соловьевские исследования. Выпуск 3 (39). 2013. С. 78-99.

³⁶³ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 166.

³⁶⁴ Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. М., 1913. Год тридцать четвертый, кн. I. С. 12.

выражает свой взгляд на историю в своей статье «Лев Толстой и русская интеллигенция» (1908). Критикуя учение Л.Н. Толстого за наивный рационализм, характерный для интеллектуальной атмосферы XVIII века, С.Л. Франк замечает: «История есть для него [Л.Н. Толстого] не живое развитие и постепенное осуществление ценностей в сложной и мучительно-трудной борьбе, а бессмысленное шатание человечества из стороны в сторону, которое должно прекратиться, как только люди «поймут» необходимую для них истину и «сговорятся» между собой»³⁶⁵. Это значит, что область права, рассуждения об общественном идеале и национальном чувстве, потребность в индивидуальной свободе и творчестве, святость религиозной жизни – все есть проявления вечных этических начал, нравственных мотивов, являющих собой основу духовно-исторического бытия.

«Общий ход жизни слагается из столкновения человеческих сил, сознательно стремящихся к осуществлению идеала, с индифферентными в нравственном отношении силами слепой действительности»³⁶⁶ - пишет С.Л. Франк в своем философско-публицистическом тексте «О критическом идеализме» (1904). Из данного высказывания философа можно эксплицировать следующие мысли: то, что С.Л. Франк действительно рассматривает общечеловеческую жизнь (историю) в качестве борьбы, и то, что мыслитель противопоставляет силы человеческой нравственности – безразличным силам окружающего бытия. Это, в свою очередь, означает, что история творится не просто борьбой, но именно борьбой (и победами) этических начал над безразличными к нравственным вопросам, стихийным силам. Следовательно, сама возможность истории как процесса ставится в зависимость от реализации духовно-нравственных ценностей, стремления к добру и нивелирования зла. И, если непосредственное воплощение этих ценностей в действительности можно рассматривать как чисто рационально-эмпирическое действие, то сами эти ценности, вызванные в жизнь чувством морального долга,

³⁶⁵ Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 68.

³⁶⁶ Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 243.

есть явления исключительно идеально-иррациональной сферы бытия. Такая логика размышлений позволяет С.Л. Франку рассматривать идею-силу в качестве «...живой идеи, нравственного начала, как не только сознание, но и чувство должного...»³⁶⁷. Как пишет по этому поводу А.И. Виноградов: «...мораль дает возможность оценить существующие условия жизни с точки зрения незыблемых принципов, позволяет увидеть эти условия в истинном свете»³⁶⁸. Это значит, что в философии С.Л. Франка нравственность является феноменом исторического масштаба. Интересно, что столь выраженный акцент на исторической роли нравственности можно рассматривать как явление, инспирированное этическим учением Л.Н. Толстого, характеризуя которое, С.Л. Франк пишет буквально следующее: «Нравственный, а, следовательно, и общественный прогресс совершается в форме постепенного накопления положительных чувств и вытеснения отрицательных...»³⁶⁹. Нравственность, производя оценку того, что есть и того, что должно быть, помогает человеку осознать эту разницу и стать причиной активной, преобразующей деятельности, стремящейся к воплощению высшего идеала – любви.

Рассматривая в данном этическом контекст антропологическую (и социальную проблематику), С.Л. Франк склонен воспринимать человека (и шире – все общество) как на существо по своей природе нравственное, по крайней мере, в том смысле, что человек во все времена искал нравственного оправдания и стремился к правде. Благодаря наличию нравственного сознания человек способен осознавать себя победителем над слепыми космическими силами, однако, в то же время, человек остается подчиненным этим природным силам – отсюда возникающее в человеке противоборство воли в выборе между поступком этическим (добром), в глубинном значении свойственным самой его природе и делающим человека родственным сфере божественного всеединства и поступком

³⁶⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 100.

³⁶⁸ Виноградов А.И. Духовно-нравственные основы учения С.Л. Франка о субъектах истории // Вестник Вятского государственного университета. №1-4. 2011. С. 53.

³⁶⁹ Франк С.Л. Нравственное учение Л. Н. Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 61-62.

безнравственным (злом), родственным хаосу и безличным природным силам. В связи с чем необходимо заметить, что С.Л. Франк историческое добро и зло усматривает не в конкретном содержании идей (кроме откровенно человеконенавистнических), а в способе их реализации при помощи внутренней интуиции, «...побуждающей так комбинировать и уравнивать идеи, чтобы их итог соответствовал правильной жизненной установке и имел благоприятные последствия»³⁷⁰. Таким образом, и проистекает вечная в истории борьба доброй и злой воли, причем силы добра, с точки зрения С.Л. Франка (и исходя из его биографии его можно понять), вынуждены предпринимать титанические усилия, героическим, жертвенным образом противостоят «власти тьмы», (что дает основания В.К. Кантору характеризовать такое мировоззрение в качестве «христианского стоицизма»³⁷¹). Однако, даже будучи слабой перед лицом царства страстей, нравственная идея не перестает от этого быть Святыней, и долг человека состоит в том, чтобы защищать эту святыню добра, в чем заключается морально-исторический подвиг человеческой активности³⁷².

В этом отношении, вполне закономерно, что у С.Л. Франка (в зрелый, послеэмиграционный период его творчества) идея этического поступка приобретает религиозные коннотации и осмысливается мыслителем в христианских категориях: «основной, царственный путь христианской нравственной активности есть ... всегда путь излучения в мире личных сил любви, путь прямого личного благотворения...»³⁷³. Предлагая любовь в качестве основного этического принципа общественного поведения, С.Л. Франк одновременно выступает за педагогическо-воспитательный характер воздействия на общественное сознание и постепенное, эволюционное изменение исторической

³⁷⁰ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 349.

³⁷¹ Кантор В.К. Русская революция или Вера в кумиры (Размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 339.

³⁷² Исходя из взаимосвязи темы истории и этики в философском наследии С.Л. Франка возникает интересная параллель с подобной же точкой зрения Вл.С. Соловьева, для которого, по замечанию современного специалиста по философии истории всеединства И.А. Треушникова, исторический процесс представлялся ничем иным как путем нравственного совершенствования, а историческое движение понималось как результат действия людей как этических субъектов истории, причем целью такого поступательного исторического процесса обозначалось Царствие Небесное (См.: Треушников И.А. Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Издательский Дом «Городец», 2009. С. 58-63.).

³⁷³ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 387.

реальности, хотя и допускает в качестве крайней меры резкие реформы, вызванные крайним злоупотреблением (что любопытно эта мысль также выражена в сочинении позднего периода «С нами Бог», написанной в 1941, а изданной в 1946 году). Согласно мнению С.Л. Франка, нравственная активность в общественно-исторической жизни обладает двумя векторами реализации: 1) она предполагает облагораживание человека 2) и совершенствование общественной жизни. И в том и в другом случае этико-историческое действие означает одновременно облагораживание мира, внесение в человеческое сообщество добра, так и сопротивление злу и греху. В этом отношении, человек находится в двойственном положении – будучи обязанным воплощать в истории идеал любви, погруженный в действительную жизнь, человек вынужден применять насилие по отношению к преступникам вплоть до убийства, то есть оказывается вынужден идти на греховные поступки (но без ненависти к носителям зла – грешникам): «Всякое мирское действие обременено грехом; человек должен идти на него в том случае, когда такое действие продиктовано любовью к людям и их благу, т. е. если грех бездействия, пассивной покорности силам зла больше греха активного противодействия злу»³⁷⁴. Нравственная обязанность противостоять злу самыми суровыми мерами означает, что борьба со злом сама по себе не может быть совершенно безгрешной. Интересно то, что подобные мысли хотя и встречаются в раннем творчестве С.Л. Франка («Очерки философии культуры» - 1905)³⁷⁵, однако в наиболее развернутом виде представлены в таких работах как «Духовные основы общества»³⁷⁶ (1930) и «С нами Бог»³⁷⁷ (1946), то есть после пережитых трагических событий в России (революция, гражданская война и высылка) и нацистской Германии (приход к власти нацистов и вынужденное бегство), но также и после публикации сочинения И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» в 1925 году. Известно, что в развернувшихся дебатах по поводу книги И.А. Ильина С.Л. Франк,

³⁷⁴ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 354.

³⁷⁵ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 362.

³⁷⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 87.

³⁷⁷ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 354.

по замечанию его биографа Ф. Буббайера³⁷⁸, не принимал активного участия, хотя и занял сторону идейных противников данной книги. Но, вот относительно идейно противоположного учения Л.Н. Толстого о непротивлении злу силой С.Л. Франк достаточно определенно высказывался в своих публикациях разных лет.

Так, в сочинении «Очерк философии культуры» (1905) толстовство того времени определяется как «...мертвящий и бесплодный, с точки зрения культурного творчества аскетизм...»³⁷⁹, который, однако, в утонченном виде мог бы стать ведущим в общественной жизни этическим принципом в силу того, что учение Л.Н. Толстого предполагает достижение идеала не насилием, но проповедью и воспитанием. В своих публикациях «К вопросу о сущности морали»³⁸⁰ (1906) и «Очерк методологии общественных наук»³⁸¹ (1922) С.Л. Франк, признавая положительную роль для развития учения о морали, критикует нравственное учение графа Толстого за односторонность и внешний догматизм³⁸² (маркируемое философом как моральный рационализм), поскольку это учение игнорирует как реальную эмпирику человеческого поведения (страсти), так и глубинную, иррациональную природу общественного устройства. Развернутый комментарий относительно «толстовства» как морального учения, проповедующего непротивление злу, дает С.Л. Франк в сочинении «Смысл жизни» (1926). В нем философ выделяет в толстовстве два аспекта: положительный аспект – правда толстовства заключается, по мнению С.Л. Франка, в том, что при помощи зла и насилия на самом деле невозможно уничтожить зло (это возможно лишь высшими, божественными, по сути, силами любви); и отрицательный – толстовцы, утверждая невозможность полного очищения греха посредством насилия, забывают, что зло можно и нужно оградить меньшим злом. С.Л. Франк выносит следующее заключение по этому поводу: «Никакие самые суровые кары, вплоть до

³⁷⁸ Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 175.

³⁷⁹ Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 363.

³⁸⁰ Франк С.Л. К вопросу о сущности морали // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 432.

³⁸¹ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 30-33.

³⁸² Франк С.Л. Нравственное учение Л. Н. Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 60, 64.

смертной казни, не уничтожают ни одного атома зла в мире: ибо зло в своем бытии неуловимо для внешних мер; но следует ли из этого, что мы должны давать убийцам и насильникам свободно губить и калечить жизнь и не имеем права их обуздать?»³⁸³. Представляется, что С.Л. Франк, все же, находился под обаянием личности и учения Толстого, что подтверждает и специальное исследование С.М. Климовой³⁸⁴, и, в то же время, моральное учение Толстого, как бы оно не импонировало С.Л. Франку, претерпело в рецепции русского философа вынужденную корректировку как под воздействием пережитого им исторического опыта XX века, так и под влиянием сугубо личного мистического опыта С.Л. Франка³⁸⁵. Исходя из определяющей роли нравственности в поведении людей, можно констатировать наличие в историософских воззрениях С.Л. Франка этического измерения, согласно которому моральные принципы людей являются движущей силой исторических изменений³⁸⁶.

«Судьба народа определяется силами или факторами двух порядков: силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного *быта* и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном *сознании*... в какой-то глубине народной души или народного характера обе эти силы имеют единый корень в некоем *первичном жизнечувстве и общем духовно-нравственном лике* народа...»³⁸⁷ – пишет С.Л. Франк в своей статье DE PROFUNDIS (1918). Для философии истории С.Л. Франка это означает два важных момента. Во-первых, то, что ход истории в системе мысли С.Л. Франка определяется нравственной активностью, так как моральным поступкам людей философ придает историческое значение. И, во-вторых, то, что

³⁸³ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 212.

³⁸⁴ Климова С.М. Семен Франк о Льве Толстом: «ведающее незнание» // Вопросы философии. 2018. №11. С. 152-154.

³⁸⁵ См.: Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54-234.

³⁸⁶ При этом надо помнить, что в своем стремлении к универсальности и системности познания С.Л. Франк, (отмечая позитивную его роль) все же критикует за односторонность этический идеализм (называя его представителей в социологии – Лаврова, Кареева и Михайловского) за игнорирование общих начал и реальной стихийности исторической жизни.

³⁸⁷ Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Из глубины. Сборник статей о русской революции [Электронный ресурс] URL: http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html#_ftn3. (Дата обращения: 30.03.2020).

С.Л. Франк постулирует наличие некоторого общего для всех людей народного сознания, охватывающего всех людей в общей духовной жизни.

Действительно, в своем сочинении «О критическом идеализме» (1904) С.Л. Франк предлагает стратификацию всех мировоззрений по двум типам: 1) есть те, кто воспринимают себя частью окружающей действительности и, проводя грань между собой и миром, именно в мире видят основную реальность, составным элементом которой является их духовная жизнь; 2) и есть те, кто, напротив, воспринимают окружающий мир в качестве части своих духовных переживаний. Иначе говоря, вся разница между этими мировоззрениями заключается в различии между методологическими подходами восприятия полноты реальности. В данном случае для нас интересен момент расширения духовной жизни личности, предлагаемый во втором варианте, что открывает возможность С.Л. Франку выдвинуть следующее утверждение: «Мироздание, в котором мы живем и действуем, общество, среди которого протекает наша деятельность и которому она посвящена, не есть нечто чуждое нам, вне и независимо от нас существующее; все это есть лишь содержание нашей духовной жизни»³⁸⁸. Выбирая приматом нравственного поведения личность, а не общественное мнение³⁸⁹, С.Л. Франк не отрицает общественно-историческое совершенствование мира, но лишь, меняя точку зрения на предмет, высказывает мнение, что внутреннее духовное совершенствование личности неизменно проявляется и во вне – во внешнем социальном мире, на том основании, что все индивидуумы причастны к общей целостной духовной жизни. Так, в целом ряде своих философских произведениях С.Л. Франк описывает эту соединяющую всех людей интерсубъективную реальность: в труде «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)» (1909) мыслитель пишет о культуре как «...совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни

³⁸⁸ Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 250.

³⁸⁹ Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. М., 1913. Год тридцать четвертый, кн. I. С. 15.

*объективных ценностей...»*³⁹⁰; в сочинении «Смысл жизни» (1926) С.Л. Франк свидетельствует о своем осознании всеединства жизни, говоря о том, что «...двуединство моего «я» и мира должно сознаваться как вневременное и всеобъемлющее целое»³⁹¹; в трактате «Духовные основы общества» (1930) философом высказывается мысль, что существо любого социального объединения составляет «...объективная сверхчеловеческая идея, порожденная человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служения ей»³⁹²; в труде «Свет во тьме» (1949) мыслитель постулирует единство сферы индивидуальной душевной жизни и сферы социальных отношений через особый «...слой человеческой жизни, который можно обозначить как область нравов, быта, нравственных навыков»³⁹³. Как мы видим, С.Л. Франк, в тех или иных формах, постулируя глубинное, объемлющее собой весь исторический процесс, духовное всеединство (духовную реальность) утверждает, по своей сути, примат иррациональной духовной сферы жизни (идеи, идеалы, ценности, нравственность) для исторического процесса, который обнаруживает себя через уникальный для человеческого сообщества интерсубъективный способ взаимодействия.

Здесь мы выходим на диалектику индивидуального (сингулярного) и общественного (универсального) в философии истории С.Л. Франка. Ранее нами было преимущественно проанализирован индивидуалистический аспект философии истории С.Л. Франка, было выявлено, что на протяжении всего творчества (с той или иной степенью «акцентуации») мыслитель считал причиной исторических перемен человеческую личность, именно индивидуум как субъект истории в ходе своей рационально и целесообразно организованной деятельности определяет характер эпохи, дух времени, то в каком направлении развивалась и будет развиваться человеческая история. На данном этапе нашего исследования необходимо обратиться ко второму, универсально-общественному аспекту

³⁹⁰ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 89.

³⁹¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 160.

³⁹² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 74.

³⁹³ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 458.

историософии С.Л. Франка. Суть этого уникального по своему значению для философской системы С.Л. Франка феномена заключается в особом пространстве межличностного взаимодействия, которое концептуализируется в философии С.Л. Франка в качестве специфического единства – «Мы».

Согласно мысли С.Л. Франка, бытие открывается человеку двумя путями – через самонаблюдение и самоуглубление («трансцендирование во-внутрь») и через выход за пределы самих себя («трансцендирование во-вне»), в котором человек встречается с Другим. Другой («Ты») так же, как и «Я» предстает живым носителем бытия и самосознания. Устанавливающийся в этой встрече с «Ты» диалог оказывает на человека двойственное впечатление – жуткое и отрадное от осознания наличия аналогичного моему чужого «Я», но, вместе с тем, родственного самобытия, причем в этом акте через обозначение своих границ обнаруживается и реальность собственного «Я» человека. Более того, согласно точке зрения С.Л. Франка, индивидуум отчасти в силу общения, как конституирующего свойства сознания, оказывается производным от общественной универсальности. Разрабатывая свою социальную философию, С.Л. Франк (в контексте которой постулирует необходимость знания истории и психологии), фактически мыслит как метафизик, поскольку постулирует, что сам факт общения не первичен, но, в свою очередь, основывается на некотором изначальном, онтологическом единстве всех сознаний. Позволим себе привести пространную цитату, раскрывающую данную мысль философа: «Существует недифференцированное единство сознаний, - единство, из которого черпается вообще многообразие индивидуальных сознаний, которое сохраняется в факте необходимой связи сознания, и в общем духовном фонде общественного бытия...»³⁹⁴. Другими словами, данное единство сознаний является первичным по отношению ко всякому разделению на «Я» и «не-Я». Заметим, что это особое социальное измерение бытия обладает в философии С.Л. Франка действительно выраженными мистико-иррациональными свойствами³⁹⁵.

³⁹⁴ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 68.

³⁹⁵ См.: Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. №39. 2017. С. 171-179.

На почве этого изначального единства сознаний и образуется особая форма бытия-общения отдельных личностей «Я-Ты», которая представляет из себя частный случай дифференциации единого поля сознаний. Данное изначальное единство сознаний представляет из себя живую реальность, функционирующую по принципу монодуализма – единства раздельности и взаимопроникновения, то есть такого межсубъективного взаимодействия, при котором одновременно и сохраняется различие между индивидами, и предполагает их единство. В действительности же человек, всегда находится во взаимоотношении с другими людьми, и эта диалогичность у С.Л. Франка приобретает досубъектные характеристики. Другими словами, то общее, что наше «Я» способно усматривать в «Ты», то, что согласно принципу монодуализма и служит условием объединения в «Мы» (т.е. универсально-общественное начало), является, согласно мысли С.Л. Франка, исконной, первичной по отношению к отдельному индивидууму реальностью. Установившееся в контексте интересубъективных взаимодействий единство человеческих сознаний выступает в качестве особого социального измерения человеческого бытия – соборности. Для иллюстрации мысли о глубинном единстве частного сознания и общественной жизни при видимой раздельности людей С.Л. Франк приводит восходящий к Плотину образ дерева: «...«я» подобно листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или соприкасается лишь случайно, но внутренне, через соединение ветвей и сучьев с общим корнем, связан, следовательно, со всеми остальными листьями и ведет с ними общую жизнь»³⁹⁶ (вспомним в этом контексте образное представление С.Л. Франка исторического процесса как океана, а частных событий как его волн). Общие для каждого отдельного листочка (личного духа) «древесные соки» глубинной «...соборной исторической жизни человечества...»³⁹⁷ содержат в себе интегральное единство традиции (консерватизма), в силу чего, память сохраняет прошлое в настоящем, и творчества (новации), благодаря активной преобразовательной энергии которого творится будущее. Заметим, что при этом

³⁹⁶ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 487.

³⁹⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 125.

С.Л. Франк рассуждает как об индивидуальной, так и коллективной личностях³⁹⁸ и разделяет органическую теорию общества, то есть склонен рассматривать общество как человеческий организм³⁹⁹ (в этом плане он выступает последователем Г. Спенсера, основателя органической школы социологии)⁴⁰⁰. Использование такого подхода дает основание некоторым современным исследователям (И.В. Демину и М.О. Самуиловой) утверждать, что «...в метафизике С.Л. Франка мировая история мыслится как биография (автобиография) всеединого человечества»⁴⁰¹. Действительно, в одном из своих трактатов философ утверждает, что «...общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего развития»⁴⁰². Таким образом, соборное целое понимается С.Л. Франком в качестве общей для каждого человека духовно-идеалистической сферы жизни, того конкретного единства пространства-времени, в рамках которого и возможно совершенствование исторического бытия, соборная работа по воплощению должного в действительном. Что характерно для всей методологии рассуждений С.Л. Франка, он усматривает в соборном начале «Мы» единство рациональности (поскольку «Мы» складывается из отдельных «Я», способных к рациональному действию) и иррациональности (поскольку «Мы» есть особая метафизическая реальность, отличная от каждой отдельных «Я» и являющаяся причиной их существования) – трансрациональность.

«Общественная жизнь есть, как мы знаем, выражение, воплощение вовне духовной жизни»⁴⁰³ - заключает С.Л. Франк. Нужно понимать, что данное историософское определение применительно к проблематике исторического

³⁹⁸ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 9.

³⁹⁹ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 440, 463.

⁴⁰⁰ Но, заметим, С.Л. Франк, все же, отрицает наличие единого центра самосознания у общества: «У общества нет единого «я», нет общей души и общего мозга. Осуществляемое им культурное творчество коренится в последнем счете все же в отдельных личностях и из них истекает» (Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 359.).

⁴⁰¹ Демин И.В., Самуилова М.О. Трактатка всемирной истории в метафизике всеединства С.Л. Франка // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2016. № 9 (111). С. 36.

⁴⁰² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 38.

⁴⁰³ Там же. С. 136.

движения, является констатацией факта особого метафизического устройства человечества. Чтобы обнаружить в данном суждении следующее измерение, необходимо вспомнить две другие мысли русского философа. Первая из них заключается в противопоставлении идеи (как умственно-отвлеченного феномена) и страсти (как связанной со стихийной, эмпирической сферой бытия силы), которое диалектическим путем разрешается С.Л. Франком в феномен идеи-силы – живой идеи, способной находить свое воплощение в социально-исторической действительности. Вторая мысль философа заключается в противопоставлении человеческих сил, стремящихся к воплощению нравственных, по своей природе, идей (глубинное стремление человека к Благу) и сил стихийно-хаотических, чуждых этических категорий. Из этих предпосылок закономерно выводится следующая мысль – если каждый человек являет собой поле борьбы нравственной идеи-силы со страстным началом, то это же утверждение будет справедливо и для общества – из борьбы этих сил на обоих уровнях (индивидуальном и универсальном) и слагается общее движение исторического процесса.

Как справедливо отмечает С.Н. Курилов «...с «личной этикой» С.Л. Франка неразрывно связана его «социальная этика» ...»⁴⁰⁴. Нравственная идея-страсть, воплощаясь усилиями людей, становится реальностью общественно-исторической жизни, однако, как замечает С.Л. Франк, история человечества есть ни что иное как история крушения идеалов, история человеческих разочарований от невозможности вполне воплотить эти идеалы в жизнь. Для объяснения этого исторического факта С.Л. Франк прибегает к христианской терминологии, усматривая причину в греховности человеческой природы, в силу которой «...всякий идеал вообще, овладевая массами, сливаясь с повседневной жизнью, имеет тенденцию тускнеть, потухать и даже под лицемерным обликом слов и лозунгов сменяться реальностью, ему противоречащей»⁴⁰⁵. Что, по слову историософа, многократно и происходило с лозунгами свободы, рациональности,

⁴⁰⁴ Курилов С.Н. Гносеологические и этико-онтологические основания социальных идей С.Л. Франка // Наука и бизнес: пути развития. №8 (14). 2012. С. 38.

⁴⁰⁵ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 348.

равенства и справедливости, которые в истории вырождались в политический деспотизм и экономическую эксплуатацию – даже самые светлые идеалы, помимо сознательного их искажения под влиянием злой воли и стихийных страстей, могут деформироваться как от фанатичного им поклонения, так и от обыденности и перехода в привычку. В связи с чем в своих дневниковых записях «Мысли в страшные дни» (записи от 14.IV.1943 и 12.V.1943) философ говорит даже об энтропии духовно-исторической жизни, как о неизбежном упадке, вырождении всех религиозных и духовно-нравственных начинаний⁴⁰⁶. Тем не менее, С.Л. Франк призывает не переоценивать весь трагизм бытия, возникающий из осознания невозможности реализации возвышенных идеалов в истории даже при помощи коллективных общественных усилий как минимум потому, что наряду с законами мировой энтропии существует противоположный ему формообразующий закон – закон творчества. А, поскольку в его системе история мыслится как процесс борьбы нравственных сил со стихийным началом, философ делает вывод о необходимости героического продолжения следованию моральным идеалам, вектор которого направлен на постепенное освящение мира через деятельную любовь и моральное воспитание. С.Л. Франк рисует и траекторию этой борьбы: она идет через нравственное возрастание личности от индивидуальной жизни каждого человека, далее через семью, малые общественные объединения, профессиональные союзы, благотворительные союзы и организации местного самоуправления (с потенциалом распространиться на все человечество). Таким способом, благодаря могущественной межличностной силе общественных объединений, все же возможна (по крайней мере, из текстов С.Л. Франка видно, что сам он в это верит) реализация того, что философ при помощи религиозного языка именуется «...христианским миром (chretiente)...»⁴⁰⁷ или христианским возрождением⁴⁰⁸, которое можно понимать как христианское осмысление С.Л. Франком задач

⁴⁰⁶ Франк С.Л. Мысли в страшные дни / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 356, 363.

⁴⁰⁷ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 407, 458.

⁴⁰⁸ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 403.

общественно-политической сферы⁴⁰⁹. Интересно, что, в некоторой степени, видимое воплощение чему С.Л. Франк усматривал уже в таких современных ему организациях и начинаниях как движение социального христианства, христианские союзы рабочих, движение мирян «католическое действие» (Action Catholique), экуменическое христианское движение.

Следует обратить внимание на то, почему историсофские рассуждения С.Л. Франка методологически включены в его проект социальной философии. Для этого можно назвать две причины. Первая из них может быть названа «внутренней причиной», поскольку она проистекает из внутренней логики рассуждений мыслителя.

Как было продемонстрировано выше, духовная жизнь общества представляет из себя поле взаимодействия умозрительных по своей природе идеалов и эмпирических страстей, то есть обладает чертами идеальными и реальными. Также логично, что «...общественная жизнь протекает во времени и приурочена к пространству...»⁴¹⁰, другими словами, философ рассматривает общественную жизнь в исторической перспективе, т.е. в ее динамике и изменчивости. В то же время, философ критикует историзм, понимаемый им в качестве учения о всеобщей изменчивости, согласно радикальному варианту которого изучению подлежат только индивидуальные факты, не допускающие обобщений в виде универсальных законов развития. С.Л. Франк последовательно доказывает возможность и правомерность наличия универсальной познавательной установки. Так, исходя из базовых гносеологических основ, на которые указывает С.Л. Франк, «...историческое знание, как всякое знание вообще, возможно только

⁴⁰⁹ А как замечает отечественная исследовательница Е.Д. Шетулова для С.Л. Франка было важно не только христианское возрождение, понимаемое в качестве возвращения к идеалам христианской религиозности, но христианское возрождение, как возвращение к христианским истокам всего гуманизма и эпохи Возрождения (См.: Шетулова Е.Д. Гуманизм как тема русской философии: концептуальное различие этапов исследования // Сборник материалов Второй Всероссийской научно-практической конференции. 2019. С. 132-138.). В связи с чем, зарубежный ученый Петер Элен совершенно справедливо отмечает, что С.Л. Франк, пережив революции, депортации, войны и прочие чудовищные потрясения XX века, усматривал главный источник исторического трагизма в неправильной самооценке человека, а именно в разрыве между верой в человека и верой в Бога, который он и призывал преодолеть при помощи концепции «Богочеловечества» (Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 295.). В этом С.Л. Франк видел подлинное основание и могущественный потенциал христианского гуманизма и христианского возрождения.

⁴¹⁰ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 75.

через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл»⁴¹¹. Исходя из этого положения только и становится возможным научное изучение истории. Но кроме познавательной «универсальности» философ усматривает универсальность в самом историческом бытии, в силу чего, историк и способен, например, увидеть в описанных Гомером военных событиях войну, чем была и Первая мировая, несмотря на все их технологические различия. Вот что пишет по этому поводу С.Л. Франк в своей статье «О задачах обобщающей социальной науки» (1922): «...само историческое познание конкретного многообразия и изменчивости социальной жизни становится по существу и невозможным, и бессмысленным вне допущения общих, сверхвременных и неизменных начал, лежащих в основе всей прихотливой пестроты конкретной исторической действительности»⁴¹². Так, что наряду с временным и пространственным началами С.Л. Франк видит в общественных отношениях сверхвременность и сверхпространственность. «Общественные явления есть объективные, сверхиндивидуальные, идеально значимые образования, исторически возникающие и исчезающие»⁴¹³ – пишет С.Л. Франк в своем труде «О феноменологии общественного явления» (1928). Например, объективные, сверхиндивидуальные идеи семьи или государства, членом и гражданином которого является человек, не сосредоточены в конкретном локусе пространства-времени, но являют собой, с одной стороны, единство процесса, идущего из прошлого в будущее, и, с другой стороны, человек остается членом семьи и гражданином государства, даже находясь на физическом расстоянии от них. Следовательно, духовная интерсубъективная жизнь, по С.Л. Франку, обладает двумя аспектами – временностью и вневременностью.

Так, в философии истории С.Л. Франка мы встречаемся с тематикой исторического постоянства (вневременного, вечного или неизменного в истории).

⁴¹¹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 28.

⁴¹² См.: Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.

⁴¹³ Франк С.Л. О феноменологии общественного явления / Перев. с нем. и комментарии О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 304.

Как кажется на первый взгляд, проблематика «исторического постоянства» уже на семантическом уровне представляет собой явное противоречие, поскольку история связывается прежде всего с динамикой, движением и факторами, определяющими направления этих исторических изменений. Разумеется, все эти категории являются важными для философии истории С.Л. Франка, но и рассмотренная в контексте проблематика вечного и неизменного в истории находит в системе мысли философа закономерное объяснение. Согласно методологии С.Л. Франка, познанием общества занимаются науки, с одной стороны, теоретические и феноменологические – правоведение, понимаемое как наука о формах человеческих взаимоотношений вообще и в конкретных сферах в частности – а, с другой стороны, конкретно-описательные – собственно, история. Заметим, что в данной классификации наук можно усматривать аллюзию как на различие наук на идеографические и номотетические по В. Виндельбанду, так и на позитивистскую методологию О. Конта, который, разделив все науки на абстрактные и конкретные, отвел социологии место в разряде наук абстрактных, изучающих, как раз, общие закономерности. Безусловно, эти науки действуют не изолированно, а имеют между собой взаимосвязь, в связи с чем нельзя не вспомнить здесь о диалектике идеи и страсти в общественной жизни и подобно тому, как они объединяются в историософии С.Л. Франка в живой идее (идее-силе), так и объединяющей для этих частных направлений является социальная философия (в теоретическом и практическом своих измерениях – в последнем случае речь идет об учении об общественном идеале). И, если история занимается описанием конкретных реальностей, то философия истории тяготеет как раз к усмотрению за многообразием отдельных фактов – общих, формальных законов жизни человечества ее неизменного существа и вечного смысла. И действительно в сочинении «Духовные основы общества» (1930) мыслитель высказывает следующую мысль: «Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая

философия истории»⁴¹⁴. Интересно заметить, что в открывающейся перед нами диалектике исторической изменчивости (динамики, процессуальности) и исторического постоянства (неизменного, вечного в истории) можно, несмотря на всю критику С.Л. Франком внешнего историзма, также усматривать использование позитивистской методологии Конта, который выделяет в социологии социальную динамику (изучающую человеческое общество в развитии, динамике, т.е. истории⁴¹⁵) и социальную статику (изучающую устойчивые в истории постоянные общественные связи)⁴¹⁶. А.П. Глазков в своей статье «Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка» предлагает именовать то вечное, что стремился обнаружить С.Л. Франк в истории – историчностью, поскольку «...понятие «историчность» фиксирует нечто непреходящее, постоянное, устойчивое, возобновляющееся в историческом процессе, в прошлом, в настоящем и будущем»⁴¹⁷. Следовательно, (и это крайне важно, поскольку является одной из причин, объясняющих отсутствия в наследии С.Л. Франка отдельного трактата по философии истории), если в историософских рассуждениях С.Л. Франка историческое является временным аспектом общественного, а философия истории, в свою очередь, обнаруживает тенденцию сближения с социальной философией, то, принимая во внимание его критику историзма (за фетишизацию изменчивости),

⁴¹⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 28.

⁴¹⁵ Крайне примечательно то, что О. Конт, выделяя три стадии в развитии общества (телеологическую, метафизическую и позитивную), называет первичным фактором социально-исторической эволюции развитие разума, интеллектуальных (рациональных) способностей человека. С.Л. Франк в то же время, размышляя о целях-идеалах мыслит, по своей сути, в тех же категориях – идеалы, пусть даже как феномены иррациональной сферы всеединства, берутся в качестве целей человеческой деятельности, а сознательное целеполагание есть вещь рациональная. Более того, С.Л. Франк, пусть и с рядом оговорок того плана, что интеллектуальное развитие не является условием прогресса, понимаемого в качестве кумулятивного накопления счастья и общего совершенствования жизни (С.Л. Франк при этом указывает тех, кто как раз разделял подобную точку зрения – О. Конта, Г. Спенсер и Г.Т. Бокля) и понимается как совершенствование в достижении целей, прямо пишет, что «...следует все же признать, что ... чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени» (Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 452.).

⁴¹⁶ Согласно конспекту лекций С.Л. Франка по социальной психологии (1906), философ отличает социологию от исторических наук, как раз тем, что первая изучает «постоянные законы» (Франк С.Л. [Материалы по социальной психологии 1902-1913 гг.] / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 292.).

⁴¹⁷ Глазков А.П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. С. 248.

то онтологически-неизменное, что есть в общественно-исторической жизни можно действительно именовать «историчностью».

Вторая причина того, что С.Л. Франк рассматривает философию истории в рамках своей концепции социальной философии, может быть названа внешней. В конце своего труда «Очерк методологии общественных наук» (1922) С.Л. Франк приводит обзор главнейшей литературы по рассматриваемой им теме (естественно предположить, что мыслитель был знаком с ней лично, и, следовательно, вероятность того, что она оказывала на него определенное влияние, ненулевая), среди авторов числятся как отечественные ученые, рассматривавшие с разных позиций вопросы истории и обществоведения, такие как Н.И. Кареев, Л.П. Красавин, Г.Г. Шпет, В.М. Хвостов, Б.Р. Виппер, А.С. Лаппо-Данилевский, Н.К. Михайловский, П.Б. Струве и др., так и зарубежные мыслители – Д.Э. Дюркгейм, Г. Риккерт, В. Дильтей, Г. Зиммель, Эд. Мейер, П. Барт и др. Из числа трудов перечисленных историков, философов, социологов, правоведов внимание привлекает упомянутая С.Л. Франком⁴¹⁸ книга немецкого мыслителя Пауля Барта «Философия истории, как социология» (книга была опубликована впервые на немецком языке в 1897, издавалась на русском языке в 1900, 1902, 1903 гг.). П. Барт на основании того, что история всегда изучает человеческие сообщества в их изменении (а отдельных лиц с точки зрения их значения для общества), прямо отождествляет философию истории с социологией, утверждая, что есть, по сути, одна наука о судьбах человечества, и поэтому *«...совершенная социология вполне совпадает с философией истории; в конце концов они различаются между собой только по имени»*⁴¹⁹. Следует сказать, что П. Барт был не единственным из современников С.Л. Франка, кто придерживался схожих воззрений. В той же работе С.Л. Франк упоминает имя Р.Ю. Виппера⁴²⁰ и его книгу «Очерк теории исторического познания» (1911). В данном своем труде Р.Ю. Виппер, размышляя о методологии исторического познания, высказывает мысль о том, что историю

⁴¹⁸ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 120.

⁴¹⁹ Барт П. Философия истории как социология. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1900. С. 11.

⁴²⁰ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 119.

нельзя строго отнести ни к наукам конкретным, ни к наукам абстрактным, поскольку абстрактное и конкретное есть не две отдельные группы, но два полюса, между которыми движется познающая мысль. На этом основании Виппер не только предлагает отождествить философию истории с социологией, но утверждает, что «...социология – преемница философии истории, социология, это – новые общие требования, предъявляемые истории»⁴²¹. В данном контексте логично будет привести высказывание и самого С.Л. Франка: «Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории»⁴²². Исходя из чего, видно, что С.Л. Франк был не единственным, кто стремился рассматривать социологию (социальную философию) в качестве философии истории, у него были как непосредственные предшественники, так и (старшие) современники. Иными словами, можно говорить, как о влиянии на С.Л. Франка концепции, отождествляющей социологию с философией истории, так и о том, что С.Л. Франк был одним из ее представителей.

В связи с этим, необходимо упомянуть еще один примечательный момент, связанный с классификацией наук об обществе. В своей трактате «Духовные основы общества» (1930) философ пишет следующее: «Социальная философия исходит, таким образом, из допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменных, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей и старается их познать»⁴²³. Принимая во внимание разделения С.Л. Франком наук на феноменологические или теоретические (под определение чего подходит социальная философия) и конкретно-описательные (история), вечные закономерности, соответственно, и призвана изучать социальная философия. Однако С.Л. Франк не первый предложил подобную классификацию. Упоминаемый С.Л. Франком в «Очерке методологии общественных наук» (1922)

⁴²¹ Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания. М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1911. С. 47.

⁴²² Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

⁴²³ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

А.С. Лаппо-Данилевский⁴²⁴ в своей книге «Методология истории» (1910-1913) различает социологию и историю на том основании, что «...социология стремится к построению общих понятий; история – напротив, к образованию понятий индивидуальных...»⁴²⁵. Также нельзя обойти стороной и фигуру Н.И. Кареева, на труды которого С.Л. Франк также ссылается в своей работе⁴²⁶. В своем труде «Историко-философские и социологические этюды» (1895) Кареев разделяет науки на феноменологические (или конкретные, изучающие отдельные явления и факты, то есть индивидуальности), к которым относит историю, и науки номологические (или абстрактные, изучающие законы, то есть универсальности), к которым он относит психологию и социологию⁴²⁷. Примечательно, что данное разделение также можно возводить к классификации наук по В. Виндельбанду на идеографические и номотетические, а также на деление наук, согласно О. Конту – на конкретные и абстрактные⁴²⁸.

Исходя из этих наблюдений устанавливается: 1) контекст размышления С.Л. Франка и те влияния, которые он испытал; 2) то, что, будучи философом, он стремился усмотреть за содержательным множеством отдельных фактов вечные, постоянные (неизменные), формальные или универсальные принципы⁴²⁹, что нашло воплощение в тенденции сведения философии истории к социальной философии; 3) наконец, данная специфическая методология познания историко-

⁴²⁴ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. С. 119.

⁴²⁵ Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 57.

⁴²⁶ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. С. 118.

⁴²⁷ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб., М., Варшава. 1895. С. 74-75.

⁴²⁸ Интересно то, что С.Л. Франк, критикуя, одновременно, и неокантианский вариант постижения социальной сферы бытия (за то, что, в частности Г. Риккерт, утверждает невозможность выявления каких бы то ни было исторических законов, поскольку законы – прерогатива естественных, «номологических» наук), и позитивистские по своему методу, подходы в изучении истории (за отрицание возможности обобщающего исторического знания) и социума (за чрезмерный натуралистический и механистический подход) утверждает обратное – возможность (гносеология) оперирования универсальными категориями (законами) по отношению к т.н. «идеографическим» наукам, как и реальное наличие (онтология) этих универсальностей в истории и обществе. Правда, С.Л. Франк подкрепляет возможность и реальность общественно-исторических закономерностей не при помощи ссылки на законы естественнонаучной парадигмы знания (натурализм), но при помощи апелляции к законам логики мышления (и метафизики). Возможно, что такое стремление С.Л. Франка к использованию категории законов по отношению общественно-исторической проблематике объясняется, с одной стороны, тенденциями развития научного знания того времени, а, с другой стороны, симпатией философа к наукообразным (в естественнонаучном смысле) формам знания, в котором он признается по отношению к марксистской философии.

⁴²⁹ Восприятие социологии как науки изучающей формы обобществления, в отличие от истории, занимающейся изучением конкретных содержаний можно, в свою очередь, возводить к социологии Г. Зиммеля (Филиппов А.Ф. Обоснование теоретической социологии: Введение в концепцию Георга Зиммеля // Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. СПб.: Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 386-387.).

общественных явлений объясняет видимое отсутствие в работах С.Л. Франка историософской проблематики. И, как замечает по этому поводу современный специалист по философии С.Л. Франка Г.Е. Аляев: «В целом это вполне соответствовало потребностям и направлениям развития тогдашней европейской социально-философской и историософской методологии»⁴³⁰. Исходя из чего, следует считать, что выявленная в системе С.Л. Франка тенденция к рассмотрению историософских вопросов с точки зрения социальной философии означает, что мыслитель стремился к выявлению вечных, неизменных сил духовной жизни человечества, которые были бы определяющими для всех исторических эпох.

Историософское рассмотрение бытия, таким образом, требует, согласно мысли С.Л. Франка, взгляда на историю с точки зрения вечных смыслов и абсолютной реальности. В связи с чем идеи, которые человек способен с переменным успехом воплощать в жизни, выступают факторами (движущими силами) исторических изменений. В процессе своей реализации в истории они выступают как идеи-силы, сочетающие в себе единство отвлеченных, духовных категорий с эмпирическими и материалистическими началами (идеал-реализм). Идеи трактуются философом в качестве общественно-исторических идеалов, которые составляют область ценностей и относятся мыслителем к этической сфере бытия на том основании, что вся историческая деятельность представляет из себя стремление к благу. Вместе с тем, история рассматривается философом как борьба нравственных идейных начал (добра) с хаотическими, безразличными к этической проблематике силами (зла), через что обнаруживается этическое измерение философии истории С.Л. Франка. Примечательно, что в своих размышлениях, записанных женой мыслителя Татьяной Сергеевой Франк, философ называет эту борьбу добра со злом «священной историей» (запись от 28-3-43 г.)⁴³¹. При этом в силу первичного онтологического единства сознаний и духовной жизни

⁴³⁰ См.: Аляев Г.Е. Філософія історії С.Л. Франка // Актуальні питання всесвітньої історії і методика їх викладання: Матеріали доповідей і повідомлень Всеукраїнського науково-практичного семінару (6–7 жовтня 2004 р.). Полтава: АСМІ, 2004. С. 38–56.

⁴³¹ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 218.

индивидуальное начало рассматривается мыслителем на фоне начала универсального, концептуализируемого философом в качестве особого межличностного диалогичного пространства «Мы» (социальное измерение исторического). В этом интерсубъективном поле С.Л. Франк усматривает два аспекта: 1) с ним связывается как (вполне рациональная) сила коллективного действия людей, объединенных в достижении какого-либо историко-общественного идеала; 2) но, что более важно, то, что в нем мыслитель видит иррациональное в своей глубине начало. Данная иррациональность в силу того, что представляет из себя всеединство, также обладает двойственностью: с одной стороны, она является актором исторического процесса, то есть осмысливается С.Л. Франком как фактор исторической изменчивости, а, с другой стороны, она является основой исторического постоянства и неизменности. В первом своем аспекте оказывается, что идеи реализуются в истории посредством человека, который выступает в качестве духовного посредника, что позволяет именовать систему мысли С.Л. Франка идеократией. Второй аспект объясняет стремление С.Л. Франка рассматривать историософскую проблематику с точки зрения социальной философии, которая предстает у мыслителя учением о неизменных во все исторические времена законах общественного бытия. Это открывает путь к выявлению глубинных основ метафизического взгляда С.Л. Франка на историю.

2.3 Мистический аспект в историософии С.Л. Франка

В рамках историософских воззрений С.Л. Франк выражает свое мнение как относительно истории, так и относительно философии истории. Как было выяснено, история как форма знания представляет из себя дисциплину конкретно-описательную, в чью сферу компетенций входит познание реальных историко-общественных фактов, состояний и процессов (происхождение, развитие, изменение), причем как случившихся в прошлом, так происходящих в настоящее время (методологического различие в познании прошлого и настоящего С.Л. Франк не видит). В то время, как истинная философия истории, по определению, не может заниматься простой фиксацией общественных изменений во времени, напротив,

она, как это видится русскому мыслителю, «...должна быть уяснением *сверхвременного* существа общественного бытия, т.е. уяснением его постоянной, независимой от исторических перемен сущности»⁴³². Иными словами, в качестве отличительной черты философии истории у С.Л. Франка выступает особая познавательная оптика – взгляд *sub specie aeternitatis*. По мнению русского мыслителя, данный гносеологический прием должен, во-первых, помочь избежать (внешнего) историзма, как учения абсолютизирующего общественно-историческую изменчивость, во-вторых, при помощи такого «взгляда со стороны» возможно усмотреть неизменно-типологическое, «сверхисторическое» в истории, то, что, несмотря на все исторические потрясения и формы своей реализации, остается постоянным, и наконец, в-третьих, взгляд на историю с точки зрения вечности предполагает интеграцию как исторической изменчивости, так и постоянства в цельном историческом знании.

«История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа» – утверждает русский мыслитель в своей работе «Духовные основы общества» (1930). Применительно к его историософии это означает, что субъектом истории является не только человек, реализующий во времени и пространстве свои цели, но и объединения людей – начиная от семьи и заканчивая государством (и всем совокупным человечеством) – являются субъектами, акторами исторического процесса, задающего ход и направление исторического движения. Поэтому совершенно закономерно, что сила объединенного множества людей, воплощающих какой-то возвышенный идеал в жизнь могущественней силы отдельного человека. Нельзя не вспомнить в данном контексте высказывание Карла Маркса: «... теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»⁴³³. Так, сверхчеловеческий потенциал,

⁴³² Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 17.

⁴³³ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 422.

скрытый в общечеловеческих глубинах, находит свою реализацию в исторической реальности посредством intersубъективных взаимодействий, способных ставить цели и предпринимать действия по их достижению, то есть действовать разумно, рационально. Однако С.Л. Франк не был бы по-настоящему мистически настроенным мыслителем⁴³⁴, если бы усматривал в этой сверхчеловечности лишь силу коллективной рациональности. Так мы выходим на встречающуюся в философии истории С.Л. Франка, по самой своей сути, иррациональную тематику – проявление божественного, абсолютного в истории.

Как замечает Т.В. Голубкова: «...история понимается Франком как воплощение через общественную (духовную по своей природе) жизнь первичной реальности»⁴³⁵. Действительно, С.Л. Франк на подобие того, как усматривает в соборном единстве «Мы» трансрациональность (т.е. начала рациональности и иррациональности), постулирует наличие в истории особого рода духовной реальности, представляющей собой сверхисторическое единство, включающее в себя начало как изменчивости, так и постоянства. «...Конкретное самосознание человечества, познание в философии истории его конкретно-сверхвременного единства ... слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно-общественного бытия»⁴³⁶ – утверждает отечественный мыслитель. Это означает, что поскольку, в рамках системы С.Л. Франка философия истории направлена на изучение вечного и неизменного в истории, то этой гносеологической процедуре соответствует онтологический уровень – сверхвременность в самой истории. В связи с чем, русский философ несколько раз цитирует французскую поговорку «plus ça change, plus c'est la même chose» («чем больше перемен, тем больше все остается неизменным») и выражение Спинозы: «лицо вселенной, изменяясь бесчисленными способами, все же остается

⁴³⁴ См.: Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54-234.

⁴³⁵ Голубкова Т.В. Историософия С.Л. Франка: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. М., 1994. С. 65.

⁴³⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

неизменным»^{437 438}. С этой точки зрения, сквозь всю пеструю гамму исторического многообразия, всего множества индивидуальных фактов прошлого и настоящего просвечивает глубинная, вечная сфера бытия: «Вся временная жизнь, всякий переход, движение, смена, изменение объяты и пронизаны единством вечности, которое сохраняет их в себе»⁴³⁹. И даже, более того, С.Л. Франк в трактате «Духовные основы общества» (1930) несколько раз прямо утверждает, что все многообразие истории есть ничто иное, как выражение и реализация единого, сверхвременного, духовного начала⁴⁴⁰. В чем, по мнению философа, и скрывается предельный смысл истории, однако это не означает, что движения нет, и все бытие, вся жизнь человечества *sub specie aeternitatis* есть стагнация или постоянное повторение одних и тех же событий. Напротив – эта вечность есть 1) вечная жизнь сама по себе, 2) и поскольку она требует воплощения в постоянном меняющейся исторической ситуации, то есть творческого делания со стороны человечества (в данном контексте можно вспомнить, что исторический прогрессизм и исторический консерватизм, в философии С.Л. Франка, в своей глубине совпадают, так как, в конечном счете, оба этих течения стремятся воплотить или вернуть в жизнь Благо)⁴⁴¹. Таким образом, как отмечает русский мыслитель в статье «Кризис Западной культуры» (1922) «...философия истории ... проникающая в абсолютное существо бытия, должна, напротив, постигать преходящие исторические формы, лишь как внешнее выражение вечных и неизменных моментов жизни, как жизни

⁴³⁷ См.: Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.

⁴³⁸ «...Вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Наука, 1999. С. 304.); «...облик всей вселенной (*fades totius universi*), который, хотя и видоизменяется бесконечными способами, тем не менее остается всегда одним и тем же...» (Спиноза Б. Письмо 64 // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. СПб.: Наука, 1999. С. 523.).

⁴³⁹ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 450.

⁴⁴⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 28, 30.

⁴⁴¹ Заметим, что в своей статье «Личная жизнь и социальное строительство» (1933) С.Л. Франк объясняет историко-онтологическое постоянство антропологически (без ссылки на метафизику): «За всем многообразием, обусловленным этой сменой веяний и мод, стоит, однако, вечная, никем и ничем не устраненная закономерность, вытекающая из неизменяемой природы человеческого существа» (Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство. Христианство на безбожном фронте № 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. С. 7.).

самого абсолютного»⁴⁴². Причем оказывается, что это вечное, абсолютное существо исторического принимает активное участие в историческом процессе.

*«Социальный и исторический элемент есть космическое начало в составе человеческой жизни; оно обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию...»*⁴⁴³ - пишет С.Л. Франк в своем фундаментальном философском трактате «Непостижимое» (1939). Данное сочинение является во многих отношениях ключевой работой русского философа, его биограф Филипп Буббайер прямо назвал этот трактат «...действительно самой смелой и поэтичной из его работ, заключающей в себе синтез эпистемологии, социальной философии и личного духовного опыта»⁴⁴⁴. Известно, что изначально текст «Непостижимого» был написан С.Л. Франком на немецком языке и имел подзаголовок «*Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie*» («Онтологическое введение в мистическое богословие») в современном варианте подзаголовок иной – «Онтологическое введение в философию религии», так или иначе, в философских работах этого и позднейшего времени в творчестве С.Л. Франка, в том числе, в его историософских опусах, начинает преобладать иррациональная, религиозная, мистическая тематика. Прочитанная мысль С.Л. Франка указывает нам на то, что в его восприятии общественно-исторические феномены обладают схожим эффектом воздействия с космическо-природными явлениями, они поражают человека своей тотальностью, всемогуществом. Обнаружение данного эффекта означает также, что человек не просто живет в социально-историческом и природном мирах, но, что этот внешний мир конструирует и структурирует нашу жизнь задолго до осознания нами этого факта, культурные, исторические и социальные, иными словами, явления универсального порядка во многом определяют характер индивидуальной жизни и властвуют над нашей судьбой. «Непостижимое», изданное в 1939 году, отражает трагический путь русского мыслителя, вынужденного покинуть родину в 1922 году и в 1937 году

⁴⁴² Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 39.

⁴⁴³ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 383.

⁴⁴⁴ Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 187.

бежать из нацистской Германии, что, вероятно, и послужило причиной отражения в текстах позднего периода жуткого чувства от осознания могущества таких общественно-мистических феноменов как государство, закон, общественное мнение и нравы⁴⁴⁵. Пережив на себе их влияние, мыслитель воспринимает их как «...мистическую реальность, действующую на нас как реальное существо предметного мира...»⁴⁴⁶, которая может запросто разрушить человеческую жизнь. Все эти феномены суть явления надличностные, превосходящие каждого отдельного индивидуума. Но подобно тому, как в текстах позднего периода С.Л. Франк оставляет за рационально мыслящим человеком ключевую роль для исторического процесса, уделяя большее внимание разработке универсально-общественного аспекта своей системы, так и в аналитике иррационально-общественного начала философ уделяет внимание уже в ранних своих работах. Так в статье «Проблема власти» (1905) С.Л. Франк обращает внимание на такого рода коллективный феномен, как общественное мнение: «эта психическая атмосфера, как мы видели, всегда *иррациональна...*»⁴⁴⁷. Причем, анализируя сам феномен власти, мыслитель приходит к выводу, что сущность любой власти (как и любого общественного объединения) иррациональна и мистична и представляет из себя не зависящую от воли и разума отдельных людей объективную силу, могущую вершить историю.

В связи с чем, интересно отметить, что С.Л. Франк хотя и считает, что идея есть образец, на который следует ровняться и человеческими усилиями воплощать этот идеал в истории (и в этом целеполагании и деятельности по достижению цели, безусловно, виден рациональный элемент), однако в его текстах присутствует выраженная тенденция к онтологизации и иррационализации живой идеи (идеи-силы). Так, если идея-мнение представляет из себя чисто теоретический феномен, то идея-сила «...сама по себе является общественной силой»⁴⁴⁸, а «...в лице идейно

⁴⁴⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 73.

⁴⁴⁶ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 383.

⁴⁴⁷ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 284.

⁴⁴⁸ Франк С.Л. Интеллигенция и освободительное движение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 385.

мотивированной человеческой воли мы имеет как бы промежуточное царство, объединяющее область фактов с областью идеалов»⁴⁴⁹. С этой точки зрения, получается, что, в значительной степени, люди являются лишь посредниками между эмпирическим миром и абсолютной реальностью, посредством которых идеи находят свое воплощение в исторической реальности⁴⁵⁰. В другой своей работе мыслитель недвусмысленно это подтверждает, замечая, что человек «...во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал ... правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал»⁴⁵¹. И все же, несмотря на активную посредническую функцию человека, фактором исторического движения в своей последней глубине, как указывает С.Л. Франк в своей статье «О феноменологии общественного явления» (1928), является духовное, сверхличностное начало: «...очевидно, что вся историческая общественная жизнь с ее плюсами и минусами хотя и реализуется благодаря человеческому посредничеству, но в то же время происходит от высших и более глубоких, сверхчеловеческих сил, а потому и производится ими»⁴⁵². Очевидно, что данные сверхчеловеческие силы являются иррациональными по своей природе, и там, где невозможно усмотрение рационального смысла истории, всегда возможна иррациональная интерпретация исторических событий в качестве «...глубоких стихийно-телеологических, как бы сверхчеловечески-космических сил истории, лишь проявлениями и орудиями которых служат воли и оценки отдельных участников...»⁴⁵³ исторических событий (С.Л. Франк в данном отрывке имеет в виду русскую революцию). Это позволяет (причем вовсе не в переносном смысле) именовать историософское учение С.Л.

⁴⁴⁹ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берг, 1922. С. 108.

⁴⁵⁰ Хамидулин А.М. Представление о человеке как посреднике между эмпирическим миром и абсолютной реальностью в философии С.Л. Франка // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2017. № 7(81) С. 199-201.

⁴⁵¹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 75.

⁴⁵² Франк С.Л. О феноменологии общественного явления / Перев. с нем. и комментарии О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 309.

⁴⁵³ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый Мир. №4. М., 1990. С. 211.

Франка властью идей и идеалов в истории – идеократией (которое можно интерпретировать в качестве инспирации платонизма⁴⁵⁴).

Пережив практически все трагические события первой половины XX века, С.Л. Франк был склонен рассматривать всю человеческую историю в качестве хаоса столкновений человеческих страстей и крушения многих надежд на идеалы, осознание их иллюзорности либо невозможности воплотить их в жизнь. Но в то же время, разочаровавшись во многих частных смыслах жизни, философ продолжал верить в высший смысл жизни, в котором разрешаются все страдания, а исторические противоречия и конфликты находят своё успокоение. Показательно, что свое последнее крупное философское произведение – книгу «Реальность и человек» (1949) – С.Л. Франк завершает цитатой из И.В. Гёте на немецком языке: «Und alies Drängen, alles Ringen Ist ewige Ruh' im Gott dem Herrn»⁴⁵⁵ («И всякий напор стремления, и всякое борение есть вечный покой в Господе Боге»). Эту же цитату он приводит еще в 1922 году в работе, посвященной анализу книги Шпенглера «Закат Европы», наряду со следующим высказыванием великого немецкого поэта: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss»⁴⁵⁶ («Все преходящее есть только символ»). Этой методологической установки русский философ и придерживается в построении своей системы мысли и, в том числе, в своей философии истории.

Именно по этой причине С.Л. Франк и критикует внешний историзм за культ изменчивости, и стремится преодолеть его путем «...раскрытия символического вечного смысла истории...»⁴⁵⁷, который бы охватывал всю историю целиком и превосходил бы своим величием и чистотой как все страсти, так и все временные цели и идеалы. Рассматриваемая с точки зрения вечности, история человечества предстает перед глазами философа воплощенным, зачастую в искаженном виде, но

⁴⁵⁴ В том случае если воспринимать человека главным актором исторического процесса, то он предстает в качестве демиурга, сочетающего возвышенные, стройные идеи с хаотическими жизненными страстями – из соединения чего и порождается история.

⁴⁵⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 180.

⁴⁵⁶ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 39.

⁴⁵⁷ Там же. С. 41.

все же символом духовной реальности. Мыслитель критикует современность за утрату вкуса к восприятию символических смыслов, позволяющих в окружающей нас бессмысленности нагромождения событий, усматривать действительно Священную Историю. Ссылаясь на примеры христианских мистиков (Якова Бёме и Франца Баадера), С.Л. Франк постулирует возможность усмотрения духовных основ исторического бытия («если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь»⁴⁵⁸), открыв которые человек бы обнаружил наличие «...символизированной реальности – реальности, подлинно присутствующей, просвечивающей и проникающей в нас через чувственный символ»⁴⁵⁹. Очевидно, что в данных воззрениях С.Л. Франка просвечиваются религиозные смыслы.

Вечный смысл, тайна истории, по С.Л. Франку, заключается в том, что человек создан Богом, и то, что история будет иметь конец – это открытие позволяет мыслителю интерпретировать все неудачи, связанные с крушением человеческих идеалов тем, что они не соответствовали мудрому плану Абсолюта. В свете чего, все трагедии и страдания человеческого рода также приобретают свой смысл, более того, в катастрофических событиях, выпавших на долю миллионов россиян в первой половине XX века, философ усматривает педагогический момент – через их прожитие произошло обнажение существа жизни: того, что человек смертен, что он странник на земле, то, что человек обречен на тяжелый труд, в итоге, видимую бессмысленность всего происходящего, как и того, что человек не в состоянии привнести в историю смысл собственными силами. «Происшедшее только как бы сняло призрачный покров с жизни и показало нам неприкрытый ужас жизни как она всегда есть сама по себе»⁴⁶⁰ - указывает мыслитель, считая все эти скорбные экзистенциалы человеческого существования в истории действительным фундаментом, на который культура накидывает лишь свою вуаль. Поэтому он и предлагает обратить надежды и чаяния не на устройство общественной жизни в

⁴⁵⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 27.

⁴⁵⁹ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 363.

⁴⁶⁰ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 150.

историческом будущем (или ориентацию на идеалы исторического прошлого), но на духовно-религиозную практику в настоящем, определяющую воззрение на историю, как на мистическую реализацию божественного откровения. Получается, что дар особой духовной оптики, позволяющей, по мнению философа, усматривать за всеми событиями истории осмысленное всеединство бытия (богочеловечество), есть не что иное как исторически обусловленный инструментарий. И, если человек не может спасти от всех бед сам себя, как и не может придать человеческой жизни предельный смысл, то он может открыть, обнаружить объективно существующий смысл, как и то начало, которое способно спасти человечество. С.Л. Франк называет условия существования предельного смысла истории – это «...существование Бога и наша собственная причастность ему, достижимость для нас жизни в Боге или божественной жизни»⁴⁶¹. Благодаря этому религиозному переживанию истории «...чувство метафизического одиночества, покинутости, шаткости нашей личности сменяется чувством ее метафизической обеспеченности, обладания вечным приютом в лоне этой верховной реальности...»⁴⁶². В свете такой концепции мыслитель и утверждает возможность христианского прогресса в истории, заключающегося во «...внутреннем созревании мира, подготовляющем его последнее просветление и преображение»⁴⁶³.

Не случайно, что уже в «Сборнике памяти С.Л. Франка» (1954) С.А. Левицкий замечал, что «...этика С.Л. Франка имеет ярко выраженный мистический характер»⁴⁶⁴. Это означает, что в свете концепции богочеловечества С.Л. Франка целью христианской общественно-этической исторической активности является воплощение в истории Царствия Небесного в той мере, в которой оно господствует на небесах⁴⁶⁵. Следует, правда, отметить, что данный эсхатологический сценарий не есть инструментально-эмпирическая определенная цель, скорее эта цель духовно-фидеистическая, так как относится мыслителем к метафизическому

⁴⁶¹ Там же. С. 169.

⁴⁶² Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 427.

⁴⁶³ Там же. С. 450.

⁴⁶⁴ Левицкий С.А. Этика С.Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 132.

⁴⁶⁵ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 331.

измерению бытия, вечному смыслу истории, и ни в коем случае не должен восприниматься детерминистически, иначе бы данный концепт подпал бы под собственную критику С.Л. Франка всякого утопизма^{466 467}. Как пишет об эсхатологической концепции С.Л. Франка прот. Георгий Флоровский: «Эсхатология не отменяет, не просто «снимает» историческую «трагедию», но ее «исполняет»⁴⁶⁸. Обратим внимание, что если определять телеологический смысл чего бы то ни было как делает чешский философ Зденек Вашичек (Zdeněk Vašíček) – «Телеологический смысл состоит в отношении к чему-то внешнему – значению, ценности, идеи, содержанию или цели»⁴⁶⁹ – то концепция Царствия Небесного у С.Л. Франка носит выражено телеологический характер, так как является вневременной целью и смыслом истории (чего, кстати, нельзя сказать об его идеи самоценности каждой отдельной эпохи). Очевидно, что подобные рассуждения С.Л. Франка стали результатом глубокой духовной эволюции философа, специфического опыта интимного проживания истории первой половины XX века. Что привело мыслителя к осознанию необходимости, с одной стороны, осознанного, в высшей степени ответственного отношения к общественно-историческим идеалам, а, с другой – к жажде религиозного освобождения⁴⁷⁰.

В своих дневниках «Первая философия» (конец 1920-х – начало 1930-х гг.), которые впоследствии стали основанием для его трактата «Непостижимое», С.Л. Франк высказывает мысль о том, что человеческая история жаждет религиозного спасения, эта страсть по трансцендентному, сакральному является скрытым импульсом феномена творчества, которым создается вся человеческая культура,

⁴⁶⁶ Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 85-106.

⁴⁶⁷ Справ.: «Мы знаем, что царство истинной жизни — не от мира сего и никогда не может быть адекватно и сполна осуществлено в условиях неизбежно греховной и несовершенной земной жизни» (Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 177.).

⁴⁶⁸ Флоровский Георгий, прот. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 152.

⁴⁶⁹ Zdeněk Vašíček. *Philosophy of History // A companion to the philosophy of history and historiography / edited by Aviezer Tucker. Wiley-Blackwell, 2009. P. 30.*

⁴⁷⁰ Современная исследовательница наследия С.Л. Франка Т.Н. Резвых, сравнивая монадологию Г.В. Лейбница и С.Л. Франка, пишет следующее о цели истории у русского мыслителя: «Гармония в свернутом виде присутствует в монаде, определяясь степенью связанности всеединящего и персонализирующего начал и являясь одновременно целью исторического бытия (у С.Л. Франка ее реализация возможна только за пределами последнего, до начала и после конца истории)» (Резвых Т.Н. Монадология С.Л. Франка и Лейбница // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 — 2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. М.: «Три квадрата», 2002. С. 41-42.).

однако культура не в состоянии удовлетворить сотериологический импульс: «История движется страстным стремлением к спасению, верой, неустанной мечтой утвердить начала, могущие спасти жизнь и осиять ее светом правды»⁴⁷¹. Получается, что стремление к религиозному спасению, как к полной трансформации профанной истории в историю священную, и является тайной причиной исторического движения. С.Л. Франк сравнивает окончательное спасение мира с совершенным исцелением от болезни (что относится исключительно к прерогативе Абсолюта), а совершенствование с паллиативной помощью (доступной человеческим усилиям). Примечательно, что философ, оперируя религиозными категориями, имеющими, как может показаться, отношение лишь к частной жизни индивида, придает им, на самом деле, общественно-историческое значение. С.Л. Франк призывает к мужественной победе над миром, христианскому «овладению» миром с целью его исцеления и спасения. В данном контексте философ говорит о христианском аскетизме, направленном одновременно на «спасение души» (индивидуальный аспект) и «спасение мира» (универсальный аспект)⁴⁷². Как отмечает Ф. Буббайер, такое стремление внести духовное измерение в практическую жизнь объясняется, вероятно, «созерцательным характером» русского мыслителя⁴⁷³. Так или иначе, С.Л. Франк, на самом деле, видит долг христианина в борьбе за правду, содействии торжеству добра и борьбе со злом⁴⁷⁴, которая, начавшись в личной нравственной жизни, должна перерасти в переживание истории как сакрального таинства.

Момент соучастия человека и сверхъестественных начал в историческом процессе действительно является важным элементом мистической историософии С.Л. Франка. Как пишет об этом историческом всеединстве С.Л. Франка

⁴⁷¹ Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 75.

⁴⁷² Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 330.

⁴⁷³ Буббайер Ф. Духовное начало в «христианском реализме» Семена С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 117.

⁴⁷⁴ Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 77.

современный исследователь В.И. Повилайтис: «...С.Л. Франк один из самых последовательных представителей философии всеединства, что придает его пониманию истории известное своеобразие»⁴⁷⁵. Действительно, русский мыслитель многократно утверждает, что история есть процесс самооткровения Абсолюта и одновременно всеединый, богочеловеческий процесс⁴⁷⁶. Это значит, что в свете своих религиозных воззрений на историю, мыслитель не обесценивает человеческую деятельность, но рассматривает человека равноправным участником истории. Исторический процесс, по существу, осмысливается С.Л. Франком в качестве богочеловеческого таинства в котором, соответственно принимают участие Абсолют и человек. Восстанавливая логику размышлений философа, она приобретает следующий вид.

История полна страданий, их причиной является зло и грех (как отступление от вечных идеалов), однако в самих страданиях скрыт положительный потенциал – возможность очищения, открывающая путь к совершенству. Так в трактате «Непостижимое» мы находим отдельный раздел, посвященный анализу смысла страданий. В нем философ присваивает страданию значение процесса, открывающего доступ к подлинной, блаженной реальности, в связи с чем С.Л. Франк цитирует выражение немецкого теолога и мистика Иоганна (Майстера) Экхарта: «Быстрейший конь, который доведет нас до совершенства, есть

⁴⁷⁵ Повилайтис В.И. Философия истории и социальная философия С.Л. Франка // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. №4. 2015. С. 98.

⁴⁷⁶ «...Если бы мы обладали духовной глубиной и религиозной проницательностью составителей Священной Истории, вся история человечества, история всех народов и времен была бы для нас непрерывающимся продолжением единой Священной Истории» (Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 199.); «Историческая жизнь народов, которая, как мы видели, являет эмпирическому взору картину бессмысленно-хаотического столкновения стихийных сил, коллективных страстей или коллективного безумия или свидетельствует лишь о непрерывном крушении всех человеческих надежд, созерцаемая из глубины, становится, подобно нашей индивидуальной жизни, связным и разумным, как бы жизненно-предметно проходимым «курсом» самооткровения Божества» (Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 199.); «Это есть метафизический, Богочеловеческий процесс, в котором только соучаствует человек, и именно потому в нем может осуществиться утверждение человеческой жизни в ее подлинном смысле» (Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 205.); «История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека» (Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 75.); «...восприятием плоти мира, как символического обнаружения Божества...» (Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 361.); «Будучи богочеловеческим процессом, история отражает в себе все несовершенство и непостоянство греховного человечества» (Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 450.).

страдание»⁴⁷⁷. А в конспекте своей лекции «О смысле страдания в русской литературе» (вторая половина 1920х – начало 1930х гг.) С.Л. Франк отмечает, что «У русского есть дар к страданию ... но также и дар в страдании – страдание как путь к духовному обогащению и углублению»⁴⁷⁸, то есть в его творчестве явно присутствует тема жертвенного прохождения через страдания ради некоей духовной цели. Показательно в этом отношении воспоминание о философе, которое дошло до нас благодаря его жене Т.С. Франк. Скрываясь в 1944 году от немцев, будучи больным и находящимся чуть ли не на грани смерти, С.Л. Франк рассуждает о роли преобразующих человека страданий: «Сегодня утром, Семенушка, лежа в постели, говорил мне, как он мистически только на старости, переживает рождение, смерть – земля как лоно, читает стихи Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, рассказывает о мистериях римских, посвященных богини Деметрии и колосу, зерну»⁴⁷⁹. Мистерии Деметры и Персефоны были связаны с «мистикой зерна» – умиранию зерна в земле и его последующего прорастания-воскресения, ассоциирующегося, в природном плане, с умиранием природы осенью и возрождением весной, а в мистическом плане с похищением дочери Деметры Персефоны Аидом и последующим выходом Персефоны из царства мертвых. Упоминание Вл.С. Соловьева зачинателя русской традиции всеединства представляется также не случайным. В своей последней опубликованной при жизни статье «Духовное наследие Вл. Соловьева» (1950) С.Л. Франк именуется феномен Вл.С. Соловьева «...первым явлением русского философского гения...»⁴⁸⁰, а в ранней статье доэмигрантского периода прямо заявляет, что «...Соловьев в высшей степени обладал чутьем исторической действительности...»⁴⁸¹. При этом в своем последнем фундаментальном сочинении

⁴⁷⁷ Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 551; Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 329.

⁴⁷⁸ Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 107.

⁴⁷⁹ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 219.

⁴⁸⁰ Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестник русского христианского движения. Париж. №4-5. 1950. С. 2.

⁴⁸¹ Франк С.Л. Письма Вл. Соловьева // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 150.

С.Л. Франк положительно определяет свою общую принадлежность к духовной традиции учения Вл.С. Соловьева о всеединстве и богочеловечестве. «Тезис этот в общем – несмотря на различия в его обосновании и формулировке – сходен с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева. Я должен, к стыду моему, признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным»⁴⁸² – пишет С.Л. Франк в предисловии к своему труду «Реальность и человек» (1949). Интересно, что современный исследователь Г.Е. Аляев, прослеживая этапы отношения С.Л. Франка к наследию Вл.С. Соловьева, отмечает что философская система С.Л. Франка отличается большей степенью персоналистичности, на фоне чего позиция Соловьева оказывается ближе имперсонализму⁴⁸³. Что подтверждает и другая современная исследовательница творчества С.Л. Франка Т.Н. Резвых, замечая, что «Соловьев говорит об откровении Бога человечеству, а С.Л. Франк – человеку»⁴⁸⁴. Поэтому, если на основании определенной близости систем двух мыслителей по отношению к учению о Богочеловечестве С.Л. Франка и можно причислять к духовной традиции русской философии всеединства, то нужно понимать, что С.Л. Франк не был строгим последователем Вл.С. Соловьева, но развивал собственный вариант философии всеединства.

Обращение к темам мистерий и богочеловечества стали для С.Л. Франка не просто результатом интеллектуальной эволюции, они оказались итогом глубоко прочувствованного психофизического опыта нравственного «выстрадывания» его персональной истории (Вторая мировая война, нацистские преследование евреев, тяжелая болезнь, отсутствие средств к существованию, тревоги за детей). Подтверждение чему мы находим в письме С.Л. Франка к своей дочери Наталье Скорер, написанном по поводу гибели ее мужа военного летчика, в котором

⁴⁸² Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 5.

⁴⁸³ Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьев: «Пересмотр наследия» // Соловьевские исследования. Выпуск 1 (16). 2008. С. 216.

⁴⁸⁴ Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2014. Выпуск 3 (43). С. 16.

мыслитель свидетельствует о личном опыте преображающих душу страданий: «Страдание должно просветлять, углублять душу, расширять душу, и потому ее животворить ... страдание должно быть творческим, вести куда-то, открывать новые горизонты... Поверь мне, это не надуманно, а прочувствованно»⁴⁸⁵. Примечательно то, что в контексте данного письма философ ссылается как на положения своей системы⁴⁸⁶ или на высказывание суфийского мистика Аль-Халладжа («Счастье – это дар от Бога, но страдание – это *сам Бог*»⁴⁸⁷), так и на свой духовный опыт, что делает его философию глубоко пережитой и очень личной. Согласно мнению философа, Бог также принимает участие в исторической борьбе со злом, следовательно, через момент искупительного жертвоприношения Иисуса Христа Он добровольно разделяет с человечеством его страдания, входя в самую гущу трагизма истории. При этом, как замечает С.Л. Франк со ссылкой на французского философа Б. Паскаля, это участие в страданиях человечества, в определенном смысле, продолжается во времени, следовательно, история есть ничто иное как «...агония Христа, длящаяся до конца мира...»⁴⁸⁸. Смысл же духовно-нравственного подвига людей в таком случае состоит в том, чтобы стать «...активными соучастниками этой искупительной жертвы»⁴⁸⁹. Следовательно, С.Л. Франк понимал внутреннее духовное делание как активное переживание истории, участие в исцелении ее трагического состояния, причем в этом процессе мистическим образом переплетаются активность человека и Абсолюта, что дает философу основание рассматривать историю в качестве судьбы всеединства⁴⁹⁰. В своих заметках «Первая философия» (1928-1933), которые предвосхитили написанный в 1935 г. на немецком языке трактат «Das Unergründliche» (изданный в последствии на русском языке в 1939 г. под названием «Непостижимое»)

⁴⁸⁵ Франк С.Л. Письмо к дочери Наталье Скорер // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 162-163.

⁴⁸⁶ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 551.

⁴⁸⁷ Франк С.Л. Письмо к дочери Наталье Скорер // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 163.

⁴⁸⁸ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 450.

⁴⁸⁹ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 346.

⁴⁹⁰ Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 72.

философ пишет: «Вплетенность всякого частного бытия в мистерию – драму вселенского бытия ... т.к. Бог сам соучаствует, как творец, как живой Бог, в мировой драме, то и всякая душа в ней продолжает участвовать своей любовью и значит продолжает страдать. Спасение только, как всеобщее спасение, как преображение мира – торжество Бога над хаосом, воплощение правды (сверхвременная драма)»⁴⁹¹ ⁴⁹². Получается, что постоянное, сверхвременное присутствие Бога (той Святыни и Блага *par excellence*, о которой С.Л. Франк говорит, что она есть разумная цель, т.е. то, что вносит осмысленность в человеческое бытие, и, что достойно человеческого служения) в историческом процессе и является онтологическим базисом историчности. А, поскольку участие Абсолюта в истории мыслится С.Л. Франком как Его соприсутствие с человеком («Мы-бытие»), то оказывается, что вечный смысл истории заключается в глубинном монодулаистическом единстве человека и Бога. Это «конкретно-сверхвременное бытие как единство временного и вневременно-общего»⁴⁹³ и есть то трансрациональное знание, которое и выявляет «внутренняя», философия истории С.Л. Франка. Поэтому желаемое С.Л. Франком религиозное спасение, понимаемое как единение человека с Абсолютом или воплощение в истории

⁴⁹¹ Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 75.

⁴⁹² Интересно отметить, что в своей статье «Русский религиозный социалист» (1935-1937) С.Л. Франк, сдержанно критикуя Н.А. Бердяева за гностицизм и антропоцентризм, указывает, что религиозным воззрением Н.А. Бердяева свойственно представление о включенности Бога в страдания мира, в которых Он разделяет судьбу человечества. Человек при этом трактуется как нечто большее, чем просто творение, человек оказывается в глубине родственным Богу и «...призван быть свободным соработником в мистерии божественной жизни» (Франк С.Л. Русский религиозный социалист // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 137.). Религиозное чувство С.Л. Франка не могло полностью принять столь яркий «гуманизм» Н.А. Бердяева (толкуемый в качестве отсутствие должного смирения перед Абсолютом), возможно в силу религиозного влияния его деда М.М. Россиянского, который старался привлекать маленького Семена к иудейской традиции. Вероятно, именно поэтому (если, конечно, оставить за скобками чисто полемический момент), даже несмотря на наличие сходных суждений о возможности непосредственной, мистической связи человека и Бога (как и самой идеи Богочеловечества), для С.Л. Франка эта возможность соработничества человека и Абсолюта являлась скорее доступным лишь немногим чудесным исключением из общего правила (на подобие ветхозаветных пророков или некоторых христианских подвижников). В то время как Н.А. Бердяев, имевший лишь опыт христианской религиозной традиции и подчеркивавшей в своем творчестве важность свободных, непосредственных отношений с Абсолютом (отсюда, кстати, и его критика формализации христианских исторических церквей), подчеркивает естественность подобных мистических контактов со сверхъестественным. При этом не менее примечательно, что мистический опыт С.Л. Франка был гораздо более выраженный и разнообразный, чем у Н.А. Бердяева (См.: Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54-234.).

⁴⁹³ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

Царствие Небесного как, в связи с этим замечает немецкий исследователь Петр Элен, становится не просто целью неопределенного исторического будущего, но метафизическим фактом настоящего⁴⁹⁴. Следовательно, история трактуется в позднем творчестве С.Л. Франка в полном смысле слова в качестве мистического процесса⁴⁹⁵. Таким образом, согласно иррациональному измерению философии истории С.Л. Франка, глубинной движущей силой исторического процесса, фактором, дающей всей истории человечества смысл, является участие человека в священной мистерии преобразования мира, активным участником которой и сознавал себя русский мыслитель⁴⁹⁶.

Проанализировав философию истории С.Л. Франка через призму иррациональности, можно прийти к следующим выводам. В историософских воззрениях С.Л. Франка обнаруживается квинтэссенция истории, ее вечный смысл – восприятие истории в религиозно-мистическом ключе: «...Философия истории сама — в отличие от положительной исторической науки — есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа»⁴⁹⁷. Желание выйти на этот сверхвременный, божественный уровень в истории отражает глубинные основы мироощущения философа. Современные отечественные исследователи А.А. Гапоненков и А.С. Цыганков, анализируя эпистолярное наследие С.Л. Франка, приводят ряд примечательных цитат из переписки С.Л. Франка с Людвигом

⁴⁹⁴ Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 256.

⁴⁹⁵ Для сравнения: «...И в особенности опыт мистического историзма ощущается христианским монашеством. Для монаха нет безразличных вещей. Монах все переживает как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 168.). Можно сказать, что не только для христианского монаха, но и для философа-метафизика, каким был С.Л. Франк, не было безразличных вещей, тем более в историческом процессе, в гуще которого проходила жизнь русского философа.

⁴⁹⁶ Рассматривая данную концепцию критически (и с более психологической точки зрения), можно предположить, что причиной возникновения у С.Л. Франка мистической интерпретации исторического процесса является драма личной жизни философа. Находясь в самой сердцевине исторических потрясений XX века (причем складывавшихся для С.Л. Франка далеко не самым благоприятным образом) мыслитель осознавал невозможность кардинально исправить ситуацию, однако будучи философом он мог осмыслить происходящее, и это возвышало его над историческими событиями. Появление мистического элемента в его историософии, который предполагал возможность духовного влияния на объективно протекающие исторические процессы, мог способствовать обретению иллюзии контроля над ситуацией, что, в свою очередь, могло способствовать обретению большего психологического комфорта.

⁴⁹⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

Бинсвангером, в которых русский мыслитель недвусмысленно выражает это мироощущение: «...Я – восточный человек – обладаю гораздо большим опытом хаоса и поэтому чувствую необходимость укрепления в метафизически-последнем, т.е. божественном» (S. Frank an L. Binswanger 20.3.1946)⁴⁹⁸; «Чем больше живешь, тем больше осознаешь имменентную трагичность жизни и необходимость искать твердую опору в области внутреннего, духа, трансцендентного» (S. Frank an L. Binswanger 10.6.1950)⁴⁹⁹. Поэтому закономерно, что рассмотренная с мистическо-иррациональной точки зрения философия истории С.Л. Франка обнаруживает свое символическое измерение, согласно которому мыслитель воспринимает мировой исторический процесс в качестве сакрального действия, в котором совместно принимают участие силы человеческие и божественные (богочеловечество). Целью этого историософского таинства является обретение в истории духовного фундамента, а также религиозное преображение истории, реализация в ней Царствия Небесного. Все это позволяет именовать историософскую систему С.Л. Франка иррациональной или мистической⁵⁰⁰.

В то же время, при таком взгляде заметно, что мысль С.Л. Франка совершает своеобразный круг. Если, как мы отмечали ранее, С.Л. Франк постулирует необходимость смысла для каждой отдельной исторической эпохи и человеческой жизни и критикует те варианты философско-исторических построений, которые предполагают осмысление настоящего через полагание цели в неопределенном будущем, то в данном случае мыслитель как раз приходит к тому, что формулирует цели общечеловеческой истории, которая хотя, безусловно, и должна реализоваться, однако также в неопределенном будущем. Это можно интерпретировать и как внутренне противоречие (если рассматривать систему историософских воззрений С.Л. Франка целостно), и как результат духовной

⁴⁹⁸ Цит. по: Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 98.

⁴⁹⁹ Цит. по: Там же. С. 103.

⁵⁰⁰ Современный отечественный исследователь Е.В. Мочалов как раз и отмечает, что (несмотря на всю систематичность и рациональность мысли С.Л. Франка) для его философского мировоззрения характерно мистико-религиозное восприятие окружающей действительности (Мочалов Е.В. Русская философия: традиции осмысления // Вестник Чувашского университета. №3. 2009. С. 171.).

эволюции мыслителя. Так или иначе, за этим телеологическим поворотом мысли С.Л. Франка скрывается несколько важных моментов, способных разрешить ряд видимых парадоксов его историософской мысли. Во-первых, поскольку событие воплощения Царствия Небесного относится к категории духовного порядка, то и открыться оно должно сначала в душе человека (персональной истории), а уж потом в истории всеобщей. Так предельный смысл всего человечества совпадает со смыслом жизни каждого человека, а значит его можно мистическим образом реализовать, актуализировать уже «здесь и сейчас» каждому человеку. Благодаря провозглашению того, что Царствие Небесное является фидеистической, то есть идеалистической категорией С.Л. Франком разрешается противоречие между необходимостью смысла истории для каждого человека и критикой полагания цели исторического процесса в неопределенном будущем. Во-вторых, трактовка истории в качестве богочеловеческого процесса позволяет разрешить противоречие между наличием в философской системе С.Л. Франка универсальных, неизменных, божественных законов бытия (исторический детерминизм, сверхисторические, вневременные принципы бытия) и факта автономии человеческой личности, которая выступает ключевым фактором исторического движения (индетерминизм, процесс исторического движения во времени). Приводя в пример наличие правил благоприятной жизни организма, которые, однако могут быть нарушены, философ считает, что «...такой же по существу характер носят онтологические, органически-телеологические закономерности общественной жизни, сами по себе безусловно необходимые, вытекающие из вечной и неизменной природы человека, но могущие быть пренебрегаемы и нарушаемы свободной волей человека, не умеющего понять и оценить их значение»⁵⁰¹. Иными словами, духовная природа человека имеет глубинную связь с божественными законами, свободное следование которым в богочеловеческом историческом акте соответствует приближению Царствия Небесного во всеобщей истории, уклонение же препятствует этому. В-третьих, в

⁵⁰¹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 34.

силу того, что идея Царствия Небесного предлагаемая С.Л. Франком в качестве цели исторического процесса концептуализируется в системе всеединства, одновременное постулирование духовного своеобразия национально-исторических феноменов (образ волн) и унитарного понимания исторического процесса (образ потока) благополучно разрешается в антиномическом синтезе.

Таким образом, история в зрелой философии С.Л. Франка представляет из себя богочеловеческий, по своей сути, исторический процесс, в котором человек выступает, с одной стороны, в качестве рационального агента, способного ставить перед собой цели и достигать их – стремиться к Благу и избегать, и при необходимости исправлять зло (телеологический аспект). С другой же стороны, человек оказывается существом мистико-иррациональным, могущим в таинственном акте внутренней духовной жизни выступать соучастником божественного действия, направленного на спасение человека и сакрализацию истории (в чем заключается онтологическое измерение его философии истории). В контексте чего история трактуется С.Л. Франком не просто как борьба идей и страстей (или нравственных идеалов и страстей), но как сотрудничество, синергия божественного и человеческого, как судьба богочеловечества, в чем и заключается вечный смысл истории.

Следует сказать, что несмотря на некоторую аморфность, несистематизированность и неоднозначность философских воззрений С.Л. Франка на историю, в его системе действительно присутствует комплекс историософских представлений. В наиболее выраженном виде он представлен в форме социальной философии, призванной, по мысли русского философа, вскрывать вечные исторические смыслы. Философско-историческая проблематика, тематизируемая через призму движущих сил исторического процесса, обладает определенной двойственностью, которая, с гносеологической точки зрения, осмысливается философом как трансрациональность. Мыслитель, используя диалектический метод совпадения противоположностей, стремится к построению универсальной системы, которая бы, одновременно избегая крайностей позитивизма, морализма и рационализма, включала бы в себя рациональность и иррациональность

(трансрациональность), индивидуальность-сингулярность и общественность-универсальность (всеединство), идеализм и реализм (идеал-реализм), что с неизбежностью находит свое воплощение в его историософских представлениях. Это означает, что в философии С.Л. Франка, в силу его размышлений в парадигме всеединства, существует глубинная связь между нравственностью, аскетикой, антропологией, социальной философией и философией истории.

Пройдя, таким образом, долгий путь своего развития, комплекс историософских представлений С.Л. Франка эволюционировал от отвлеченного идеализма, как стремления к воплощению общественных идеалов в историческом бытии (тезис), через разочарования, вызванные историческими трагедиями начала XX века, осознание слабости сил Добра и могущества хаотических сил в истории (антитезис) и пришел к обретению мистико-религиозного измерения истории, требующего от каждого человека героического, по своему значению, подвига проживания истории в качестве таинства, содействующего историческому спасению и духовному преображению мира (синтез).

ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И С.Л. ФРАНКА: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ПОДХОДОВ

Заключительным этапом исследования философско-исторических представлений Н.А. Бердяева и С.Л. Франка является компаративный анализ их взглядов. Оба мыслителя жили в одно время, и, несмотря на всю разницу происхождения и темпераментов (Н.А. Бердяев – представитель российского аристократического рода, человек эмоционально-холеричный вплоть до нервозности, в спорах вспыльчивый, в суждениях категоричный; С.Л. Франк внук купца и сын врача, этнический еврей, человек умозрительно-меланхолического склада характера, в своей системе мысли тяготеющий к целостности и системности), можно сказать, что они пережили общую историческую судьбу⁵⁰².

Мыслители в годы своего студенчества изучали юриспруденцию (Н.А. Бердяев в Киевском университете, С.Л. Франк в Московском университете); оба в ранний период достаточно активно и с практическим приложением увлекались социалистическими, народническими и марксистскими концепциями (в результате и тот, и другой были отчислены из университетов – Н.А. Бердяев в 1897 г., С.Л. Франк в 1899 г.), в этом отношении, показательно, что их личное знакомство произошло в Шаффхаузене (Швейцария), где П.Б. Струве была организована конференция, послужившая началом деятельности нелегальной политической организации «Союз освобождения» (2-4 августа 1903 года); впоследствии Н.А. Бердяев и С.Л. Франк тесно сотрудничали как в публицистической, так и педагогической сферах (Вольная Академия Духовной Культуры (ВАДК) в Москве, Религиозно-философская академия и Русский научный институт в Берлине, единственный номер журнала «София», журнал «Путь» и др.); и тот, и другой философы, в ходе эволюции своих воззрений, переосмыслили идеологии социализма и революционной борьбы, перейдя, во многих отношениях, в противоположный «лагерь» идеалистов и религиозных мыслителей, а значит и

⁵⁰² См.: Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 146-156.

идейных противников марксистской идеологии (значимым событием, в данном случае, является публикация их статей в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), а затем и в сборниках «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918)); за что в советской России Н.А. Бердяев и С.Л. Франк были преследуемы коммунистическим правительством и, в конце концов, высланы из России 29 сентября 1922 года на пароходе «Oberburgermeister Naken», вошедшим в истории отечественной культуры под названием «философский пароход». После чего, как и многие другие наши соотечественники, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк были вынуждены привыкать к жизни в эмиграции. Философы тесно сотрудничали по работе в Религиозно-философской академии и Русском научном институте в Берлине, оба участвовали в жизни Богословского института в Париже. Впоследствии, С.Л. Франк, с детства знавший немецкий язык, надолго, до своего бегства из Германии во Францию в 1937 году, остался в Берлине (в 1945 году С.Л. Франк переехал в Великобританию), в то время как Н.А. Бердяев, с детства знавший французский язык, в 1924 году переехал в Париж. Это, однако, не мешало им вести деловую переписку, из которой мы узнаем, что отношения между ними были не очень близкие, но вполне дружеские, хотя и не лишённые ряда разногласий по теоретическим вопросам (при этом Н.А. Бердяев и С.Л. Франк высоко ценили философские интенции друг друга)⁵⁰³. Несмотря на трудности эмигрантской жизни, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк не оставляли философской рефлексии, в том числе, по отношению к историческим событиям, современниками и активными участниками которых они стали. Личная история обоих русских мыслителей закончился на чужбине, Н.А. Бердяев умер на 75 году жизни в 1948 году в Кламаре, пригороде Париже, С.Л. Франк почил на 74 году жизни в 1950 году в Лондоне.

3.1 Отношение Н.А. Бердяева и С.Л. Франка к сущности исторического процесса

Приступая к сопоставлению философско-исторических концепций Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, следует сказать, что историософская тематика получила в

⁵⁰³ Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. // Вопросы философии. 2014. №2. С. 131-154.

творчестве Н.А. Бердяева по сравнению с аналогичными взглядами С.Л. Франка, несомненно, более разнообразное в концептуальном и более систематическое в структурном отношении раскрытие. Отчасти, конечно, это объясняется методологической установкой С.Л. Франка, предполагающей рассмотрение традиционно историософских (вечных, универсальных) тем в рамках его проекта социальной философии, в то время как публикации на историческую тему пишутся мыслителем по поводу конкретных (индивидуальных, частных) событий, отчасти тяготением системы мысли С.Л. Франка в целом (послеэмиграционный период) к доминированию абсолютной реальности и мистически интерпретируемой общности над индивидуальностью – на основании чего Н.А. Бердяев укорял С.Л. Франка в пантеизме и нивелировании личности⁵⁰⁴ (в то время как С.Л. Франк с недоверием относился к проповеди Н.А. Бердяевым индивидуалистической свободы⁵⁰⁵). Однако, даже с формальной точки зрения, разность в объемах текстов, написанных мыслителями на философско-историческую тему налицо. Тем не менее, как мы выяснили в ходе проведенного исследования, философские воззрения на историю в творчестве С.Л. Франка действительно присутствуют, и даже некоторая полемичность с соответствующими воззрениями Н.А. Бердяева, которая рассматривается нами в контексте проблематики факторов исторического процесса.

Обозначая точки притяжения и отталкивания философско-исторических воззрений Н.А. Бердяева и С.Л. Франка необходимо отметить следующее:

1. Н.А. Бердяев и С.Л. Франк констатируют, что философский анализ истории является существенной характеристикой русской философской мысли. Н.А. Бердяев при этом прямо указывает на то, что катастрофические исторические события располагают к рефлексии на исторические темы, в то время как С.Л. Франк указывает, что произошедшие в первой половине XX века трагические события

⁵⁰⁴ Бердяев Н.А. Два типа мировоззрения // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (IV). С. 313; Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 66.

⁵⁰⁵ С.Л. Франк – Н.А. Бердяев у. 28 марта 1926 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 143; Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев : pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 220.

обнажили существо жизни, остающееся не замеченным в благополучные времена, что, следовательно, побудило людей к постановке философских вопросов о смысле всего произошедшего, что соответствует философско-исторической проблематике. Стремление увидеть за всеми свершившимися, хаотическими событиями вневременный смысл, совпав с духовной миграцией мыслителей в идеалистическую философию, дало своим результатом специфическую философию истории, ориентированную на оценку исторического процесса с точки зрения вечности. Н.А. Бердяев: «...философия истории есть философия не эмпирической действительности, а философия миров загробных»⁵⁰⁶. С.Л. Франк: «Философия истории сама – в отличие от положительной исторической науки – есть не историческое, а сверхисторическое знание»⁵⁰⁷. При этом история буквально распространяется Н.А. Бердяевым за пределы земной истории в область сверхисторическую и включает в себя божественную вечность, которая включает в себя историю человечества (панисторизм). В этом можно усматривать более модернистское отношение к историческому процессу, в то время как С.Л. Франк мыслит в более традиционалистском контексте, предполагая, что Бог действует в истории, но как актер иной, духовной, внеисторической реальности.

2. Сущностное постижение-переживание истории и у Н.А. Бердяева, и у С.Л. Франка, осуществляется через антропологическую глубину, осознание своей историчности (отсюда тенденция отождествления смысла жизни и смысла истории у С.Л. Франка), живой связи с прошедшим, через что только и возможно постижение истории (закономерно также, что оба мыслителя критикуют «внешний» историзм, прагматический подход к истории). Таким образом, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк в своих философско-исторических концепциях придерживаются герменевтического метода, позволяющего через религиозно-метафизическое истолкование исторического бытия человека, проникнуть в сокровенную суть исторического как такового. Интересно отметить, что оба мыслителя, критикуя «научные» (позитивистские) способы построения философии

⁵⁰⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 24.

⁵⁰⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 31.

истории ссылаются на факт невозможности такого рода построения в силу продолжающегося исторического процесса⁵⁰⁸. В этом отношении, если отождествлять понятие «философия истории» с прагматической и аналитической позицией (хотя именно его употребляет С.Л. Франк), а понятие «историософия» с герменевтической и феноменологической традицией (напомним, что Н.А. Бердяев именуется свою систему историософской), то религиозно-метафизическую рефлексию обоих мыслителей по поводу истории, в этом отношении, можно отнести к историософской⁵⁰⁹.

3. У обоих философов вечный смысл истории соотносится с символической сферой. С точки зрения Н.А. Бердяева, символы – суть явления духовной реальности, и вся история мыслится в качестве символа, отсылающего к духовной реальности (небесной истории)⁵¹⁰. В то же время С.Л. Франк, разделяя внешний и внутренний подходы к истории, усматривает в последнем путь раскрытия вечного смысла истории, носящего символический характер⁵¹¹. Заметим, что, критикуя книгу О. Шпенглера «Закат Европы», Н.А. Бердяев среди прочего указывает в качестве ее недостатка как раз то, что О. Шпенглер не доходит до онтологического понимания истории, предполагающей постижение общего исторического смысла, общей судьбы. С.Л. Франк также указывает в качестве слабости подхода автора книги «Закат Европы» релятивизм и плюрализм при восприятии исторического процесса, не могущий посмотреть на исторический процесс с объективной, вечной точки зрения. Примечательно, что С.Л. Франк, утверждая, что все в нашем мире есть лишь символ сверхвременной, божественной реальности, пишет в трактате «Смысл жизни» (1926), что лишь такие христианские мистики как Яков Бёме и Франц Баадер смогли открыть эту истину (следует

⁵⁰⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 259; Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 448.

⁵⁰⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 27; Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 27.

⁵¹⁰ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 67.

⁵¹¹ Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 41.

заметить, что Н.А. Бердяев также любил ссылаться на немецких мистиков)⁵¹². Однако, в этом ряду не упоминается имя Н.А. Бердяева, казалось бы, уместно вписывающегося в разряд мистического философа⁵¹³, хотя в трактате «Духовные основы общества» (1930) – хронологически после выхода в свет книги Н.А. Бердяева «Философия свободного духа» (1927) – С.Л. Франк уже отмечает, что Н.А. Бердяев хорошо описывает природу мистического опыта⁵¹⁴. Тем не менее, и Н.А. Бердяев, и С.Л. Франк за всем многообразием исторических фактов предполагают наличие символического, смыслового, сверхисторического плана бытия, выявить, раскрыть который и стремятся оба философа. Следовательно, постулирование единого универсального основания истории в философии истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка означает, что оба мыслителя смотрят на историю с унитарных позиций. Однако, при этом стоит отметить и примечательную разницу, между тем как Н.А. Бердяев и С.Л. Франк воспринимают структуру истории. Так, Н.А. Бердяев в разных выражениях⁵¹⁵ многократно указывает на то, что «...не история человечества есть часть истории природного мира, а история природного мира есть часть истории»⁵¹⁶. Причем относительно мысли Шпенглера Н.А. Бердяев замечает, что «...для него история есть часть природы, явление природы, а не природа – часть истории, как для исторической метафизики»⁵¹⁷. В то время как С.Л. Франк, должный по логике Н.А. Бердяева придерживаться схожей с ним метафизико-исторической позиции, высказывает противоположное суждение: «Когда мы думаем об истории, об общей судьбе человечества, мы как-то забываем, что история человечества есть лишь обрывок и зависимая часть космической

⁵¹² Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 200.

⁵¹³ К тому времени вышли следующие книги Н.А. Бердяева, в которых он анализирует проблематику мистики: «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Философия свободы» (1911), «Духовный кризис интеллигенции» (1916), «Смысл творчества» (1916). Хотя, ко времени издания работы С.Л. Франка «Смысл жизни» (1926) не были опубликованы такие ключевые тексты Н.А. Бердяева по метафизике как «Философия свободного духа» (1927) (заметим, что в 1930 году была опубликована книга С.Л. Франка «Духовные основы общества») и «Дух и реальность» (1935).

⁵¹⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 73.

⁵¹⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 21.

⁵¹⁶ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 154.

⁵¹⁷ Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 64.

истории, мировой жизни как целого»⁵¹⁸. Получается, что с этой точки зрения для Н.А. Бердяева история природы (космоса) есть часть истории человечества, а для С.Л. Франка история человечества есть часть истории космоса (природы)⁵¹⁹. Эта разница в методологических подходах вскрывает тот факт, что Н.А. Бердяев как «певец свободы» оказывается в этом отношении большим персоналистом и волюнтаристом, чем С.Л. Франк, который делает больший акцент на включенность человека в разного рода тотальности (общество, Богочеловечество). Отсюда же критику С.Л. Франком историзма как абсолютизации изменчивости можно транспонировать как систему Н.А. Бердяева, предполагающую наличие «небесной истории».

4. Рассматривая восприятие единого исторического процесса с точки зрения выделения различных стадий или этапов в системе мысли Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, можно отметить следующее. Если стадийность исторического процесса у Н.А. Бердяева и С.Л. Франка получила не настолько концептуализированную форму, как, например, при философском осмыслении истории в марксизме, которым в ранний период своего творчества увлекались оба русских мыслителя, тем не менее, определенная стадийность в их системе мысли наличествует. Так, Н.А. Бердяев считает, что в историческом процессе наблюдается прерывность, связанная с творческим началом или прорывом духа в историю: «...существует ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски»⁵²⁰. В его системе встречается несколько вариантов деления истории на стадии: 1) первой стадией исторического процесса является небесная история, второй стадией – миф и третьей стадией – земная история; 2) по отношению человека к природе первой стадией является дохристианская стадия, характеризующаяся погруженностью человека в стихийно-

⁵¹⁸ Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 175.

⁵¹⁹ Заметим, однако, что в том месте, где Н.А. Бердяев говорит о ритмичной смене исторических эпох, философ напрямую сравнивает эту периодичность с периодичностью природной: «В истории, как в природе, существует ритм...» (Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 222.).

⁵²⁰ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 222.

природную жизнь, доминирование коллективных, подсознательных сил (перекликается с концом второй, началом третьей стадии по предыдущему делению), вторая стадия связана с христианством и характеризуется борьбой человеческого духа со стихийными силами и третья стадия человеческой истории (начинается с Ренессанса) характеризуется новым обращением человека к природным силам с целью их планомерного использования для своих благ; 3) первая стадия – варварство, вторая стадия – культура, третья стадия – цивилизация, четвертая стадия – религиозное преображение, причем эти стадии не связываются с жесткой временной последовательностью, но могут сосуществовать в истории, с преобладанием той или иной в данный исторический период; 4) к числу таких же ритмично чередующихся этапов исторического процесса Н.А. Бердяев относит дневную и ночную, органическую и критическую, сакральную и секулярную эпохи; 5) и наконец последняя, также повторяющаяся в истории вариация распределения стадий связана с отношением к историческому, предполагает первой своей стадией органический (статический) период, вторая стадия связана с началом разрушения сложившихся устоев (динамика) и началом исторической рефлексии, третья стадия предполагает переживание предыдущих этапов, что дает особую остроту историческому взгляду и способствует созданию историософских концепций. С.Л. Франк же, исходя из того, что история еще не кончилась и человек не в состоянии осмотреть ее в целом, критиковал деление исторического процесса на какие бы то ни было стадии. Однако, в гораздо менее выраженной форме чем у Н.А. Бердяева, у С.Л. Франка также встречается некоторое выделение стадийности в истории: философ выделяет некий ранний, древний этап истории человечества (с которым связано недифференцированное положение личности по отношению к коллективу, доминирование традиции и авторитарность) и этап новой истории (с которым С.Л. Франк связывает выделение из коллектива принципа индивидуальности, рациональности и инициативности). Из чего можно сделать вывод, что философско-историческая система Н.А. Бердяева гораздо в большей степени, чем философско-историческая мысль С.Л. Франка по отношению к

историческому процессу может быть охарактеризована в качестве унитарно-стадиальной.

5. В связи с чем показательно то, что при характеристике исторического процесса Н.А. Бердяев постулирует его векторный характер, но в то же время говорит и о циклическом развитии культур⁵²¹, и о повторяемости некоторых элементов в человеческой истории⁵²² «...периодическом возвращении тех же моментов...»⁵²³ человеческой истории, правда не по конкретному существу, а формально, что позволяет характеризовать понимание исторического процесса у Н.А. Бердяева в качестве спирального. Также и С.Л. Франк отмечает сложный, диалектический процесс исторического движения, недвусмысленно утверждая, что история «...движется зигзагами или, быть может, спирально...»⁵²⁴.

6. В отношении обоих мыслителей справедливо утверждение, что личность является субъектом истории. Так, Н.А. Бердяев, рассматривая мифы с антропологической точки зрения, пишет о творческом историзме, о творении мифов человеком, то есть об идейном влиянии на историю. С.Л. Франк также усматривает в человеке конечную причину общественно-исторических изменений. При этом и Н.А. Бердяев, и С.Л. Франк видят в народных массах явление инерциальное и негативное, однако С.Л. Франк уже в дореволюционный период воспринимает в общественном мнении могущественную силу, а в послеэмиграционный период категория межличностных взаимодействий (семья, вольные общественные союзы, государство и т.д.) также осмысливается в качестве фактора и субъекта исторического процесса. Так что, влияние общественного элемента на исторический процесс у С.Л. Франка проанализировано подробнее.

⁵²¹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 11.

⁵²² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 156.

⁵²³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 175.

⁵²⁴ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 31.

7. В работах Н.А. Бердяева⁵²⁵ и С.Л. Франка⁵²⁶ встречается такое понятие как «аристократизм», трактуемый мыслителями в качестве аристократизма духа того, что «лучшие люди» в духовно-нравственном отношении являются властителями умов человечества (или как минимум должны являться). Поскольку такое привилегированное положение, с одной стороны, соответствует антропологической природе человека (в отличие от всех остальных живых организмов), а с другой стороны, соответствует социально-исторической практике, так как обществом всегда управляет некоторое по сравнению с народными массами (оцениваемыми с функциональной точки зрения обоими мыслителям критично-отрицательно) меньшинство. Все это наделяет, в интерпретации философов, аристократию значением фактора, задающего историческое движение и влияющего на направления вектора развития исторического процесса (и в чем можно усматривать влияние Ф. Ницше на обоих русских философов).

8. Н.А. Бердяев, выделяя в качестве фактора исторического процесса миф, и С.Л. Франк, рассуждая об историческом значении идеи-силы, говорят, по своей сути, о явлениях одного – идеалистического порядка. Заметим здесь, что С.Л. Франк раннего периода (до революции 1917 г.) был настроен менее идеалистически, вследствие чего философ совершает критический выпад по отношению к идеалистически-религиозной философии Н.А. Бердяева⁵²⁷. Однако, рассматривая эту проблематику, с точки зрения творчества позднего С.Л. Франка, можно утверждать, что и миф Н.А. Бердяева, и идея-сила С.Л. Франка связаны с духовным, надисторическим измерением бытия. Мифы и идеи, рассмотренные с идеалистической точки зрения, есть самобытные феномены, символы,

⁵²⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 135; Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 123; Бердяев Н.А. Новое средневековье. / Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 249, 252, 280; и др.

⁵²⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 119; Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 425; Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 396; и др.

⁵²⁷ «Вопреки убеждению, что народу нужна не «практическая партия», а религиозно-политическое вероучение с твердо установленными догматами, – убеждению, в котором сходятся и ищут оправдания для своего собственного догматизма, с одной стороны, революционеры, с другой – некоторые «мистики» (гг. Н.А. Бердяев, Булгаков и др.), – выборы показали, что политическая религия русского народа свободна от всяких узких догматов и прямолинейных доктрин» (Франк С.Л. Молодая демократия // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 406.).

воплощающиеся посредством людей в действительность и конструирующие в своем воплощении историческую реальность. Однако мифы/идеи могут искажаться, согласно Н.А. Бердяеву, всему виной объективизация (отчуждение, «охлаждение», восприятие символа за самоценность), С.Л. Франк же усматривает причину этого в стихийности человеческих страстей, злой воле (человеческой греховности), исторической инерции, фанатизме и обыденности. Обратный же процесс, заключающийся в реализации (Н.А. Бердяев) духовных по своей природе категорий в реальном историко-общественном процессе, есть ни что иное, как приближение к духовной цели-идеалу исторического процесса, наиболее адекватному абсолютной реальности устройению жизни в окружающей нас фактической действительности (С.Л. Франк). Вместе с тем оба мыслителя занимаются разоблачением идеологических фетишей (учение о прогрессе, марксизм, революционизм и т.д.) – ложных, объективизированных мифов в терминологии Н.А. Бердяева и кумиров в терминологии С.Л. Франка. Но, как бы там ни было, оказывается, что существенным фактором, задающим движение истории, являются категории идеального плана – мифы («мифократия» у Н.А. Бердяева), живые идеи («идеократия» у С.Л. Франка).

9. Рассматривая исторический процесс с точки зрения метафизики (небесной истории у Н.А. Бердяева и духовной реальности у С.Л. Франка), следует утверждать, что и тот, и другой философ используют понятийный аппарат христианской теологии, утверждая, что в центре исторических событий стоят искупительные (вечно совершающиеся в духовном смысле) страдания и жертва Бога, через которые происходит исцеление мира от страданий, просветление истории и приближение ее к чаемому завершению (по-христиански интерпретируемый «прогресс»), разрешению ее в Царствие Небесном. Причем исторический процесс, имеющий свое начало, обнаруживает в воплощении Царствия Небесного или небесной истории свой закономерный конец, причем, согласно эсхатологическим представлениям обоих философов, конец истории хотя и необходим как цель истории, и неизбежен как осуществление истории, однако он будет реализован в метафизико-экзистенциальном, духовном измерении, в чем

можно усматривать влияние исторического контекста на теоретические построения философов. Заметим, что Н.А. Бердяев высказывал эти идеи, главным образом, в трактате «Смысл истории» (1923), в то время как у С.Л. Франка подобные идеи получают свое развитие позднее в таких трудах как «Свет во тьме» (1949), «С нами Бог» (1946)⁵²⁸. В чем явно заметен общий в их философско-исторических системах иррациональный момент – концепция «метаистория» у Н.А. Бердяева и мистический аспект истории у С.Л. Франка.

10. История обоими философами трактуется как имеющая смысл, а, в определенной степени, и свое бытие в силу того, что она представляет из себя воплощение, развертывание вечных, сверхисторических начал, чья природа есть вечное движение и время у Н.А. Бердяева (который на аспекте движение делает особый акцент); и вечная жизнь, охватывающая собой момент динамизма (изменчивости) и статичности (постоянства, неизменности) у С.Л. Франка (который, хотя и признает в вечной жизни наличие динамического начала, но почти также страстно критикует фетишизацию динамизма и изменчивости в истории, как Н.А. Бердяев отстаивает онтологическую свободу и динамизм). Заметим, что категория смысла (жизни и истории) доминирует у обоих философов над категорией исторического делания, без первого любая человеческая активность для мыслителей утрачивает свою ценность. В связи с чем важно отношение обоих мыслителей к диалектике детерминизма и индетерминизма в историческом процессе. Н.А. Бердяев и С.Л. Франк признают, что история есть одновременно сфера свободы, поскольку история есть результат человеческой активности (история как то, что делает человек), и история есть фактор порабощения человека, поскольку деяния людей создают особую общественно-историческую среду, порабощающую человека (история как то, что происходит с человеком). При этом, мыслители видят в свободе коренное отличие истории человеческого духа от истории природы (индетерминизм), оба философа постулирует конечную

⁵²⁸ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 51, 59, 189; Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 69; Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 331; Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 329.

неизбежную телеологическую цель истории как богочеловеческого процесса (детерминизм). Н.А. Бердяев и С.Л. Франк, постулируя историю в качестве богочеловеческого процесса, видят в истории не только действие Бога, но и в том же религиозно-метафизическом контексте и действие человека. Эта мысль наиболее выраженным образом находит свое воплощение в идее С.Л. Франка о духовно-мистическом соработничестве, синергии, позволяющей воспринимать историю в полном смысле в качестве сакрального таинства, участие в котором, по всей видимости, довелось испытать самому философу. Из чего можно сделать заключение, что история как ее понимает Н.А. Бердяев и С.Л. Франк с необходимостью сочетает в себе элементы детерминизма (начало и конец истории, наличие универсальных законов бытия) и индетерминизма (принципиальная свобода человека, творчество), которые находятся между собой в диалектическом единстве (хотя, несомненно, что в целом больший акцент на свободе человека, а значит и индетерминизме в истории делает Н.А. Бердяев).

3.2 Отношение Н.А. Бердяева и С.Л. Франка к историческим феноменам и философско-историческим концепциям

11. Рассматривая парадигмальные философские системы, повлиявшие на формирование философско-исторических представлений Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, следует назвать такие три крупных течения мысли как платонизм, христианство и учение о Богочеловечестве. Н.А. Бердяев отмечает, что Платону не была открыта тайна индивидуального⁵²⁹, в то время как история для Н.А. Бердяева есть сфера конкретного, индивидуального. В тоже время, подлинная история для Н.А. Бердяева есть история символическая, которая лишь воплощается в земной истории, последняя при этом есть лишь прообраз истории небесной. Получается, что небесная, символическая история Н.А. Бердяева по своему уровню реальности оказывается подобной идеям Платона – она более реальна, чем ее земной опозит и она же является истоком и движущей силой земной истории. Можно сказать, Н.А. Бердяев в своей философии истории творчески осмысляет платонизм, придавая ему

⁵²⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 20.

историческое измерение. В связи с чем нельзя согласиться с мнением современного исследователя А.Г. Тихолаза, который заявляет о бессмысленности поиска влияния платонизма на русскую философию истории вообще и философию истории Н.А. Бердяева в частности⁵³⁰. С.Л. Франк более определенно характеризует свое отношение к платонизму, говоря, что вся его философия находится в русле платонизма, и, в частности, Плотина и Николая Кузанского⁵³¹. Именно поэтому С.Л. Франком признается реальность идеального (символы, идеи, ценности, идеалы), которые оказываются способными влиять на движение истории. Не менее значимым для мысли С.Л. Франка оказались представление о глубинном единстве общества (Плотин), а также антиномическом способе мышления (Николай Кузанский), при помощи которых русский мыслитель стремился примерить противоречия реальной действительности. Значение христианства для философской мысли Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, совершивших интеллектуальную миграцию «от марксизма к идеализму», трудно переоценить. Для историософии Н.А. Бердяева христианство имеет большое значение, поскольку, именно оно (как и его предшественник ветхозаветный иудаизм) дало человечеству линейную оптику, позволившую взглянуть на историю как на направленный процесс, что предполагает начало и конец истории. Именно это, согласно Н.А. Бердяеву, предоставило идеологическое основание для создания философии истории, в том числе и философии истории Н.А. Бердяева, которая, пусть и творчески переработав, но все же восприняла многие ключевые категории христианской историософии (начало истории, боговоплощение, эсхатология). В тоже время и для С.Л. Франка христианское учение становится во многом основанием для историософских размышлений, в силу чего в его наследии встречается христианское осмысление страданий, исторических трагедий, конца истории, общественно-политических задач, исторического процесса (христианский прогресс) и, наконец, происходит осмысление мистического

⁵³⁰ Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. К.: ВиРА «Инсай», 2003. С. 302.

⁵³¹ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 5.

единства человека и Бога как субъектов истории в общем для них действии, которое С.Л. Франк понимает в качестве фактора исторического движения. Также следует отметить влияние русского философа Вл.С. Соловьева. В отношении Н.А. Бердяева влияние мысли Вл.С. Соловьева можно усматривать в постулировании совечности Абсолюта (вечности) и истории (времени), которое предполагает равное участие этих категорий в историческом процессе, что наиболее выраженным образом отразилось в мифе о Богочеловечестве, согласно которому: «Человек есть Божье другое ... другое лицо божественной мистерии ... Человек – микрокосм. Человек есть также микротеос. Он принадлежит двум мирам, двум порядкам: природному и божественному»⁵³². Н.А. Бердяева привлекал пророческий и религиозно-мистический дух философии истории Вл.С. Соловьева, интересно, что и С.Л. Франк отмечал мировоззренческую близость Вл.С. Соловьева и Н.А. Бердяева⁵³³. По отношению к С.Л. Франку схожесть взглядов его и Вл.С. Соловьева также явным образом фиксируется по отношению к учению о Богочеловечестве, а также касательно восприятия исторического процесса в этической плоскости и, соответственно, людей как этических субъектов истории. Интересно, что (как и у Н.А. Бердяева) у С.Л. Франка человек, в следствии его «частичного богосродства»⁵³⁴ занимает весьма привилегированное положение, в результате чего мыслиться у С.Л. Франка как Божье Иное⁵³⁵. Интуиция Богочеловечества обладает для философии истории С.Л. Франка, исключительным значением, поскольку она есть не только феномен личной духовности, но синергийный фактор исторического процесса. Причем в истории и для Н.А. Бердяева, и для С.Л. Франка это глубинное взаимоотношение Бога и человека носит драматический характер. Вероятно, что платонизм, христианство и учение о Богочеловечестве оказались в разной мере, но все же близки мысли Н.А. Бердяева и С.Л. Франка в силу общей для этих трех течений ключевой идеи – синтеза двух, одинаково реальных, сфер бытия небесной,

⁵³² Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 186-187.

⁵³³ Франк С.Л. Новая книга Н.А. Бердяева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 585-586.

⁵³⁴ Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 310.

⁵³⁵ Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 521, 525.

божественной и земной, человеческой, чему мыслители придали историософское звучание.

12. В оценке русской революции С.Л. Франк («Из размышлений о русской революции», 1923), пространно рассуждая о ней, именует революцию бессмысленной смутой, разоблачает исторические легенды о революциях, постулирует в качестве глубинной общественно-исторической силы – силу веры и живых идей и возможность преодоления революции через духовное оздоровление, покаяние и просветление народа. Позже Н.А. Бердяев в одной из своих публикаций («Размышления о русской революции», 1924) называет жалким зрелищем русской заграничной среды споры о том, что произошло в России – революция или смута⁵³⁶. Н.А. Бердяев трезво утверждает, что всякая революция есть смута, поскольку никакая революция не может быть в реальности такой, какой ее представляли. Русская революция для Н.А. Бердяева – это не случайность, но во многом закономерный этап исторического движения России («Истоки и смысл русского коммунизма», 1937). Революция, безусловно, великая трагедия, но при этом ее нужно принять и пережить. Поэтому Н.А. Бердяев критикует, как утопические, дореволюционные размышления конституционно-демократов (к которым по своим политическим убеждениям тяготел С.Л. Франк) об устройении на основании идеи отвлеченного гуманизма правового демократического государства. Такая рационалистическая и либеральная по своей природе попытка кадетов, с точки зрения Н.А. Бердяева, была отрицанием исторических традиций русского народа. Большевики же, напротив, оказались реалистами. Как видно, и Н.А. Бердяев в этом вопросе оказывается также большим реалистом, чем С.Л. Франк.

13. Примечательна также следующая скрытая критика С.Л. Франком («Религиозно-исторический смысл русской революции», 1924) позиции Н.А. Бердяева («Новое средневековье», 1924). С.Л. Франк в своей статье утверждает, что как невозможность (и в социально-историческом смысле вредность) отречения от прошлого, так и невозможность возврата (и опасность попыток возврата) к нему.

⁵³⁶ Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 257.

Так не может быть речи о возврате к средневековью (о котором в положительном ключе рассуждает Н.А. Бердяев), поскольку Новое время, в лице осуществления идеалов внутренней свободы, преодолело предыдущий теократический исторический этап Средних веков. С.Л. Франк безусловно отмечает, что как внешний теократизм был однобоким общественным идеалом, так и новоевропейский путь к духовной свободе обернулся бунтами и смутами, однако это не означает, с точки зрения С.Л. Франка, необходимости реставрации прошлого (к чему все же тяготеет Н.А. Бердяев, пусть и в духовно-аристократическом смысле, возможно, как раз в силу своего дворянского происхождения). Напротив, С.Л. Франк утверждает неповторимость каждой исторической эпохи, а долг современных людей усматривает в том, чтобы, осознано пережив исторический опыт, двигаться дальше, к свободному богосыновству. Интересно, что С.Л. Франк, критикуя позицию Н.А. Бердяева, порицает его исторический «романтизм», с современной, хотя и также осмысленной через призму христианства, точки зрения.

14. Показательным также является другой эпизод, связанный с вышедшей в 1925 году книгой И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой». Как известно, Н.А. Бердяев отреагировал на нее эмоциональным отзывом «Кошмар злого добра» (1926), в котором жестко раскритиковал позицию своего соотечественника (высланного с ним, кстати, на одном «философском пароходе»), С.Л. Франк же занял по отношению к труду И.А. Ильина молчаливо-отрицательную позицию. Тем не менее, мнения Н.А. Бердяева и С.Л. Франка можно сравнить по отношению к противоположному учению о непротивлении злу силой Л.Н. Толстого. Оба философа критикуют его учение за морализм и отвращение от истории, которое Толстой привил интеллигенции и религиозный рационализм (Н.А. Бердяев), и за этический рационализм (С.Л. Франк). Однако, что интересно, С.Л. Франк, симпатизируя личности и учению Толстого вообще, казалось бы, парадоксально, но не случайно воздерживается от явной критики позиции И.А. Ильина. Более того, С.Л. Франк в своем сочинении «Смысл жизни» (1926) занимает весьма взвешенную позицию, не оправдывая совершения зла в борьбе со злом с метафизической точки зрения, но, все же признавая ее необходимость и долг по отношению к социуму

(оговариваясь при этом, что совершенное спасение от зла – дело божественного плана). Н.А. Бердяев признаваясь в сильном влиянии на себя идей Л.Н. Толстого, положительно отзывается об анархизме Л.Н. Толстого, который трактуется Н.А. Бердяевым в качестве радикального отказа от всех закабаляющих человека институций (и отказа от всякого деятельного радикализма). Примечательно, что Н.А. Бердяев в своем дореволюционном труде «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) размышляя о репрессивной функции государства как инструмента по учреждению справедливости, в связи с чем, признавая необходимость создания нового общественного союза как необходимого элемента по переходу в общество свободы и любви, говорит следующее: «Я не проповедую толстовского непротivления злу, необходимо проповедовать протivление, но иными путями, не злыми же, не столь насильническими, не нужно уподобляться в протivлении тем преступлениям, против которых боремся, не нужно подражать преступникам, как это часто делает государственная власть»⁵³⁷. Получается, что уже после революции в России, в бурном споре эмигрантской среды С.Л. Франк в своей концепции этического историзма, стремясь придерживаться «золотой середины», оказывается более практичным мыслителем, чем, более последовательный, но яростно, с религиозно-духовной точки зрения критикующий позицию И.А. Ильина Н.А. Бердяев.

15. Другой точкой полемики между мыслителями, на которую хотелось бы обратить внимание, является дискуссия мыслителей по поводу общественного идеала и позиции христианина по этому поводу. С.Л. Франк («Проблема христианского социализма», 1939) постулирует, что: социально-историческая задача христиан заключается в реализации добродетелей в жизни («паллиативная помощь», так как окончательное спасение человека от зла есть задача божественного порядка); кроме того, общественно-политическим строем, наиболее соответствующим христианскому образу мысли, является демократия в западноевропейском её воплощении (поскольку она поощряет человеческую

⁵³⁷ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 65.

свободу). Н.А. Бердяев («Христианство и социальный строй (Ответ С. Франку)», 1939) отвечает, что социально-политический вопрос требует к себе не просто христианской любви, но социально-экономической справедливости (как для отмены крепостного права было бы глупо ждать роста общественных добродетелей, но был необходим исторический акт). Н.А. Бердяев удивляется в этой статье тому, что С.Л. Франк заявляет себя сторонником демократии, а, значит, и капиталистической, буржуазной экономики, усматривая причину этого в тяжелых впечатлениях от русской революции и коммунизма, испытанных С.Л. Франком. В связи с чем Н.А. Бердяев призывает отличать идейный социализм, постулирующий ценность любого труда и ценность любой человеческой личности от его исторического воплощения в России. Как видно, С.Л. Франк и в эмиграции остался либерально-демократически настроенным мыслителем (несмотря на тяготение его онтологии к универсалистскому всеединству), в то время как Н.А. Бердяева не случайно в эмиграции именовали «розовым профессором» за его симпатии к социализму (хотя ключевой идеей Н.А. Бердяева была мысль о радикальной свободе человека), при этом в качественном отношении русский дворянин Н.А. Бердяев, казалось бы, пострадал больше, чем С.Л. Франк.

Таким образом, исходя из результатов проведенного исследования, следует сделать вывод о том, что, несмотря на различия по многим частным аспектам и всю разницу в оценках исторических, политических и социальных событий, философско-исторические концепции Н.А. Бердяева и С.Л. Франка имеют больше сходства, чем различия. Оба философа, разделив общую историческую судьбу и претерпев схожую духовно-интеллектуальную эволюцию, стремились установить такой философский взгляд на историю, который бы объяснил все происходящие на их глазах, подчас хаотические, иррациональные, события исторического мира с точки зрения вечных категорий. Так, Н.А. Бердяев, анализируя факторы исторического процесса, исходит из того, что человек творит историю, постулирует то, что история творится мифами, и приходит к своей интегральной концепции «метаистория». В то же время С.Л. Франк, рассуждая о движущих силах истории, исходит из того, что человек, преследуя цели и реализуя идеалы,

управляет движением истории, затем приходит к метафизическому утверждению власти самих идей, человек при этом рассматривается как посредник их воплощения в общественно-исторической реальности, и, наконец, анализируя феномен постоянства, неизменного в истории, приходит к последнему, вечному смыслу истории, согласно которому исторический процесс творится в мистическом акте богочеловеческого действия. Так, что, несмотря на разность характеров и стилистическое различие их философских систем, философско-исторические представления Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, не являясь полностью совпадающими во всех нюансах, обладают типологической схожестью в своих ключевых положениях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историософские представления Н.А. Бердяева и С.Л. Франка развивались в контексте русского философского ренессанса, ознаменованного идеалистическими и метафизическо-религиозными тенденциями, критикой позитивистских (и марксистских) философских построений, и в то же время влиянием как русских интеллектуальных концепций (этическая концепция Л.Н. Толстого, учение о Богочеловечестве и др.), так и западноевропейских систем (философия Ф. Ницше и К. Маркса и др.). Интеллектуальный контекст подобного рода является в такой же мере необходимой питательной средой для философа, как и пережитые русскими мыслителями грандиозные и трагические общественно-политические события первой половины XX века, активными участниками которых они стали. Исторические коллизии, наполняя и изменяя биографии философов, во многом послужили поводом для формулирования и оттачивания их собственных историософских представлений, побуждали их искать ответы на историософские вопросы о причинах, истоках, целях и смысле произошедших событий. Другими словами, философско-исторические концепции Н.А. Бердяева и С.Л. Франка являются плодами своей исторической эпохи и логично вписываются в контекст развития отечественной философии истории.

В результате анализа историософской системы мысли Н.А. Бердяева было установлено, что вопреки представлению о Н.А. Бердяеве, как о философе преимущественно публицистическо-афористического стиля, в его творчестве историческая тематика получила свое развернутое, систематическое философское осмысление. В ходе анализа которой было выявлено наличие в историософском наследии Н.А. Бердяева, как комплекса онтологических воззрений относительно истории (о сущности, факторах и прочих характеристиках исторического процесса), так и комплекса гносеологических воззрений касательно истории, раскрывающих способы конструирования исторического человеческого сознанием и в связи с этим стратегии изучения истории. Исходя из чего, было продемонстрировано высокое концептуальное значение категории «миф» в его философско-исторической системе мысли. Н.А. Бердяев, осознавая себя

философом, логично высказал суждение о необходимости сознательного исторического творчества, которое, причем, может быть реализовано не обязательно в качестве внешней, эмпирической активности, но в качестве активности духовной, интеллектуальной – в процессе сознательного мифотворчества. Показательно в этом отношении, что философ одновременно предостерегает от «плохих», ограничивающих человеческую свободу и ставящих человека в подчинении себе мифов, от предлагаемых им самим «хороших» мифов о Боге, человеке и духовно-символической истории. Предлагаемый же критерий различия видится Н.А. Бердяеву в степени возвышенности мифа, который, тем не менее, следует воспринимать духовно-инструментально, как по своей символической природе лишь указующий на духовную реальность, а не подменяющий себя ей. Интегральные историософские представления тематизируются Н.А. Бердяевым в его концепции «метаистория», которая позволяет связать в единой системе такие разнородные категории как «вечность», «история», «время», а также объяснить особенности конструирования человеческим сознанием феномена «исторического», согласовав их с фактической историей человечества и природы и авторскими метафизико-историческими представлениями.

Относительно философско-исторических представлений С.Л. Франка следует констатировать, что в его творчестве они не получили столь же полного и систематического раскрытия, как в наследии его современника, однако эксплицированные из публикаций разных лет историософские размышления С.Л. Франка, даже в разобранном виде и при всей парадоксальности его суждений, демонстрируют тенденцию к систематическому оформлению. В ходе изучения наследия С.Л. Франка было выяснено, что разрозненные философские суждения относительно характера исторического процесса и факторов, задающих истории движение встречаются уже в ранних публикациях философа, а в зрелый период творчества мыслителя приобретают все характерные черты философско-исторической концепции, тематизируемой, однако в русле его социальной философии. Диалектический или как его именует сам мыслитель антиномический

или трансрациональный способ мышления С.Л. Франка находит свое отражение и в его взгляде на историю. Так философ демонстрирует рациональный подход к постижению и конструированию истории, когда противопоставляет рациональность в качестве характерного свойства человека иррациональности природного мира, когда усматривает в условии исторического движения факт осознания несоответствия наличного в общественно-исторической реальности должному, когда постулирует необходимость смысла для каждой исторической эпохи и когда формулирует необходимость совместной, разумной социально-политической деятельности по воплощению в жизнь общественного идеала. Одновременно в философских взглядах относительно особенностей исторического процесса и факторов истории С.Л. Франк обнаруживает иррациональный подход, поскольку: при всей иррациональной природоподобности в своем воздействии на личность такие феномены как власть, общественное мнение, закон, государство, идеи, духовная реальность, Богочеловечество, вступают вполне реальными факторами исторических преобразований; кроме того, философ признает действительную историческую силу таких, казалось бы, принадлежащих исключительно идеальному миру концепций, как «идея», «идеал», «ценности», в результате чего, в его концепции наблюдается выраженная этизация исторического действия; в итоге же С.Л. Франк постулирует в качестве фактора истории принцип Богочеловечества, объединяющий при помощи его концепции соборности человека и Абсолют.

Тождество философско-исторических концепций Н.А. Бердяева и С.Л. Франка сводится к следующим ключевым тезисам:

1. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка развивается в традиции религиозного миропонимания и предполагает единство небесной истории (вечности) и земной истории (временности) у Н.А. Бердяева и единство идеи и страсти у С.Л. Франка, а в итоге единство человека и Бога (Богочеловечество) у обоих мыслителей;

2. Философская мысль Н.А. Бердяева и С.Л. Франка оперирует метафизическими категориями, поэтому, если связывать понятия «философия

истории» с неметафизическими (позитивистскими или аналитическими) подходами, а понятия «историософия» с метафизико-религиозным подходом к постижению исторического, то философско-исторические воззрения обоих философов можно относить к историософским (хотя Н.А. Бердяев именуется своим подход «историософским», в то время как С.Л. Франк отдает предпочтение понятию «философия истории»);

3. В историософских представлениях обоих мыслителей человек понимается в качестве ключевого актора исторического процесса, причины движения истории, что, несмотря на признание всей социально-исторической обусловленности (детерминизм), предполагает наличие двух фундаментальных антропологических характеристик – свободы и творчества (индетерминизм). В то же время человек мыслится как деятельный посредник, связующее звено между временностью, природностью, страстностью земной истории и духовно-идеалистическим, божественным вечным миром. В системе Н.А. Бердяева эта идея тематизируется через категории экзистенциального времени (как точки объединяющей историческое и космическое время с временем небесным или вечностью), в то время как у С.Л. Франка схожая идея получает более развернутое осмысление в личностном ключе, поскольку предполагает активно переживаемое в «Мы» мистическое богочеловеческое единство;

4. Одновременно с метафизическими размышлениями в философско-исторических системах Н.А. Бердяева и С.Л. Франка наличествует убеждение о преобразующей исторический процесс силе идейно-интеллектуальных установок (миф у Н.А. Бердяева, идеалы и нравственные ценности у С.Л. Франка) на историю, что делает их факторами исторического процесса. Отсюда же в воззрениях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка выявляется доминирование ценностно-смыслового, метафизического измерения истории над деятельно-преобразующим;

5. Оба философа едины в своем понимании истории как линейно-циклического (спирального), универсального процесса, который, тем не менее, имеет свое начало и конец, которые, опять же, при всей их реальности и эсхатологической неизбежности являются фактами духовно-фидеистического,

экзистенциального характера. Здесь также присутствует солидарность Н.А. Бердяева и С.Л. Франка в критике научно-позитивистского отношения к истории и концепции тотально прогрессивно-поступательного исторического развития человечества;

Различие философско-исторических представлений Н.А. Бердяева и С.Л. Франка можно свести к следующим положениям:

1. В историософии Н.А. Бердяева категория «история» и «время» распространяются на духовный, божественный мир, традиционно ассоциирующийся с вечностью как вне-историчностью. В то время как, согласно философско-историческим представлениям С.Л. Франка, несмотря на позиционирование включенности Бога в исторический процесс, это сверхъестественное участие мыслится как незаурядное событие. Кроме того, методологический подход философии истории С.Л. Франка предполагает установку на идентификацию вечного, неизменного в истории. Так что граница между историческим и сверхисторическим оказывается у С.Л. Франка более четкой;

2. Разница между историософскими подходами двух философов выражается также в том, что Н.А. Бердяев, в силу его панисторизма, рассматривает историю природного мира (космоса) в качестве части истории человечества, в то время как С.Л. Франк демонстрирует противоположный подход и включает историю человечества в целое мировой космической истории. При этом выступая с позиции унитарного, целостного взгляда на исторический процесс, философия истории Н.А. Бердяева предлагает более развернутую стратификацию истории на стадии, в то время как разработка стадильности присутствует в философии С.Л. Франка в гораздо менее выраженном виде;

3. Отсюда возникает примечательная разница, между тем как мыслители расставляют акценты в паре индивидуальное – общественное. С.Л. Франк в своем творчестве последовательно разворачивает концепцию соборности как категорию, предполагающую «многоединство». В силу чего в его философии появляется мотив включенности человека в некое целое, что находит выраженное

представление в его концепции Богочеловечества как фактора исторического процесса. Поэтому, с точки зрения метафизики, философско-историческая концепция С.Л. Франка выглядит немного более детерминированной. В то время как Н.А. Бердяев, выступая с позиций фундаментальной метафизической свободы и творчества, предполагает включенность человека в процесс разворачивания небесной истории, то этот процесс оказывается по своей природе в большей степени динамическим и свободным – индетерминированным (или, выражаясь парадоксально, детерминированным свободой). Хотя на процессе мистического проживания человеком истории как сакрального таинства больший акцент делает все же С.Л. Франк;

4. Демонстрируя серьезное отношение к познавательно-методологическому аспекту философско-исторических размышлений, философы предстают в разном ключе. С.Л. Франк в своей разработке особенностей методологии общественных наук предлагает, прежде всего, разделение областей научного познания, в которых философии истории достается сфера познания вечного и общего в истории (в отличие от истории как научной дисциплины, изучающей изменчивости и частности), что является предваряющими непосредственный анализ «исторического» замечаниями. Познавательный же аспект философии истории Н.А. Бердяева, в свою очередь, направлен на выяснения особенностей и направлений для непосредственного анализа того, что представляет из себя феномен «исторического» и как его следует изучать.

В заключении проведенного анализа, который эксплицировал точки притяжения и отталкивания в историософских представлениях Н.А. Бердяева и С.Л. Франка, выявлено, что творческое наследие двух философов являет собой актуальное для современности явление как с точки зрения предложенных стратегий решения предельных философско-исторических вопросов, так и с точки зрения практического применения критического потенциала их историософских систем.

Поскольку философско-исторический резерв наследия Н.А. Бердяева и С.Л. Франка не является исчерпанным, рекомендуется продолжить компаративные

исследования их историософских воззрений, которые могут быть направлены в русло анализа темы России и ее места в мире, что предполагает изучение следующих смежных тем: «Запад и Восток», «западники и славянофилы», «русское мировоззрение», «особенности русского национального характера, мышления и культуры» и других.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**Источники**

1. Бердяев Н.А. Бердяев о русской философии: Сборник: В 2 ч. Свердловск: Изд.-во Урал, ун-та. 1991. 238 с.
2. Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. 1916. кн. 134 (IV). С. 302-315.
3. Бердяев Н.А. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Непостижимое» // Путь. 1939. № 60. С. 65-67.
4. Бердяев Н.А. Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин: ИМКА-Пресс. 1924. С.52-138.
5. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906) // Составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. 656 с.
6. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364-462.
7. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907-9 г). СПб., 1910. 304 с.
8. Бердяев Н.А. Из психологии русской интеллигенции // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907-9 г). СПб., 1910. С. 61-72.
9. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
10. Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегаард // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. LXII. Париж, 1936. С. 375-382.
11. Бердяев Н.А. Мое философское мировоззрение [Электронный ресурс] URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe_filosofskoe_mirosozer. (Дата обращения: 12.07.2019).

12. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. 233 с.
13. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 221-313.
14. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 382 с.
15. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 4-163.
16. Бердяев Н.А. О русской революции // Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19-46.
17. Бердяев Н.А. О творческом историзме // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М.: Астрель, 2007. С. 680-684.
18. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164-287.
19. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 169-194.
20. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 169-194.
21. Бердяев Н.А. Письма. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. 157 с.
22. Бердяев Н.А. Политический смысл религиозного брожения в России // Освобождение. 1903. № 13. С. 133-151.
23. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 364-381.
24. Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 256-285.
25. Бердяев Н.А. Русская идея. М.: Азбука-Аттикус, 2015. 320 с.
26. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1999. С. 7-333.

27. Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 7-220.
28. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда», 1989. С. 254-600.
29. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. СПб., 1901. 267 с.
30. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 318-362.
31. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 642 с.
32. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 246 с.
33. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 14-229.
34. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12-250.
35. Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Дух и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 288-374.
36. Бердяев Н.А. Человеческая личность и сверхчеловеческие ценности // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. XLIII. Париж, 1937. С. 293-332.
37. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М: Республика, 1994. С. 230-317.
38. Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания. (По поводу книги С. Франка «Предмет знания») (рецензия) / Н.А. Бердяев // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Год XXVII, кн. 131 (IV). С. 302-315.
39. Струве П.Б. Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 343-363.

40. Франк С.Л. [Материалы по социальной психологии 1902-1913 гг.] / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С 268-382.
41. Франк С.Л. [Рецензия на:] Генрих Риккерт. Философия истории. Перев. с нем. С. Гессена // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 54-56
42. Франк С.Л. <Фрагменты из записных книжек 1941-1944 гг.> // Соловьевские исследования. Выпуск 4 (48). 2015. С. 93-101.
43. Франк С.Л. DE PROFUNDIS // Из глубины. Сборник статей о русской революции [Электронный ресурс] URL: http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html#_ftn3. (Дата обращения: 30.03.2020).
44. Франк С.Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956. 237 с.
45. Франк С.Л. Введение в философию. Берлин: Обелиск, 1923. 128 с.
46. Франк С.Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестник русского христианского движения. Париж. №4-5. 1950. С. 2-10.
47. Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13-146.
48. Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 85-106.
49. Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 217-220.
50. Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый Мир. №4. М., 1990. С. 207-226.
51. Франк С.Л. Интеллигенция и освободительное движение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 378-387.
52. Франк С.Л. К вопросу о сущности морали // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 429-443.

53. Франк С.Л. Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. С. 34-54.
54. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 113-182.
55. Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин, 1924. 104 с.
56. Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 67-73.
57. Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство. Христианство на безбожном фронте № 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. 28 с.
58. Франк С.Л. Молодая демократия // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 404-417.
59. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347-393.
60. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 183-559.
61. Франк С.Л. Новая книга Н.А. Бердяева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 582-586.
62. Франк С.Л. Нравственное учение Л. Н. Толстого (К 80-летнему юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 57-66.
63. Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. М., 1913. Год тридцать четвертый, кн. I. С. 1-19.
64. Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.
65. Франк С.Л. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 9. С. 30-49.
66. Франк С.Л. О критическом идеализме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 205-250.

67. Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 102-111.
68. Франк С.Л. О феноменологии общественного явления / Перев. с нем. и комментарии О. Назаровой // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 284-309.
69. Франк С.Л. Отцы и дети. К характеристике наших политических направлений // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 110-126.
70. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922. 124 с.
71. Франк С.Л. Перед историческими днями // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 418-421.
72. Франк С.Л. Перед историческими днями // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 418-421.
73. Франк С.Л. Письма Вл. Соловьева // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 145-154.
74. Франк С.Л. Письмо к дочери Наталье Скорер // Оболевич Т. Семен Франк Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 162-165.
75. Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. №4. Сборник под редакцией И.В. де Манціарли и Н.А. Оцуца. Париж, 1930-1931. С. 128-142.
76. Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 327-336.
77. Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. [Автобиография и автобиблиография] // Вестник русского христианского движения. Париж-Нью-Йорк-Москва. №146. I-1968. С. 103-126.
78. Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 63-82.

79. Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Том 2. 1903-1907. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 251-288.
80. Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь № 12. Париж, 1930. С. 22-50.
81. Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 39-134.
82. Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. 180 с.
83. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 7-32.
84. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания: Сб. ст. / Б. Вышеславцев, Н. Бердяев, Л. Карсавин, В.В. Зеньковский, С. Франк, Н. Лосский, Н. Арсеньев. Берлин: YMCA-Press, 1924. С. 286-324.
85. Франк С.Л. Русский религиозный социалист // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 129-142.
86. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471-500.
87. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.
88. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217-404.
89. Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. 288 с.
90. Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 405-470.
91. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147-216.

92. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149-160.

93. Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Франк С.Л. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 6-64.

94. Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристики нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 77-110.

Исследования

95. «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 248 с.

96. Августин Аврелий, епископ. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонийского. М.: Ренессанс. 1991. 488 с.

97. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Мн.: Харвест, 1999. С. 437-805.

98. Аляев Г.Е. «Жизненное сознание» А. Хомякова и «живое знание» С.Л. Франка: преемственность и развитие // Хомяковские чтения: сборник статей / Составители: Белькинд Георгий, иерей, Михалева М.А. Тула: Аквариус, 2018. С. 6-17.

99. Аляев Г.Е. «Конец света» или «Свет во тьме»? С.Л. Франк о природе эсхатологической веры // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана С.Л. Франка, 2012. С. 200–209.

100. Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьевские исследования. №4 (48). 2015. С. 86-101.

101. Аляев Г.Е. Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна С.Л. Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928-1933) // Исследования по истории

русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 7-38.

102. Аляев Г.Е. Резвых Т.Н. Социальная психология: незавершённый проект С.Л. Франка. Предисловие к публикации // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 235-267.

103. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьев: «Пересмотр наследия» // Соловьевские исследования. Выпуск 1 (16). 2008. С. 205-218.

104. Аляев Г.Е. С. Франк как историк русской философии: концепции и эволюция // Соловьевские исследования. Выпуск 3 (39). 2013. С. 78-99.

105. Аляев Г.Е., Цыганков А.С. Семён Франк: жизнь и учение // Вестник РУДН. Серия: Философия. № 2. Т.23. 2019.С. 172-191.

106. Аляев Г.Є. Філософія історії С.Л. Франка // Актуальні питання всесвітньої історії і методика їх викладання: Матеріали доповідей і повідомлень Всеукраїнського науково-практичного семінару (6–7 жовтня 2004 р.). Полтава: АСМІ, 2004. С. 38–56.

107. Амелина Е.М. Русская религиозная философия об историческом процессе // Философские науки. №9. 2012. С. 30-41.

108. Андреев Д.Л. Роза мира. М., 2013. 644 с.

109. Багаева О.Н. Образ Родины как «бездонная глубь и необъятная высь» и «уединенная провинция мира» в русской философии конца XIX - нач. XX вв. (на материалах трудов Н.А. Бердяева и И.А. Ильина) // ОБРАЗ РОДИНЫ: СОДЕРЖАНИЕ, ФОРМИРОВАНИЕ, АКТУАЛИЗАЦИЯ Материалы IV Международной научной конференции. 2020. С. 68-71.

110. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.

111. Барг П. Философия истории как социология. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1900. 438 с.

112. Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.

113. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1973. 232 с.
114. Болдырев А.И. Основной вопрос философии Николая Н.А. Бердяева // Тетради по консерватизму: Альманах №2. М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований, 2018. С.75-80.
115. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII веков». Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. 623 с.
116. Буббайер Ф. Духовное начало в «христианском реализме» Семена С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104-117.
117. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. 328 с.
118. Буйло Б.И. Судьба России в культурно-исторической концепции Н.А. Бердяева: Дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01, 09.00.03 Ростов-на-Дону, 2003. 336 с.
119. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948. 352 с.
120. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. М., 2012. 515 с.
121. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж, 1945. 621 с.
122. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. 417 с.
123. Булгаков С.Н. Эсхатология и прогресс // Вестник русского студенческого христианского движения. 1935. март. III. С. 34-40.
124. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 137-150.
125. Верующий вольнодумец. Сборник критических работ о творчестве Н.А. Бердяева. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. 689 с.
126. Взыскующие Града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и

дневниках их участников, 1829–1923 гг. Антология / Составитель В. И. Кейдан. Изд. 2, испр. и доп. Книга вторая: 1901–1904. М.: Модест Колеров, 2019. 608 с.

127. Виноградов А.И. Духовно-нравственные основы учения С.Л. Франка о субъектах истории // Вестник Вятского государственного университета. №1-4. 2011. С. 52-56.

128. Виньковецкая Диана. Ваш о. Александр. Переписка с отцом Александром Менем. СПб.: Фонд Русской Поэзии. 2000. 196 с.

129. Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания. М.: Типолитография Товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1911. 288 с.

130. Волкогонова О.Д. Н.А. Бердяев М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с.

131. Вольтер О.В. «Русская идея». История и смысл: Концепция Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. Краснодар, 2002. 129 с.

132. Вяткина Г.О. Философское осмысление исторического процесса в творчестве С.Л. Франка // История, политология, социология, философия: теоретические и практические аспекты: сб. ст. по матер. XXVIII междунар. науч.-практ. конф. № 1(20). Новосибирск: СибАК, 2020. С. 44-47.

133. Гаман Л.А. Историография Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.09. Томск, 1998. 136 с.

134. Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 88–107.

135. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: «Наука», 1993. 415 с.

136. Глазков А.П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С.Л. Франка // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. С. 248-257.

137. Гобозов И.А. Введение в философию истории. М.: ТЕИС, 1999. 363 с.

138. Голубкова Т.В. Историософия С.Л. Франка: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. М., 1994. 146 с.
139. Горбач К.И. Проблема «Россия – Запад» в философии русского религиозного ренессанса XX века: В.Н. Эрн, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 1996. 152 с.
140. Гребешков И.В. Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2005. 136 с.
141. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 501-541.
142. Гутова С.Г. Вечность, время и судьба человека в философии Николая Бердяева // Дискуссия. 2014. №3 (44). С. 18-22.
143. Гущина В.Н., Гушин А.Н. «Учение историзма» С.Л. Франка // Формы и механизмы социально-исторической преемственности: сб. ст. по матер. междунар. науч. конф. Донецк: УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУ ВПО ДОННТУ, 2016. С. 62-67.
144. Дёмин И.В. Принцип целостности в историософских концепциях С.Л. Франка и О. Шпанна // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 3. С. 179–185.
145. Демин И.В., Самуилова М.О. Трактровка всемирной истории в метафизике всеединства С.Л. Франка // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2016. № 9 (111). С. 34-37.
146. Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. 419 с.
147. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с.
148. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта (в 2 томах). СПб., 2000. 828 с.

149. Едошина И.А. Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 3 (1). 2009. С. 79-81.
150. Зак Л.В. Семен Франк Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 17-24.
151. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158, 177.
152. Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. СПб.: Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. 416 с.
153. Зимовец Л.Г. Н.А. Бердяев о смысле истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2010. №4. С. 8-13.
154. Игнашкин И.Р. Метафизика истории Николая Н.А. Бердяева // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1(57). С. 20-23.
155. Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. 267 с.
156. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. // Вопросы философии. 2014. №2. С. 131-154.
157. Ильин И.А. Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2001. 576 с.
158. Кант И. Сочинения в 4-х томах. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. 784 с.
159. Кантор В.К. Русская революция или Вера в кумиры (Размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Семен Франк Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 315-339.
160. Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб., М., Варшава. 1895.

161. Квятковский Д.О Особенности социальной философии Н. Бердяева // Вестник Омского университета. 2015. № 3. С. 95-98.
162. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.
163. Кецкало Н.М. Философы «Серебряного века» о роли личности в истории (Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк) // Вестник Мурманского государственного технического университета. №1. Т.11. 2008. С. 70-75.
164. Климова С.М. Семен Франк Франк о Льве Толстом: «ведающее незнание» // Вопросы философии. 2018. №11. С. 152-154.
165. Коллингвуд Дж.Р. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 458 с.
166. Конева Л.А. Н.А. Бердяев: миф как особое произведение // Вестник Самарского государственного университета. 2011. №1/2 (82). С. 10-16.
167. Кочеров С.Н., Парилов О.В., Кондратьев В.Ю. Философия русской идеи: монография. Н. Новгород: Мининский университет, 2018. 288 с.
168. Красильникова М.Б. Трактовка времени и метаистории в идеях русского культурного ренессанса // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 386. С. 89-93.
169. Красицки Ян. Назначение человека и драма творчества – Н.А. Бердяев // *Studia Culturae*. 2013. №16. С. 75-88.
170. Курилов С.Н. Гносеологические и этико-онтологические основания социальных идей С.Л. Франка // Наука и бизнес: пути развития. №8 (14). 2012. С. 37-42.
171. Курилов С.Н. Философские основания концепции консервативного либерализма С.Л. Франка: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2014. 151 с.
172. Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2014. 224 с.
173. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 427 с.

174. Лебон Г. Психология масс. Мн., 2000. 319 с.
175. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. 555 с.
176. Левицкий С.А. Этика С.Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 117-132.
177. Линченко С.А., Цыганков А.С. Мифологемы в историческом познании: мифологическое должное vs. исторического сущего // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. №5 (25). 2014. С. 19-28.
178. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
179. Малиновский Б.К. Магия, наука и религия. М.: «Рефл-бук», 1998. 304 с.
180. Мальцев Л.А. Россия и выход из цивилизационного кризиса: историософия и эстетика Н.А. Бердяева // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2012. №12. С. 89-94.
181. Манифесты русского идеализма (сост. В.В. Сапов). М.: Астрель, 2009. 1072 с.
182. Маркова Т.В., Шетулова Е.Д. Общественный идеал в философии Н.А. Бердяева // Вестник вятского государственного университета. №4 (134). 2019. С. 25-30.
183. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 414-429.
184. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.
185. Микешина Л.А. С.Л. Франк: проблемы методологии обществознания // Эпистемология и философия науки. №4. Т.22. 2009. С. 142-160.
186. Минувшее. Исторический альманах. Вып. 16. М.; СПб.; Atheneum; Феникс, 1994. 608 с.

187. Мишалова Е.В. Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2012. №1. Том 31. С. 157-173.
188. Мотрошилова Н.В. Третья часть трилогии С.Л. Франка «Духовные основы общества», ее исторические предпосылки и главные идеи // Семен Франк Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 264-286.
189. Мочалов Е.В. Русская философия: традиции осмысления // *Вестник Чувашского университета*. №3. 2009. С. 168-175.
190. Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 2014. 210 с.
191. Н.А. Бердяев и единство европейского духа. Под ред. Владимира Поруса Серия. «Религиозные мыслители». М. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 336 с.
192. Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 /Сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. СПб: РХГИ, 1994. 573 с.
193. Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича С.Л. Франка // *Вопросы философии*. №1. 2009. С. 125-136.
194. Налдониова Л. Об идее сверхчеловечества и богочеловечества у С.Л. Франка в контексте историософского процесса // *Мысль: журнал петербургского философского общества*. Т.16. 2014. С. 90-94.
195. Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры: диссертация кандидата философских наук: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. М., 2007. 127 с.
196. Ницше Ф.В. Сочинения в 2 т. Том 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. 829 с.
197. Новикова Н.В. Нравственно-эстетическое содержание юношеского дневника С.Л. Франка (по материалам вновь найденных рукописей) // *Известия Саратовского университета*. 2009. Т.9. Вып. 4. С. 62-65.
198. Оболевич Т. Семен Франк Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. 202 с.

199. Оболевич Т., Цыганков А.С. Франк о русском марксизме // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 92–104.
200. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002. 506 с.
201. Парилов О.В. Эсхатологический аспект социально-философской концепции старца Филофея, в контексте русской духовной традиции // Вестник Нижегородского университета им Н.И. Лобачевского. Серия: социальные науки. С. 495-499.
202. Парсамов В.С. Историко-культурологические идеи С.Л. Франка // ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». №7 (16). 2016. С. 68-88.
203. Паскаль Б. Мысли. М.: «REFL-book», 1994. 528 с.
204. Повилайтис В.И. Философия истории и социальная философия С.Л. Франка // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. №4. 2015. С. 97-102.
205. Погодин И.В. Христианская историософия Н.А. Бердяева: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. М., 2001. 195 с.
206. Полторацкий Н.П. Н.А. Бердяев и Россия: (философия истории России у Н.А. Бердяева). Нью-Йорк: О-во друзей рус. культуры, 1967. 262 с.
207. Поппер К.Р. Нищета историзма. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. 187 с.
208. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2 т. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с. + 448 с.
209. Пуляева О.В. Вопросы смысла истории в философии Н.А. Бердяева // Философия и общество. 2007. № 2 (46). С. 185-198.
210. Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 195-240.
211. Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2014. Выпуск 3 (43). С. 6-19.

212. Резвых Т.Н. Монадология С.Л. Франка и Лейбница // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 — 2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. М.: «Три квадрата», 2002. С. 25-42.
213. Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
214. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
215. Русакова О.Ф. Методологические стратегии в современных исторических исследованиях: школа «Анналов» и «Новая интеллектуальная история» // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2001. № 2. С. 17-49.
216. Рыбас А.Е. С.Л. Франк и этика «любви к дальнему» // Мысль: журнал петербургского философского общества. 16 (2014). С. 106–117.
217. Рыбина Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Курск, 2016. 189 с.
218. Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. 193 с.
219. Семен Франк Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 589 с.
220. Сердюкова Е.В. Тема России: Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский: Философско-культурологический анализ: диссертация ... кандидата философских наук : 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2002. 162 с.
221. Соболева М.Е. Онтология времени: Н.А. Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. 2020. №3. С. 137-148.
222. Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. Под редакцией С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1912. 440 с..
223. Соловьев Вл.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М.: АСТ, 2011. 347 с.
224. Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Наука, 1999. 489 с.

225. Стародубцева Л.В. Разорванная вечность: парадокс времени в эсхатологической перспективе // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОСПЭН, 2013. С. 425-439.
226. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. 288 с.
227. Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. К.: ВиРА «Инсай», 2003. 368 с.
228. Треушников И.А. Проблема «Запад-Восток» в философии всеединства (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). М.: Издательский Дом «Городец», 2009. 320 с.
229. Тульчинский Г.Л. Символическая презентация прошлого: нарративы, уровни, формы // Человек. Культура. Образование. 2016. №2 (20). С. 6-26.
230. Туркина В.Г. Мифологемы как стереотипы массового сознания // Наука. Искусство. Культура. 2016. №2 (10). С. 32-41.
231. Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 97-108.
232. Февр Л. Как жить историей // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 24-38.
233. Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 109-125.
234. Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.
235. Флоровский Георгий, прот. Религиозная метафизика С.Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича С.Л. Франка. Мюнхен. 1954. С. 145-156.
236. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. Избранное. Т. I. Лондон, 1969. С. 77-144.
237. Хамидулин А.М. «Океаническое чувство» в философии С.Л. Франка // Вестник Московского университета. Серия 7: философия. 2019. №1. С. 119-127.

238. Хамидулин А.М. Категория «время» в философии истории Н.А. Бердяева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2019. №4. С. 132-138.

239. Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии С.Л. Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54-234.

240. Хамидулин А.М. Представление о человеке как посреднике между эмпирическим миром и абсолютной реальностью в философии С.Л. Франка // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2017. № 7(81) С. 199-201.

241. Хамидулин А.М. С.Л. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. №39. 2017. С. 171-179.

242. Хаустова Н.М. Концепция воспитания в философско-педагогическом наследии С.Л. Франка: диссертация ... кандидата педагогических наук : 13.00.01. Курск, 2013. 214 с.

243. Хоконов М.А. Мифологическое сознание как объект философско-культурологического исследования (историографический аспект) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2013. №2 (118). С. 205-210.

244. Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. статья, примеч. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 525-557.

245. Хромова Е.Б. Об историко-антропологическом подходе в изучении проблем менталитета // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура. История. Философия. Право. 2010. №3. С. 129-136.

246. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
247. Цзоюань Лю. Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2010. 156 с.
248. Цуладзе А.М. Политическая мифология. М.: Изд-во «Эксмо». 384 с.
249. Цыганков А.С. Миф как форма интерпретации истории (социально-философский анализ): диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11. Волгоград, 2014. 163 с.
250. Цыганков А.С. Особенности и функциональное значение мифологической интерпретации событийной истории // Философия и общество. №1 (73). 2014. С. 135-145.
251. Цыганков А.С. Социальная идентичность и мифоистория: трансформационные изменения содержания мифологем // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14, вып. 3. С. 61-65.
252. Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.
253. Шапошников Л.Е. Историсофские взгляды Н.А. Бердяева // Тетради по консерватизму: Альманах №2. М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований, 2018. С. 143-150.
254. Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историсофия: избранные школы и персоналии. СПб.: Издательство РХГА, 2014. 464 с.
255. Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. №2. [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2004/2/intellektualnaya-istoriya-i-istoriya-mentalnostej-dvojnaya-pereoczenka.html> (Время доступа 01.10.2019.).
256. Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии / Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2013. 480 с.
257. Шестов Л.И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 411.

258. Шетулова Е.Д. Антропологический смысл русской революции // Русская революция и современный мир. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием: в 2-х частях. 2017. С. 111-119.
259. Шетулова Е.Д. Гуманизм как тема русской философии: концептуальное различие этапов исследования // Сборник материалов Второй Всероссийской научно-практической конференции. 2019. С. 132-138.
260. Шетулова Е.Д. Русская революция в интерпретации Н.А. Бердяева (от «Духов русской революции» к «Истокам и смыслу русского коммунизма») // Диалог мировоззрений: жизненный путь личности, общества, государства. Материалы XIV международного симпозиума. Под ред. А.В. Дахина. 2018. С. 58-60.
261. Ширко К.Н. Исторический процесс в интерпретации Н.А. Бердяева: диалектика божественного и человеческого // Вестник Томского государственного университета. 2005. №289. С. 113-120.
262. Ширко К.Н. Н.А. Бердяев о природе российской цивилизации: диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.09. Томск, 2002. 178 с.
263. Шпенглер О.А.Г. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. 663 с.
264. Шувалов В.И. Типология форм исторического сознания у С.Л. Франка // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 1144–1147.
265. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. 304 с.
266. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010. 251 с.
267. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 23-126.
268. Эпштейн М.Н. Тезисы о метареализме и концептуализме. [Электронный ресурс] URL: http://www.emory.edu/INTELNET/pm_kontsep_metareal.html. (Дата обращения: 22.07.2019).

269. Эпштейн М.Н. Что такое метареализм? [Электронный ресурс] URL: http://www.emory.edu/INTELNET/pm_metarealizm.html. (Дата обращения: 22.07.2019).
270. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
271. Юнг К.Г., Кереньи К. Введение в сущность мифологии / Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 11-210.
272. Яценко Н.Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. Серия: Учебники для ВУЗов СПб. Лань 1999г. 528 с.
273. Richards E.B. Nicholas Berdyaev: Christianity and History // *Journal of Bible and Religion*, Vol. 28, No. 4 (Oct., 1960). P. 432-436.
274. Richardson D.B. Berdyaev's Philosophy of History. An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. 192 p.
275. Stark Morgan. The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev. London: University College, 2013. 364 p.
276. Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
277. Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 228 s.
278. Tannert R.L.W. Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S.L. Frank (1877-1950). Bern; Frankfurt a/M.: H. Lang, 1973. 191 s.
279. Zdeněk Vašíček. Philosophy of History // *A companion to the philosophy of history and historiography* / edited by Aviezer Tucker. Wiley-Blackwell, 2009. P. 26-43.