

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чжэн Я. — Сравнительный анализ философско-исторических воззрений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского // Философская мысль. – 2023. – № 12. – С. 93 - 108. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.12.69258 EDN: ITEMCV URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69258

Сравнительный анализ философско-исторических воззрений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского

Чжэн Ян

аспирант кафедры истории философии Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы

117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2

✉ chzhen.yan@bk.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.12.69258

EDN:

ITEMCV

Дата направления статьи в редакцию:

08-12-2023

Дата публикации:

31-12-2023

Аннотация: Целью статьи является сравнительный анализ историософских воззрений С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, в основание которых ими были положены специфические онтогносеологические концепции о сущности бытия и возможностях для творческой личности постижения последнего. Исходя из свойственных христианскому персонализму представлений о месте и роли человека в природных и социально-исторических процессах, мыслители, различно интерпретируя концепты творения и грехопадения, приходили к несходным выводам о практических смыслах познавательно-преобразовательной деятельности личности. Важнейшей причиной этого, по мнению автора статьи, являлось мировоззренческое расхождение философов (панентеизм первого и трансцендентизм второго), что сказалось на специфическом понимании ими человеческой души, духовности, творчества, смысловых ориентиров в жизни отдельной

личности и в социальной истории. При проведении исследования применялись методы компаративного анализа, предполагающие аргументированное и непротиворечивое выявление сходства и различий историософских позиций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, а также герменевтические методы, используемые для лучшего понимания смыслового содержания их текстов. Автор статьи, последовательно рассмотрев воззрения С. Л. Франка и В. В. Зеньковского на эволюцию, социальный утопизм, соборность, на место и роль Церкви в общественно-историческом процессе и на эсхатологическую перспективу человечества, приходит к выводу о том, что, невзирая на наличие у обоих философов существенных разногласий по поводу решения ими проблемы теодицеи, для их философско-исторических построений тема преодоления зла в мире является основополагающей. Однако обуславливающееся несовместимостью их мировоззренческих подходов различие онтогносеологических представлений философов о типах связи Абсолюта с тварным миром (сущностной и благодатной) и о когнитивных возможностях человека сказалось на осмыслении ими как цели исторического развития, так и методики ее достижения.

Ключевые слова:

Семен Людвигович Франк, Василий Васильевич Зеньковский, историософия, онтогносеология, эсхатология, теодицея, панентеизм, трансцендентизм, утопизм, эволюция

Введение

Предметом статьи являются философско-исторические концепции С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, на формирование которых оказали существенное влияние их онтогносеологические представления, прежде всего – особенности интерпретации философами христианских концептов творения и грехопадения. Различие панентеизма и трансцендентизма в качестве основополагающих мировоззренческих установок сказалось на специфическом понимании мыслителями человеческой души, духовности, творчества, смысловых ориентиров в жизни отдельной личности и в социальной истории. Если у Франка ответы на смысложизненные вопросы, оставаясь в целом в контексте христианской традиции, тем не менее, обуславливались концептами «личного откровения» и сущностного подобия Абсолюта и мира, в том числе человека, что диктовалось воздействием на мыслителя трансформированной, но сохраняющейся у него пантеистической мировоззренческой установки, то у Зеньковского антропология и историософия были центрированы изначально свойственными традиционно-христианскому пониманию отношений Бога и мира/человека концептами первородного греха и творения, подчеркивавшими инобытность Абсолюта как тварного мира, так и человеческой личности, способной к разнонаправленной творческой деятельности, однако открывающей для себя истинную свободу лишь «в свете Христовом», а не путем самостоятельного погружения в глубины абсолютной реальности, пусть даже и осуществляемого при благодатной помощи Бога. В своем учении о «душевной жизни» С. Л. Франк утверждал, что человеческая душа не просто причастна абсолютной реальности, она и есть эта реальность, конкретно и актуально ограниченно проявляемая, но при этом никак не ограниченная потенциально, «сливаясь» в своей глубине с абсолютным всеединством, в котором ей открывается жизнь духовная [\[1, с. 911\]](#). В. В. Зеньковский отмечал свойственность этому учению имперсоналистических мотивов, что является прямым следствием концепции всеединства, наилучшим образом выраженной

Франком [\[2, с. 189\]](#). Если для Франка душевная жизнь человека представляет собой потенцию его духовного бытия, иначе, духовное имплицитно заложено в душевном, то для Зеньковского такая связь не является логически необходимой: он полагает, что душа может, сознательно или нет, и не приобщиться духовной жизни, понимаемой как реализация изначальной связи с Богом, нарушенной при грехопадении.

Грехопадение, понимаемое в традиционно-христианском аспекте, является у В. В. Зеньковского вторым после творения основополагающим концептом его онтогносеологии, у С. Л. Франка же мы видим отрицание догматического учения о первородном грехе человечества, вследствие чего грех становится у него вполне «нормальным» для эмпирической жизни явлением, причем характерно, что сам грех противоречиво не рассматривается мыслителем в качестве необходимого элемента ни для эмпирического бытия, ни для абсолютной реальности, он присутствует лишь в сознании человека, являясь «болезнью» личности [\[3, с. 353\]](#). Тем самым Франк закрывает для себя путь к адекватному решению проблемы теодицеи: отказываясь от понимания греха в качестве имманентного элемента объективной действительности, он, решая проблему происхождения зла, вынужден выводить его не из греха как недолжного состояния человека и мира, а из самой природы, – это означает понимание в качестве источника злого начала самого Творца мира, так до конца и не преодоленное мыслителем. Для выхода из складывающейся сложной когнитивной ситуации С. Л. Франк предлагает оригинальную концептуализацию творческой деятельности, рассматривая творчество Бога по аналогии с человеческим. Сущность творчества, по его мнению, состоит в раскрытии формы в материальном, в облечении духовного плотью, и процесс этот имеет драматический характер. Бог творит не только мир, но и творцов, людей, соучаствующих ему в реализации творческого процесса, протекающего во времени. Различие между творчеством Бога и человека – лишь в том, что в первом случае материал «полагается» Абсолютом из самого себя, во втором же этот материал уже дан для творческого преобразования. Истоки зла философ находит в этом материале для творчества (в «чистой потенциальности бытия»), в его «стихийном динамизме» и «хаотической беспорядочности» [\[3, с. 426\]](#). Сопротивление материала придает творческому процессу трагический характер, Франк думает даже, что «первый набросок» Божьего творчества на земле, в реализации которого соучаствует и человек, может не удалиться здесь, а дальнейшая актуализация чистой потенциальности может быть перенесена в другое место вселенной. Таким образом, «ответственность» за зло в мире у философа экстраполируется со свободных субъектов на стихийный динамизм материала, и сам смысл ответственности при этом теряется: зло «растворяется» в самом мире, спрашивать за него уже некого. Более того, имплицитно источником зла становится Бог, полагающий из себя материал, Он же и противоборствует ему в драматическом творческом процессе, оформляя материал, одухотворяя плоть при помощи «сродных» Ему «сотворенных творцов» [\[3, с. 343-344\]](#).

В качестве причины того, что С. Л. Франком не была адекватно понята идея христианской антропологии о первородном грехе, а понятие зла рассматривалось им в отрыве от понятия греха, В. В. Зеньковский справедливо указывал на монизм его философской системы, не исчезающий даже вследствие введения понятия «монодуализма» [\[4, с. 468\]](#). Для монистических систем характерен поиск зла в самом фундаменте мироздания, соответственно, зло в них субстанциализируется, не избежал этого и Франк. Сам же Зеньковский не субстанциализирует зло, но и не субъективизирует его, не пытается представить как только человеческое измышление; зло у философа вполне объективно, имея своих конкретных носителей, важнейшей

характеристикой которых является наличие свободы, и такой подход к теодицее в целом укладывается в рамки восточно-христианской традиции.

В целях проведения компаративного анализа собственно философско-исторических воззрений С. Л. Франка и В. В. Зеньковского мы вначале рассмотрим общие особенности христианского религиозно-философского персонализма, затем сравним взгляды мыслителей на эволюцию и вытекающее из них отношение к социально-утопическим теориям, а также на феномен соборности, на место и роль Церкви в общественно-историческом процессе и на эсхатологическую перспективу человечества.

Спасение человека как «трансисторическая» цель в христианском персонализме

В своей работе «Смысл жизни», написанной для русской эмигрантской молодежи, С. Л. Франк ставит, пожалуй, главный для всякого человека, вне зависимости от его социального положения, философский вопрос: «Можно ли обновить общую жизнь, не зная *для себя самого*, для чего ты вообще живешь и какой вечный, объективный смысл имеет жизнь в ее целом?» [\[5, с. 16\]](#). Будучи, как и В. В. Зеньковский, ярким представителем религиозно-философского персонализма, мыслитель при анализе общественных реалий всегда исходил из предпосылки о взаимообусловленности общественного и личного. Важнейшей особенностью всякой личности является ее способность к творческой деятельности, невозможной без наличия у нее свободы, ведь творчество есть не что иное, как реализация во внешней для человека общественно-природной среде его внутренних побуждений, представлений, желаний, реализация, приводящая к преобразению этой среды, к привнесению в нее нового, ранее не бывшего. Личность призвана к творческому усвоению и переработке непосредственно данного ей «материала», и именно на осуществлении этого призвания и основывается социально-исторический процесс. Значимо здесь то, что, с одной стороны, личности в процессе своей творческой деятельности образуют то, что мы называем обществом, с другой же – невозможно помыслить формирование личности вне общества, обеспечивающего условия для ее становления, т.е. преемственного восприятия личностью социокультурной традиции, обуславливающего ее осмысленное включение в «общую жизнь», обновление которой, действительно, невозможно без ясного осознания личностью смысла собственной жизни.

По меткому замечанию Г. В. Флоровского: «...история в существе своем есть история людей в их творческом взаимообщении и взаимодействии» [\[6, с. 11\]](#). В. В. Зеньковский выражает полную идейную солидарность с ним, утверждая, что: «Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений» [\[7, с. 217\]](#). Обращает на себя внимание характеристика кристаллизации творческих феноменов как «стихийного» процесса. Казалось бы, какое значение может иметь необходимое для целенаправленного общественного развития уяснение человеком смысла собственной жизни, если исторический процесс, суть которого состоит в интеграции личностных творческих усилий, в конечном итоге стихийен? Философ разъясняет возникающее затруднение, и тем самым, как представляется, обосновывает важнейшее положение для персонализма именно религиозного. Он пишет: взятая чисто эмпирически философия истории есть, конечно, простая смесь фактов, не связанных друг с другом, и в этом проявляется «безразличие» исторического потока к совершающемуся в нем, однако отсюда следует то, что история «не существует сама по себе и сама для себя, ее "смысл" где-то извне» [\[7, с. 222-223\]](#), и он приоткрывается нам в «Священной истории», дающей ориентиры для осмысления земной истории через Промысел. С точки зрения

христианства, смысл своеобразного содержания исторического процесса заключается в том, что единое перед Богом человечество «движется к спасению» [7, с. 218]. Полное соответствие этой важнейшей для христианского персонализма идее «Священной истории», направляющей ход истории событийной, пусть и не вполне нами осознаваемо, мы находим в написанной несколько позже работе М. Элиаде «Священное и мирское». Румынский философ, критикуя сложившийся как продукт разложения христианского учения и основанный на утопической идее общественного прогресса «историцизм», придающий решающее значение самому по себе историческому событию, противопоставляет ему христианскую историософию, в отличие от «историцистской» философии истории выливающуюся «не в какую-то философию, а в теологию истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение Иисуса Христа в историческую личность, имеет трансисторическую цель: *Спасение человека*» [8, с. 306].

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

Общепризнанным в решении проблемы соотношения в событийной истории человеческой свободы и божественной необходимости нужно считать указание на неправомерность смешения категорий исторического времени, в котором действует человек, и вечности, в которой Бог действительно предвидит будущее, даже конечное состояние человечества, но такое, каким оно станет вследствие свободной, творческой активности неисчислимого множества личностей. По справедливому замечанию В. С. Соловьева, сделанному им в статье «Первый шаг к положительной эстетике», конкретное и реальное представление об окончательном состоянии человечества для нас недоступно, поскольку «самое понятие *абсолютно окончательного* состояния как заключения *временного* процесса содержит в себе *логические* трудности, едва ли устранимые». Однако такое представление, в общем-то, и не нужно, ведь для того, чтобы личность вполне сознательно и осмысленно участвовала в общественно-историческом процессе, достаточно того, чтобы у нее было выработано общее понятие о его направлении, «о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса»; при этом философ оптимистично констатировал: «...*равнодействующая* истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*» [9, с. 550-551].

Мы видим, что христианская персоналистическая историософия как раз и дает идеальное представление о «предельной величине», выражающейся в эсхатологии «Священной истории» как преобразование мира, преодоление его греховного состояния,

следовательно, как спасение человека, на что согласно указывали и В. В. Зеньковский, и М. Элиаде. Но ведь можно и не знать о приводимых В. С. Соловьевым весомых логических аргументах, или же не обратить на них внимание, и тогда пытаться усилиями собственного разума определить конечные цели истории – так и возникали все социальные утопии, а некоторые из них находили своих фанатичных поклонников, начинающих изменять мир по сугубо человеческим планам. С. Л. Франк, принципиально отвергавший утопизм как антипод христианского реализма, понимал его как «разновидность ереси, путь искажения истины и мира» [10, с. 14], и остроумно писал об «утопическом своеволии»: «Ересь утопизма можно... ближайшим образом определить как искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона» [11, с. 79]. Философу пришлось пережить суровые испытания, связанные с непосредственным опытом жизни в условиях практической реализации социальных утопий, однако, по верному наблюдению Ф. Буббайера, при всем своем недоверии к социально-утопическим проектам и при отсутствии у него иллюзий относительно состояния мира Франк, во-первых, «снова и снова напоминает о том, насколько важно хранить безоговорочную преданность добру», и, во-вторых, что весьма примечательно, он не теряет убежденности в том, «что перестраивать мир на подлинно христианских основаниях... должны прежде всего миряне» [12, с. 236]. Тем самым он, с одной стороны, непримиримо осуждает «утопическое своеволие», с другой же, видит источник благотворных и необходимых для мира перемен не столько в Церкви, сколько, опять же, в носителях разума, склонных к заблуждениям, правда, Франк уточняет при этом, что функция мирян должна быть пророческой, основанной на Божественном откровении.

Знаменательно, что все утопические учения презентуют себя как исключительно человеколюбивые, однако если выпадает исторический шанс для их реализации, заканчивают повсеместным «расчеловечиванием человека». Попробуем разобраться, почему так происходит? Согласимся с В. С. Соловьевым в том, что «равнодействующая» истории, действительно, идет «от людоедства к человеколюбию». Обусловлено ли это сознательным сложением творческих усилий всех личностей, участвующих в историческом процессе, или все же прав был В. В. Зеньковский, настаивавший на стихийности кристаллизации отдельных личностных усилий? Л. А. Тихомиров, также придерживавшийся персоналистских убеждений, писал, что деятельность совокупности приблизительно равносильных людей складывается «как некоторая равнодействующая этого множества составляющих сил», вследствие чего социальная среда неизбежно становится «очень, в среднем, низкой сравнительно с стремлениями лучших ее людей. И это обстоятельство совершенно неизбежное, на веки неизбежное». Вызвано оно тем, что: «В обществе нет *единой* личности, которая бы сливалась в себе, в качестве отдельных частей, психологические силы всех особей, давая им идеальный порядок соотношений» [13, с. 68]. Каким бы талантливым ни был автор очередной утопии, он, вследствие великого многообразия личностных проявлений в обществе, будет всегда выражать лишь интересы определенной группы, но никак не всего человечества, вследствие чего окончательная реализация социальных утопий становится просто невозможной: начальная теория будет обязательно корректироваться практикой социальной жизни, искажаясь при этом и постепенно себя дискредитируя. Значит, действительный источник исторической «равнодействующей», если он, конечно, есть, следует искать не в самой эмпирической действительности, а за ее пределами, в метафизической области – примерно такой логикой, как представляется, и руководствовались представители религиозно-философского персонализма.

Специфика понимания эволюции С. Л. Франком и В. В. Зеньковским

Однако, невзирая на общие идейные корни и мировоззренческие установки персоналистических историософских концепций, их концептуализация происходила различными путями, порождая зачастую непримиримые противоречия, и философско-историческое творчество С. Л. Франка и В. В. Зеньковского становится хорошим показательным примером этого. Расхождения мыслителей начинаются уже в понимании ими сущности эволюционного процесса как такового. По Франку, эволюция «есть не движение по прямой линии в некую, ранее еще не имевшуюся даль, а как бы развертывание в порядке временном того, что в плане вечности уже исконно есть» [3, с. 243]. Такое понимание эволюции несколько отличается и от традиционно-христианских богословских воззрений, и от представлений Зеньковского, в которых то, что мы называем эволюцией, есть постепенное осуществление в тварном мире «божественного плана», к нему относящегося (провиденциализм) – плана, который есть в мыслях Бога, и в этом, казалось бы, нет противоречия с рассуждениями Франка. Противоречие возникает по поводу, если можно так выразиться, методологии реализации этого плана: у Франка «бессубъектная», не персонифицированная абсолютная реальность «творит сама себя» [3, с. 243], хотя достаточно трудно представить, каким же образом безличностный Абсолют может ставить цели и достигать их. Здесь явно просматривается пантеистическая тенденция, а синергичность творческого процесса, непременно предполагающая сознательное участие человека в претворении божественного плана, или не учитывается вовсе, или, по крайней мере, выносится за скобки, особенно когда речь идет об эволюции природы.

Между тем, для традиционно-христианского мировоззрения свойственна убежденность в том, что человеку даны возможности не только изменять собственное сознание (на что указывает греческий термин «метанойя», недостаточно семантически полно переводимый как покаяние), но и трансформировать свою внутреннюю природу, воздействуя тем самым и на внешнюю природную среду. В. В. Зеньковский, например, по этой причине разводил понятия природы человека и его личности, утверждая, что тип человека проявляется именно в его природе, а не в личности. Происходит это «в силу решительной, уходящей корнями в метафизическую сферу неповторимости, единственности, незаменимости личности, как таковой». Природа человека есть типично эмпирическое его выражение, обуславливающее индивидуальность. Хотя личность и ее природа и не существуют друг без друга, однако и отождествлять их неправомерно; личность свободна в отношении к своей природе, представляя собой внутреннее ядро в человеке, потенциально содержащее возможность изменения его природы (типа). Биологическая наследственность и социальные традиции при этом, разумеется, влияют на тип человека, однако и мы сами «более или менее „делаем“ себя – природа меняется, когда личность ищет ее изменения» [14, с. 178].

Следует отметить, что С. Л. Франк совсем не приемлет прочно утвердившегося понимания эволюции как поступательного движения «от низшего к высшему», он обосновывает мысль, в соответствии с которой: «В противоположность логически несостоятельной установке обычного „эволюционизма“ надо помнить, что из низшего, как такового, никак не может вытекать высшее и что, следовательно, надо не высшую форму объяснить из низшей, а, напротив, низшее понимать как зачаточное и смутное состояние высшего» [15, с. 641]. Это, конечно, не изредка встречающийся в естественнонаучном дискурсе «инволюционизм», переворачивающий «с ног на голову» традиционные эволюционистские представления, скорее, речь здесь идет о применении,

если возможно так сказать, «энтелехизма» к теории эволюции: высшие формы не даны изначально в эмпирической реальности, однако они все же присутствуют как «план» для всех развивающихся предметов в реальности абсолютной. Бессубъектный характер этой реальности не допускает трактовку множества энтелехий в качестве элементов целокупности «мыслей Бога о мире», согласно же В. В. Зеньковскому, жизнь мира следует понимать как «сочетание творческих усилий "снизу" с тем, что руководит этой жизнью свыше. ...достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой *некое направляющее начало* в эволюции мира» [7, с. 253]. Это направляющее начало у него личностно и активно, причем оно ожидает такой же личностной активности и со стороны людей, вследствие чего эволюция приобретает у философа вполне осмысленный характер, причем не только в абсолютном аспекте, но и с точки зрения человеческой относительности и ограниченности. Если историософия Зеньковского с полным правом может быть охарактеризована как теистический эсхатологизм, то историософия Франка, невзирая на самоотчуждение философа от традиционного понимания эволюционизма, все же может быть обозначена термином «пантеистический эволюционизм», в котором эсхатология также присутствует, но цель не только дана в ней «искони», она, что важно, априори заключаясь во множестве энтелехий, имманентна миру, для описания «развертывания» которого мыслитель предпочитает использовать категорию эманации, «истечения», происходящего в соответствии с априорной и вполне определенной заданностью, внося при этом существенные изменения в традиционную для христианского богословия историософскую последовательность «творение – грехопадение – Боговоплощение/искупление – преображение».

Соборность: социальная категория или атрибут церковной жизни?

Для историософии С. Л. Франка важным является понятие соборности, при этом он решительно «секуляризирует» его: если у А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, как и у большинства русских метафизиков, семантическая связь между соборностью и церковной жизнью в той или иной мере сохраняется, то в случае Франка можно говорить о почти полном «обмирщении» смысла данного понятия. Так, соборность он характеризует как «мы-мировоззрение», представляющее собой «органическое единство человеческого сообщества» [16, с. 179-180]. Вместе с тем, философ указывает на то, что подлинная соборность осуществима «только в религиозном непонимании и религиозной воле, так как единство универсализма и индивидуализма, требуемое таким мировоззрением, основано на последних глубинах духовного бытия и на их живом постижении» [16, с. 160]. Однако индивидуалистические акценты собственной философской системы не позволяют Франку мыслить возможность осуществления соборного «единства в многообразии» только в Церкви; он настойчиво и во многом справедливо повторяет, что «наиболее адекватное определение христианской веры состоит в том, что она есть *религия личности*» [15, с. 576], но при этом не придает основополагающего значения Церкви в функционировании этой, по его словам, глубоко персоналистической и антропологической религии. Более того, можно утверждать, что если для В. В. Зеньковского экклесиология является одной из важнейших онтогносеологических, антропологических и историософских тем, то С. Л. Франк ее почти игнорирует, хотя, конечно, и не избегает вовсе, что было бы нелепо для христианского философа.

Утверждая, что общепринятая терминология, выделяющая такие понятия как церковь «видимая» и «невидимая», довольно смутна, С. Л. Франк предпочитает говорить о

церкви «эмпирически-реальной» и церкви «сущностно-мистической», причем природа первой церкви определяется иными, зачастую противоположными признаками, нежели природа второй: «Она не *всеобъемлюща*, а ограничена..., она не *обладает* сущностным, неразделимым и неразрушимым *единством*..., не *свята*, а, напротив, как все чисто эмпирически-земное, обременена греховностью» [15, с. 699-701]. Это, согласимся, в корне отличается от догматических, святоотеческих и канонических представлений о Церкви, от того понимания, правомерность которого аргументировало множество русских метафизиков. Когда христианин излагает Символ своего исповедания, он, в том числе, говорит и о вере в «едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» [17, с. 6], под которой имеет в виду не только «сущностно-мистическую» Церковь, но и «эмпирически-реальную», реализующую в мире, погруженном в греховность, идеалы единства и святости. На это указывает В. В. Зеньковский, вводя в свой дискурс понятие «общей исторической проекции Церкви», подразумевая под ней живую и действенную силу, исходящую от мистического организма Церкви, но при этом воплощающуюся в «ткани истории» в качестве определяющего для нее начала, которое можно назвать «духом» той или иной исторической Церкви. Он пишет, что если мы действительно хотим осмыслить действие Церкви в истории, то должны, прежде всего, «уловить самый дух той или иной исторической Церкви, уловить и уяснить те общие исторические начала, которыми и проявилась, в которых воплотилась мистическая полнота Церкви. Мистическое Тело Христово, созидаемое в истории, мистический организм Церкви един и целостен, но исторические формы отдельных Церквей многообразны и несходны прежде всего и больше всего в своем "духе"» [18, с. 88]. Соборность как единство в многообразии частных проявлений для Зеньковского – не общее свойство социальных организмов, а неотъемлемый атрибут Церкви, как «невидимой», так и «видимой», это – проявляющаяся в истории ее «кафоличность» (целостность, вселенскость). В утверждении этого тезиса философ весьма категоричен, ведь для него вне исторической Церкви (включая и дохристианскую Церковь) личность совсем не может реализоваться, поскольку: «... личность вне прямой связи с Христом, с Церковью *пуста*», а в свободе человека заключена некая тайна, «которая *разгадывается только через жизнь в Церкви*» [19, с. 437]. В контексте же размышлений Франка «эмпирически-реальная» церковь предстает лишь как структура, эффективно способствующая восприятию личностью благодати и сохраняющая выработанный веками опыт такого восприятия. Акцент здесь переносится на «личное откровение» Абсолюта человеку, поэтому значение пророческой деятельности неимоверно возрастает, становится определяющим в истории человечества. Обращаясь к характерному для традиционного христианства принципу всеобщего священства, согласно которому в литургии священнодействуют все ее участники, мыслитель утверждает, что он «включает в себя и принцип *всеобщего пророчества*», ведь «каждому человеку Бог говорит нечто *новое*, что еще не было сказано другим»; поэтому душа, живущая одним общепризнанным, «положительным откровением», и «глухая к зову Божию, обращенному к ней лично, была бы уже непокорна Богу, уже не исполняла бы служения, к которому она призвана» [15, с. 698].

Таким образом, у С. Л. Франка соборное единство из неотъемлемой характеристики жизни Церкви превращается в общую категорию социальной философии, обуславливающую «жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние» [20, с. 61]; и если действие

соборности умаляется, то это воспринимается личностью как обеднение ее самой, как некоторое «лишение». Заметим, что такое понимание соборности диктуется онтогносеологическими представлениями философа, в соответствии с которыми: «Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете с иным» [21, с. 218]. Личность – лишь часть целостности, и ее необходимо мыслить в онтологической связи со всей абсолютной реальностью. Соборность и есть такая связь, «духовное питание», посредством его восприятия возможно возвышение личности к Абсолюту, приобретение ею знания, которое тоже «по существу *соборно*, его может иметь только человечество как коллективное целое, и каждый отдельный человек есть соучастник этого коллективного знания» [15, с. 542].

Как справедливо замечает Н. В. Мотрошилова, С. Л. Франк одним из оснований при определении общественного бытия делает тот «факт», что «общество реально и живо, то есть бытийствует лишь потому, что живы, действуют и взаимодействуют отдельные индивиды», однако он при этом решительно отвергает теоретический индивидуализм, опирающийся исключительно на этот факт и пренебрегающий другими аспектами социальной онтологии: «Ибо есть и другой факт: социальная реальность (а создана и оживлена она, конечно, конкретными живыми людьми) бытийствует также и в многочисленных внеиндивидуальных, сверхиндивидуальных формах» [22, с. 366-367]. Поэтому для философа соборность имеет особый смысл, она понимается им как «онтологическая, внутренняя сущность общения людей, не совпадающая с внешней, эмпирической картиной социальной жизни» [22, с. 358].

Согласно С. Л. Франку, соборность укоренена в самой абсолютной реальности, потому она и становится фундаментом общественной жизни; «духовное питание» личности осуществляется, стало быть, не только в Церкви или через Церковь, оно доступно ей как собственное онтологическое основание. Такой взгляд, не характерный для традиционно-христианских представлений, резко отрицался В. В. Зеньковским, непосредственно связывавшим соборность с Церковью и полагавшим, что, развитие «потенциальности соборности» всецело зависит от реализации человеческой свободы: «Соборность, заключенная в Церкви, есть живая полнота множества и конкретное его единство, – все может спастись через Церковь, т.е. найти свое место в вечности. Но это спасение через Церковь невозможно без свободного обращения к ней: нет соборности, если нет свободы..., – но нет и свободы, если мы окончательно отделены друг от друга...» [23, с. 178]. Свобода, писал он, не могла бы возникнуть в порядке эволюции, она является действительным даром Бога, «она непроеизводна и безусловна, – но она становится реальной силой в нас лишь в единении с Божеством» [24, с. 279]. С точки зрения Зеньковского, соборность, конечно, актуализируется постепенно в социальной жизни, но лишь в той мере, в какой общество связывает себя с Церковью, точнее, в какой мере оно становится Церковью, воцерковляется.

Эсхатологическая перспектива

Компаративный анализ историософских построений С. Л. Франка и В. В. Зеньковского был бы не полон без проведения сравнения их эсхатологических представлений, ведь эсхатология является центральным элементом философско-исторической системы, концептуализирующим отношение ее автора к историческому целеполаганию, обусловливаемому, прежде всего, тем или иным видением цели – предельной точки природного и социального развития, «эсхатона» (в переводе с греческого – «последней вещи»). Это отношение непосредственно определяет смысловое содержание всех прочих

элементов системы, от него зависят как подбор методов достижения искомой цели, выработка стратегии и тактики направляемого и осознанного социально-исторического развития, так и формирование соответствующей системы ценностей, действительно необходимых человеку и обществу для движения в нужном направлении.

Казалось бы, эсхатологические взгляды С. Л. Франка и В. В. Зеньковского не должны сильно отличаться друг от друга, ведь они были обусловлены общим для мыслителей христианским мировоззрением, однако при детализации этих взглядов обнаруживается сильное влияние на них существенно различающихся онтогносеологических представлений, что предопределило значительные расхождения. Так, в полном согласии с традиционным пониманием «эсхатона», С.Л. Франк пишет: «Христианское сознание справедливо предполагает, что эта конечная победа (добра над злом – Я.Ч.) будет скорее неожиданной и внезапной, следуя за кажущимся поражением Божьих сил в разнуздании сил зла и хаоса». Но далее он уточняет, что такое предположение верно в аспекте временности мира, в плане же «метафизическом эта конечная цель вселенского бытия должна мыслиться *сверхвременно сущей*, – что на нашем человеческом языке, подчиненном категории времени, выразимо лишь в той форме, что эта победа уже *совершилась* в метафизических глубинах бытия и лишь должна принести плоды, открыться в плане эмпирическом» [3, с. 431-432]. В этом рассуждении еще нет ничего, противоречащего традиции, и, видимо, здесь с Франком согласился бы и Зеньковский, полагавший, что: «В метафизическом изменении мироздания, которое наступило с Боговоплощением, уже есть начало "новой земли"» [7, с. 275]. Действительно, для вечности Абсолюта «эсхатон» есть уже свершившееся явление, более того, и эмпирическая природа человечества, согласно христианской догматике, была преображена уже тем, что была воспринята и впоследствии вознесена к вечности вочеловечившимся Богом, и тем самым для каждого человека был открыт свободный путь к обожению по благодати.

Однако С. Л. Франк, мысля конечную цель бытия *сверхвременно сущей*, вследствие характерной для философа «имманентизации трансцендентного» представляет ее постепенное осуществление (как мы выяснили ранее, осуществление не в эволюционном смысле, а, если возможно так выразиться, в «энтелехийном») в эмпирическом мире в качестве длительного и трагического творческого процесса, в котором соучаствуют Бог и человек, при этом, согласно его точке зрения, нам можно быть уверенными только в одном – конечная победа добра обеспечена, но как и когда это произойдет, для человечества является неразрешимой загадкой: «В эсхатологической перспективе из дифференцируемого единства Бога с творением перед лицом злодеяний мировой истории можно вывести тревожное следствие: хотя окончательная победа Бога надо всеми противодействующими силами осуществится лишь "после долгой и тяжелой борьбы, исполненной драматических перипетий", сам Бог-Творец все же идет этим "тяжким, страдальческим путем" вплоть до своего окончательного триумфа» [25, с. 206], соучаствуя мировому бытию в его совершенствовании. Характерно, что Франк негативно относился к буквальному пониманию догмата о Божьем суде, он предпочитал говорить о том, что: «... человек сам себя судит и осуждает, Бог же озабочен только его спасением. Или, что то же самое, приговор Бога-судьи произносится внутри самой человеческой души через голос его собственной совести, но от этого неумолимого приговора человек может еще *апеллировать к Богу милости и спасения*, и эта высшая, последняя инстанция отвечает на этот призыв прощением, любовью и спасением» [15, с. 581-582]. Тем самым кульминационный момент христианской эсхатологии, Страшный Суд, им вовсе отвергался, более того, сам «эсхатон», согласно Франку, может мыслиться не

осуществившимся вследствие неудачи творчества Бога и перенесенным в другую точку вселенной.

Таким образом, можно утверждать, что в эсхатологии С. Л. Франка речь идет не о прямом участии Бога в преображении мира и достижении конечной цели истории, а только о Его не умаляющем свободу человека соучастии в этом процессе. Человечество, полагает философ, должно вполне самостоятельно, хотя и не без помощи благодати, «дорости до неба», а это возможно только тогда, когда оно «с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы» укоренено в этом небе [\[26, с. 136\]](#). К таким выводам может привести, конечно, только отрицание догмата о первородном грехе человечества и специфическое понимание догмата о сотворении мира, граничащее с его неприятием, на что неоднократно и справедливо с христианской точки зрения указывал В. В. Зеньковский. Для последнего в истории определяющую роль играют не только свобода человека и помощь Бога в форме благодати, но и чудо как непосредственное вмешательство трансцендентного Абсолюта в ход мировых событий; он расширяет понятие благодати, через «токи» которой выражается прямое участие (а не соучастие) Бога в жизни мира, утверждая, что оно «по своей широте обнимает как то благодатное воздействие Бога, которое сообщает миру жизнь, определяет творческую мощь твари, так и те особые, т.е. вне "порядка", установленного от века Господом, действия, которые обнимаются понятием чуда» [\[7, с. 269-270\]](#). Зеньковский, полностью принимая догмат о первородном грехе, рассматривает его в качестве внесенной в тварный мир «трагической дисгармонии», «которая вошла в мир в актах свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире» и должна быть устранена при конце истории: только тогда «придет иное уже бытие ("новое небо и новая земля")...» [\[7, с. 301\]](#). Без трагического испытания, претерпеваемого миром и человеком, «свобода не была бы свободой» [\[7, с. 302\]](#), и, что важно, преодолеть последствия грехопадения не в силах самого человечества, для этого требуется прямое вмешательство Бога в историю, в которой не только приумножается зло, но и возрастает добро, как отмечается в евангельской притче о Сеятеле и Его жатве.

Заключение

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

Важнейшим отличием историософских концепций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского является понимание ими роли Церкви в метафизической («Священной») и эмпирической истории. Во-первых, Франк отказывается признавать единство и святость «эмпирически-реальной» церкви, тем самым решительно отделяя ее от церкви «сущностно-мистической»; Зеньковский же прочно связывает историческую и мистическую Церкви, считая первую «общей проекцией» второй. Во-вторых, Франк «секуляризирует» понятие соборности, делая его преимущественно социальным, более того, утверждает об укорененности соборности в самой абсолютной реальности; Зеньковский, напротив,

склонен применять это понятие только в контексте церковной жизни. И, наконец, в-третьих, Франк наделяет историческую церковь, прежде всего, функцией охранения традиций, а ее таинства понимает как эффективное средство получения благодатной помощи от Бога, особо выделяя при этом роль «пророков», основывающуюся на лично получаемых откровениях; Зеньковский же не мыслит пути к спасению человечества вне эмпирической, земной Церкви, нерасторжимо связанной в единство с Церковью Небесной.

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

Итак, несмотря на очевидные сходства, обусловленные общим христианским мировоззрением философов, в их историософских построениях выявляются существенные расхождения, вызванные различием свойственных им онтогносеологических взглядов. В этом ярко отображается важный принцип построения всякой философской системы, согласно которому все ее части должны быть взаимообусловлены, вместе составляя органическое целое.

Библиография

1. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 633-990.
2. Зеньковский В. В. Учение С. Л. Франка о человеке // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 185-194.
3. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 133-438.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 544 с.
5. Франк С. Л. Смысл жизни. М.: АСТ, 2004. 157 с.
6. Флоровский Г., прот. Свидетельство Истины. Сборник статей. СПб.: Духовное наследие, 2017. 484 с.
7. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. 560 с.
8. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
9. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 822 с.
10. Дорохина Д. М. Политический аспект онтологии С. Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2020. 27 с.
11. Франк С.Л. Ересь утопизма // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 72-86.
12. Буббайер Ф. Сравнительный анализ воззрений Семена Франка и Фрэнка Бухмана // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Вл. Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 229-247.
13. Тихомиров Л. А. Христианство и политика. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Апир», 1999.

616 с.

14. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 368 с.
15. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 439-744.
16. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 161-195.
17. Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. 256 с.
18. Зеньковский В. В. Православие и русская культура // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 87-126.
19. Зеньковский В. В. Наша эпоха // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 402-449.
20. Франк С. Л. Духовные основы общества: Сочинения. М.: Республика, 1992. 511 с.
21. Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
22. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика, Культурная революция, 2007. 477 с.
23. Зеньковский В. В. Свобода и соборность // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 161-183.
24. Зеньковский В. В. Об образе Божиим в человеке // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 262-284.
25. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
26. Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русское мировоззрение: сборник трудов. СПб.: Наука, 1996. С. 119-136.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья посвящена творчеству С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, но, к сожалению, точнее определить предмет статьи невозможно. Сам автор в явном виде не говорит ни о предмете, ни о задачах исследования, при этом вынесенная в название формулировка «онтогносеологические основания историософских воззрений» является крайне неопределённой. В чём заключаются «онтогносеологические основания», и как именно они влияют на становление «историософских воззрений» мыслителей? Хотя номинально в тексте имеется введение, но оно не выполняет своих функций, автор сразу же выдвигает положение о «влиянии» упомянутых элементов учений российских философов как о чём-то само собой разумеющемся. Следует сказать, что несмотря на наличие подзаголовков рецензируемый материал представляет собой неструктурированный текст, поскольку какого-то сюжета в изложении обнаружить невозможно, и, кажется, ничего не изменится, если произвольно выбранные фрагменты поменять местами. Ещё более существенным недостатком является неопределённость, возникающая в связи с тем, что автор то рассматривает двух мыслителей как единое целое, пытаясь сказать о них нечто как о представителях единой линии мысли, выделяющейся на фоне русской религиозной философии, то вдруг начинает описывать проступающие в их учениях различия. Единственным способом преодоления указанных недостатков является ясная формулировка предмета и задач исследования, только в

этом случае автор смог бы расположить собранный им материал таким образом, чтобы увидеть естественно складывающуюся сюжетную линию. Но каким должен оказаться сюжет статьи, зависит только от решения самого автора, на основании же представленного материала трудно понять, что именно он стремился сказать (к сожалению, заключение также написано крайне невнятно, трудно понять, какие именно результаты были получены). Возможно, автору следовало бы постараться выделить во введении основные оценки, которые уже давались по затрагиваемым им вопросам другими исследователями, и это помогло бы ему понять, как следует «организовать» собранный им материал. Следует отметить, что автор цитирует довольно много источников (правда, только отечественных и переводных), но делает это «хаотически», читатель на основании приводимых цитат и замечаний не сможет понять, как именно оцениваются изучаемые мыслители в отечественной, тем более, зарубежной литературе. Замечания по стилистике также возникают в процессе прочтения, но они отступают на задний план перед недостатками, касающимися организации, структурности текста. На основании сказанного приходится констатировать, что в представленном виде рецензируемая работа не может быть опубликована в научном журнале, автор собрал значительный материал, но этот материал должен быть основательно продуман, обобщён и структурирован, только в этом случае он может стать научной статьёй. Рекомендую отправить рецензируемый материал на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Сравнительный анализ философско-исторических воззрений С.Л. Франка и В.В. Зеньковского» выступают взгляды на историю, человека и Церковь С. Л. Франка и В. В. Зеньковского. В самом начале статья автор высказывает тезис о том, что на формирование этих взглядов оказали существенное влияние «онтогносеологические представления» философов. Под этим, не совсем удачным термином, автор имеет в виду "особенности интерпретации философами христианских концептов творения и грехопадения".

Методология исследования, используемая в исследовании самим автором, определяется как компаративистская, однако, справедливее было бы назвать ее сравнительно-описательной, поскольку основное внимание в статье уделяется выяснению нюансов христианско-персоналистических установок русских философов, чьи позиции достаточно близки. Автор не использует исторический подход к рассмотрению мировоззренческих позиций Франка и Зеньковского, эволюцию их взглядов или социально-исторический контекст их формирования. Он уверен, что понимание и толкования философских идей названных философов может быть проведено исходя из расхождения «онтогносеологических взглядов», поскольку важнейшим принципом понимания всякой философской системы, является взаимообусловленность ее частей, которые «вместе составляя органическое целое».

Актуальность исследования не очевидна. Автор не поясняет ни свой интерес к теме сравнения историософских построений Франка и Зенковского, ни причины, по которым, сегодняшнему читателю могут быть интересны особенности понимания философами вековой давности вопросов религиозной интерпретации истории.

Научная новизна так же не очевидна, тем более что автор не вписывает свое исследование в опыт изучения философского наследия Франка и Зенковского. Из всего немалого корпуса исследований, посвященных изучению истории русской философии,

русской религиозной философии, философии русского Всеединства, автор упоминает лишь исследование Мотрошиловой Н. В., что очевидно не достаточно.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области истории философии, в нем делается акцент на репродукции взглядов исследуемых персоналий и минимизировано прямое цитирование.

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме. Строение статьи осуществляется по принципу рондо. Автор начинает с высказывания гипотезы о зависимости понимания истории Франком и Зенковским от «онтогносеологических установок» и этим же заканчивает. Существенного приращения теоретической мысли в тексте статьи нет. Зато есть достаточно подробное разворачивание этого тезиса через сопоставление размышлений философов о спасение человека как «трансисторической» цели истории, трактовки соборность как социальной категории или атрибута церковной жизни, видение эсхатологической перспективы. Источником расхождений философов, автор видит в том, что Франк склоняется больше к индивидуальной трактовке христианства, тогда как Зеньковский придерживается традиционно христианской позиции. При этом, нельзя согласиться с автором статьи утверждающим, что Франк ошибочно трактует зло, как элемент мировой онтологии, а Зеньковский прав, признавая его результатом человеческого грехопадения, поскольку проблема зла не имеет однозначного решения ни догматически, ни теоретически.

Библиография статьи включает 26 наименований работ, главным образом самих анализируемых авторов.

Апелляция к оппонентам в статье отсутствует, что представляется серьезным недостатком.

Возможно, статья будет интересна исследователям творчества Франка и Зеньковского, историкам русской философии.