

*В.А. Куприянов*

## **Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С.Л. Франка\***

*Куприянов Виктор Александрович* – аспирант. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9; e-mail: nonignarus-artist@mail.ru

Статья посвящена интерпретации философии А. Бергсона в книге С.Л. Франка «Предмет знания». Анализируя ключевые фрагменты «Предмета знания» герменевтическим методом, автор показывает, как Франк понимал в целом философию длительности Бергсона и какое место она занимает в собственных философских построениях русского мыслителя. В статье доказывается, что бергсоновская философия длительности имела решающее значение для понимания Франком природы Абсолюта и сущности бытия, что говорит о глубочайшем влиянии великого французского философа на концепцию Франка в этот период его творчества. Несмотря на то, что Франк достаточно критически оценивал выводы философии длительности, в «Предмете знания» он утверждает, что Бергсон в своей теории времени на самом деле открывает не время как чистое становление, а само абсолютное бытие-всеединство, на поиск которого нацелена гносеологическая концепция русского философа. Итогом такого понимания времени оказывается вывод о том, что человек способен непосредственно в себе открыть абсолютное, в котором Бергсон, с точки зрения Франка, лишь односторонне подчеркивает момент становления, в то время как внимательный анализ философии длительности ведет к обнаружению в ней подлинного всеединства. И именно это бергсоновское становление-творчество, порыв, который не лишен единства и целостности, становятся для Франка необходимой чертой Абсолюта.

**Ключевые слова:** А. Бергсон, С.Л. Франк, философия длительности, русская религиозная философия, неклассическая философия, время, Абсолют

Русская философия в период своего расцвета испытывала сильнейшее влияние со стороны западной культуры, однако при этом она вела живой и осмысленный диалог с западноевропейской философской традицией, всегда имея свой голос и свою позицию. Этот факт напрямую касается идеал-реализма С.Л. Франка – одной из наиболее значимых и влиятельных концепций русской философии<sup>1</sup>. Так, в начале своего фундаментального труда «Предмет знания» С.Л. Франк отмечает: «... наше мировоззрение имеет точки соприкосновения с современной немецкой философией и тем самым – с классическим немецким идеализмом, лишь несовершенным возрождением которого является последняя; однако по своему общему духу оно далеко от них отклоняется. Ближе мы осознаем себя к философии Бергсона, еще ближе – к

\* Работа выполнена в рамках гранта СПбГУ № 23.38.328.2015.

<sup>1</sup> Об историческом контексте контактов русских мыслителей с западной философией и по вопросу о русском бергсоновстве см.: [Нэтеркотт, 2008].

некоторым течениям русской философии» [Франк, 2000, с. 9]. Далее Франк отмечает, что разрабатываемая им концепция непосредственно не принадлежит к какой-либо философской школе. Однако книга Франка полна ссылок на самые разные школы и теории как философии древней, так и современной ему; почти каждый новый теоретический шаг он совершает в полемике с самыми разными мыслителями, представляющими наиболее влиятельные точки зрения по рассматриваемой им проблеме. Обращается он и к философии А. Бергсона, которую в целом оценивает достаточно высоко. Более того, Франк, как видно из вышеприведенной цитаты, усматривает между концепцией Бергсона и своей философией определенное родство – более тесное, чем с какой-либо иной философией того времени. Таким образом, учение Бергсона и традиция русской философии оказываются для Франка в работе «Предмет знания» наиболее близкими теоретическими проектами из круга современной ему философии. И если связь концепции Франка с русской философией вполне очевидна, то упоминание в этом ряду Бергсона может вызвать недоумение – тем более в свете того, что Франк обращается даже не к «последнему слову» бергсоновской мысли, а к теории, которую сам Бергсон к тому времени уже в определенном смысле сам для себя переоценил в пользу ее онтологизации, а именно к «Опыту о непосредственных данных сознания». Задачей этой статьи будет показать, как и, главное, в чем именно Франк понимал связь своей концепции в «Предмете знания» с «Опытом о непосредственных данных сознания» и каким образом философия Бергсона этого периода интерпретируется в свете идеал-реализма Франка. Этим будет продемонстрирован факт непосредственного влияния Бергсона на одного из самых ярких мыслителей дореволюционной России.

Учение Бергсона о чистой длительности приобретает в философии С.Л. Франка совершенно неожиданную форму. К анализу философии длительности и бергсоновскому понятию времени Франк обращается в третьей части «Предмета знания», в главе, посвященной соотношению понятий числа и времени. В общем контексте книги это упоминание о Бергсоне является эпизодическим, однако при внимательном чтении становится понятно, что Франк в данном случае предлагает совершенно нетривиальное понимание философии Бергсона, более того на основе анализа этого фрагмента «Предмета знания» оказывается возможным утверждать, что случай Бергсона – это для Франка на том этапе его творчества единственный и уникальный случай сущностной связи его концепции и современной европейской философии, которую в целом Франк подвергает серьезной критике и от которой в целом отстраняется. Более того, можно заметить, что в своем понимании Абсолюта Франк опирается на теоретические выводы Бергсона, что свидетельствует о влиянии великого французского философа на концепцию, представленную в «Предмете знания».

Здесь, однако, для более точного понимания интерпретации Франком бергсоновской чистой длительности необходимо кратко напомнить общий теоретический вывод этой книги. Формально книга посвящена гносеологии, но Франк строит ее на капитальном онтологическом фундаменте, поэтому главной темой книги является оригинальная концепция Абсолюта. По Франку, Абсолют представляет собой конкретное единство всего бытия, в котором снимается противоположность между субъектом и объектом. При таком подходе нет дуализма между сознанием и бытием, между Абсолютом и человеком. Живое знание – интуиция – позволяет в каждой данной нам вещи постигать абсолютное. В данном случае сам акт интуиции является действием Абсолюта, и живое знание само по себе не противоположно бытию как некая субъективная способность. «Это не знание как определенное *идеальное* содержание мысли, <...> это *живое* знание, *живознание* как жизнь, которая сама себя осознает, точнее – *созерцает* (значит, интуиция, но интуиция не индивидуального сознания, а самой жизни как “индивидуальной индивидуальности”). Это *сама действительность как она сама себе открывается*» [Аляев, 2014, с. 28–29]. То есть в каждом акте познания можно обнаружить единство отвлеченного знания и мисти-

ческой интуиции. Этот факт отражает единство человека и Абсолюта, единство мира и Абсолюта, когда он познает сам себя через человека и в человеке. В данном случае этическое, онтологическое и гносеологическое измерения бытия и человека слиты воедино<sup>2</sup>. Поэтому для Франка оказывается необходимым анализ наших обыденных форм познания: именно здесь, на низшем уровне познания важно обнаружить их сверхлогическую сущность, которая сопровождает любой акт нашего познания. Так, суждение о любом предмете предполагает охват всего целостного бытия; никакое умозаключение (а именно связь посылок и вывода) непонятно без допущения той первичной целостности, выражением которой является отвлеченное знание; таким образом, умозаключение является раскрытием того первоначального «знания», которое обнаруживается в самой исходной целостности; тот же самый подход работает и в отношении понятия – главной формы познания, представляющей собой акт «опознания» абсолютного бытия в его частном фрагменте. Таким образом, все отвлеченное знание покоится на металогической основе, а именно является ее порождением.

Итак, Абсолют есть металогическое всеединство, которое включает в себя все бытие. Оно является одновременно и единством и множеством, и бытием и становлением. Так, Франк пишет: «...мы должны отметить еще одну особенность рассматриваемого отношения, именно своеобразную природу “целого” в нем, не в его отношении к его частям, а в его собственном существе. Именно “исконное единство”, не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство, или всеединство <...>. Оно есть “единство” не в том смысле, в каком единство значит замкнутость и обособление от иного, т. е. в каком оно соотносительно множеству, а в том смысле, в котором оно есть условие самого множества и потому содержит множество лишь внутри себя самого, а не предполагает его вне себя» [Франк, 2000, с. 303]. Таким образом Франк решает как вопрос об отношении мира и Абсолюта, так и проблему взаимодействия живого и отвлеченного знания. Всеединство предполагает единство множественности и единства, вневременности и становления. Причем, следует отметить, что Франк понимает под становлением момент *творчества* в Абсолюте, а не просто процесс механической смены состояния. Надо полагать, что такая интерпретация становления является результатом влияния идей А. Бергсона. Ведь именно Бергсон в те годы выдвинул идею творчества как процесса качественного развития множественности. Именно Бергсон противопоставлял живое творческое развитие механической, линейной смене состояний. В этом смысле можно утверждать, что под влиянием Бергсона Франк дал новую интерпретацию Абсолюта, которая предполагает становление не как изменение, или становление в гегелевском смысле, – т. е. как телеологическое развитие с сохранением прошлых стадий в снятом виде, – а как живой непредсказуемый поток жизни и творчества.

Однако влияние философии длительности Бергсона на концепцию Франка касается не только понимания становления как живого творчества – того, что Бергсон в «Творческой эволюции» характеризует как *élan vital*. Непосредственно это проявляется в трактовке Франком числа и времени – главных характеристик наличного бытия. Именно в соответствующей главе «Предмета знания» наиболее отчетливо видна степень влияния бергсоновских идей на общую философскую позицию Франка по вопросу о сущности Абсолюта.

По мнению Франка, Бергсон неправ в своей онтологической оценке времени<sup>3</sup>, а именно в том, что в интуиции времени как чистой длительности, по отношению к которой все вневременное есть лишь «корка», искажающая облик истины, мы имеем подлинное обладание абсолютным бытием. В результате, если следовать этой точке зрения, абсолютное и истинное понимается как только лишь становление и непрерывное изменение. Бергсон «односторонне подчеркивает момент динамичности или творчества в абсолютном» [Франк, 2000, с. 446], но между чистым становлением и

<sup>2</sup> Об этом аспекте философии Франка см.: [Назарова, 2003].

<sup>3</sup> Подробнее о проблеме времени в истории философии см.: [Гайденко, 2006].

Абсолютом нельзя ставить знак равенства. В этом, по мнению Франка, глубочайшее заблуждение Бергсона. Таким образом, Франк не согласен именно с онтологической трактовкой времени как чистого становления, лишённого момента вечного, в смысле абсолютного бытия.

Однако вместе с этим принципиальным «упущением» в своей философии длительности Бергсон все-таки открывает подлинное время и подлинное бытие – Абсолют. «Истина учения Бергсона – не в том, что “чистая длительность” есть абсолютное; она лишь в том, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущ истинный момент динамичности и творчества» [Франк, 2000, с. 446]. То есть ошибка Бергсона состоит в одностороннем понимании самого Абсолюта, что, тем не менее, не помешало ему в своем учении о времени все-таки его обнаружить.

Основу для такой интерпретации философии длительности Бергсона составляет та весьма примечательная черта его учения, что длительность для Бергсона означает *органическое единство* качественной множественности. Это целостность прошлого и настоящего, при которой прошлое непосредственно сохраняется в настоящем, образуя с ним разнородное единство. Таким образом, Бергсон предлагает новую трактовку идеи целостности – принципиально отличающуюся от предшествующей философской традиции: для Бергсона это целое никогда не предзадано и не организовано в замкнутое единство с помощью некоего внешнего принципа организации. Таковую целостность можно понимать как открытую. Однако для Франка в данном случае важно не столько это, сколько то, что *Бергсон видит в идее длительности момент единства, момент синтеза*. Для Франка это означает, что идея чистой длительности предполагает понятие *сверхвременного*: «Характер единства, конституирующий длительность, – единства, в силу которого именно “новое” не оторвано от старого и не вытесняет его, а наслаивается на него или, рождаясь из него, сохраняет непосредственную связь с ним – свидетельствует, что сама длительность немислима иначе, как на почве целостности, что ей присущ не только момент становления, развития, творчества, но в такой же мере и момент постоянства, т. е. сверхвременности» [Франк, 2000, с. 444]. А сверхвременность в данном случае равна *вечности*, поэтому если в понятии времени может быть выделен признак целостности, что у Бергсона очевидно, то необходимо признать, что время и вечность неразрывно связаны. Причем в исследовательской литературе отмечается, что Франк «уже в своих ранних текстах пришел к убеждению, что временное не может быть отделено от вневременного, но пронизано им» [Эллен, 2014, с. 7].

По мнению Франка, Бергсон таким образом раскрывает факт погруженности потока становления в вечность, и то, что он в действительности описывает как чистую длительность, надо понимать как «время непосредственно усматриваемое в сверхвременности» [Франк, 2000, с. 446]. А таковая слитность и есть свойство Абсолюта как *живой вечности*, как того, что сразу и сохраняет, и открывает новое. Бергсон лишь односторонне подчеркивает один атрибут Абсолюта, что, однако, не мешает ему раскрыть подлинное абсолютное бытие в своем понятии длительности. И это, надо отметить, для Франка и есть истинное время, то есть время в его слитности с вечностью, которое отнюдь не отражает, как это думал Бергсон, чистое становление.

С точки зрения Франка, момент *становления* во времени, т. е. момент его отрешенности от вечности, выражается исключительно «математическим» способом. Именно в том, «опространственном» времени, отраженном в нашем интеллекте, и выражается подлинная природа становления: «...чистое время, время в его *отличии* от вечности, есть <...> поток становления и уничтожения <...> Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени» [Франк, 2000, с. 448–449]. Ведь иметь время интуитивно означает для Франка схватывание времени в его единстве с вечностью, то есть это означает виденье его в Абсолюте. Однако чистое становление можно либо переживать – именно это и не осознал Бергсон, – либо его нужно мыслить, что возможно только через посредство вневременности. Так время как чи-

стое становление облекается в математическую формулу, представленную линией из последовательности точек. По мнению Франка, возможен только лишь таковой подход к времени как становлению, лишенному его связи с вечностью, в то время как Бергсон в своей философии длительности раскрывает совсем иное. Бергсон, возможно, сам того до конца не осознавая, раскрывает время, погруженное в вечность, т. е. само всеединство. Ведь именно «всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов» [Франк, 2000, с. 451–452].

Таким образом, если следовать рассуждению Франка, в своей философии длительности Бергсон открывает всеединство. В глубине нашей субъективности мы обнаруживаем абсолютное не в смысле некоей самоочевидности, или беспредпосылочности, а в смысле всеединства бытия. С этой точки зрения, мы буквально раскрываем в себе все бытие, видим в себе весь мир. А в свете онтологизма Франка можно даже утверждать, что это бытие нас «видит» и «говорит» нами, когда мы обнаруживаем в себе чистую длительность (в том смысле, в каком это понимает Франк).

В свете вышесказанного встает вопрос об адекватности трактовки Франком бергсоновской философии длительности: действительно ли сам Бергсон дает повод к пониманию чистой длительности как единства времени и вечности, единства единства и множественности? Можно ли говорить о единстве и одновременно множественности чистой длительности?

Напомним, что в «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон утверждает, что наше обычное представление о времени как о гомогенной среде, в которой моменты времени рядопологаются в одной однонаправленной линии, является абсолютно ложным. Это результат введения пространственных представлений в анализ времени. Именно в чистой длительности пребывают факты сознания и разворачиваются психические процессы. Таким образом, можно утверждать, что идея чистой длительности служит для Бергсона средством описания сознания, т. е. внутренней жизни личности. Только лишь благодаря вторжению пространства жизнь сознания подвергается насильственной сепарации и предстает разбитой на последовательную множественность изолированных друг от друга состояний. Именно так понятое сознание, как уже было выше отмечено, является предметом изучения науки. Однако это лишь тень сознания, короста, которая покрывает жизнь внутреннего «я». Она формируется в процессе социализации человека и является естественным следствием общественного бытия человека. Эта форма сознания более приспособлена к нуждам нашей социальной жизни. Более того, мы даже предпочитаем оставаться на поверхности этого сознания, не проникая внутрь нашей духовной жизни, и постепенно замещаем подлинное «я» с его непрерывно становящейся качественной множественностью этим поверхностным «я» социальной жизни. Как пишет Бергсон, «сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов. Поскольку преломленное таким образом и разделенное на части “я” гораздо лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни в целом и языка, в частности, сознание его предпочитает, постепенно теряя из виду наше основное “я”» [Бергсон, 1992, с. 105]. Таким образом, наше «я» имеет двойное измерение – одно глубинное, не поддающееся рационализации, и поверхностное – лишь слепок с внутреннего «я», выработанный в ходе нашей социальной жизни. Это второе «я» имеет явную тенденцию превалировать, подчинять себе «я» внутреннее. При этом каждый из нас всегда живет как бы двойной жизнью – жизнью социальной и жизнью внутреннего, духовного человека. Очевидным выводом из этого является то, что подлинна лишь наша индивидуальная жизнь, а жизнь человека как субъекта социума оказывается ложной формой его бытия, под которой бьется непрерывный поток качественной множественности – чистой длительности и истинного «я». Таким образом, именно внутренняя жизнь индивиду-

ального сознания в длительности приобретает у Бергсона статус истинного бытия, что однозначно отличает его подход (если судить лишь по книге «Опыт о непосредственных данных сознания») от онтологии Франка. Для Франка истинно не отдельное бытие, не отдельно взятый индивидуум, а индивидуум, взятый в системе координат целостности. Как справедливо пишет И.И. Евлампиев, для Франка важен «единый акт интуиции, акт соединения личности с бытием (точнее, акт “опознания” своей причастности абсолютному бытию), в котором лишь условно можно выделить два *относительно независимых момента*: отвлеченное знание и мистическое восприятие бесконечно богатого содержания абсолютного бытия» [Евлампиев, 2000, с. 375]. Если у Бергсона, как было сказано, каждый человек вынужден жить двойной жизнью – с одной стороны, это внутреннее, сугубо личное измерение, а с другой, жизнь в обществе, то для Франка нет и не может быть столь отчетливого дуализма человеческого бытия – в этом пункте ближе к Бергсону оказывается Вл. Соловьев, для которого есть истинное бытие и есть отпавшая от него материя<sup>4</sup>. Однако следует отметить, что это расхождение отнюдь не свидетельствует в пользу неаутентичности интерпретации Франком философии Бергсона, а говорит лишь о свободном творческом диалоге между двумя философами.

Таким образом, можно отметить, что Франк предлагает не просто интересную и оригинальную интерпретацию философии длительности Бергсона. На основе проведенного анализа можно утверждать о родстве концепций Франка и Бергсона, хотя, конечно же, назвать Франка философом-бергсонианцем в целом было бы неправильно. Франк видел в философии Бергсона составляющую, непосредственно близкую его собственным размышлениям. Со многим у Бергсона Франк был не согласен, однако он находил непосредственную связь между своими теоретическими разработками и философскими выводами великого французского мыслителя, что прекрасно видно на рассмотренной выше проблеме понимания времени. Видимо, поэтому Франк принимал столь активное участие в дискуссиях вокруг философии Бергсона, которые имели место в российских философских кругах. Этот факт свидетельствует о многостороннем *влиянии* Бергсона на позицию Франка. При этом Франка никак нельзя назвать эпигоном Бергсона. Ввиду очевидных расхождений концепций Франка и Бергсона, можно утверждать, что Франк видел в Бергсоне одновременно и оппонента, и глашатая истинных идей, точку зрения которого невозможно упустить из виду при построении целостной концепции бытия и человека. На примере Франка можно также видеть, насколько глубоко и многосторонним было влияние западноевропейских мыслителей на русскую философию начала XX в. Русские философы – и Франк тому яркий пример – вырабатывали свои концепции в интеллектуальном диалоге с западной философией, будучи при этом не пассивными реципиентами истин «цивилизованного мира», а самостоятельными участниками живого философского творчества Европы.

### Список литературы

Аляев, 2014 – Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. 2014. № 16. С. 19–32.

Бергсон, 1992 – Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Моск. клуб, 1992. 336 с.

Гайденко, 2006 – Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.

Гайденко, 2001 – Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

Евлампиев, 2000 – Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: в 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.

<sup>4</sup> Подробнее см.: [Гайденко, 2001].

Назарова, 2003 – Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. 196 с.

Нэтеркотт, 2008 – Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.

Франк, 2000 – Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 992 с.

Эллен, 2014 – Эллен П. «Мыслящее переживание» – об онтологии религиозного опыта С. Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7–18.

## The Transformation of Bergson's Philosophy of Duration in S.L. Frank's Ideal-Realism

Viktor Kupriyanov

Post-graduate. Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The paper is devoted to S.L. Frank's interpretation of H. Bergson's philosophy of duration. Analyzing "Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Perception" the author of the article shows the way Frank treated Bergson's philosophy of duration and which meaning it had in the philosophical discourse of the Russian thinker. Thus, it is demonstrated in the article that Bergson's philosophy of duration was key to Frank's understanding of the nature of the Absolute and Being, which speaks well for the fact of extensive influence of Bergsonism on Frank in that period of his creative work. Regardless of the fact that in "Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Perception" Frank was quite critical of the implications of philosophy of duration, he himself admitted that as a matter of fact Bergson in his philosophy of time had not discovered the time as pure duration but the absolute All-Unity of Being, which the Russian philosopher's gnoseological conception was intended to discover. The result of such thinking is the idea that man is capable to immediately find in himself the Absolute, within it which Bergson, in Frank's opinion, highlights only the side of the becoming, while the substantial analysis of the philosophy of duration reveals the true All-Unity in it. Hence, it is this bergsonian becoming-creation, or élan, that is a necessary trait of the Absolute for Frank.

**Keywords:** Henri Bergson, Semen Frank, philosophy of duration, Russian religious philosophy, non-classical philosophy, time, the Absolute

## References

Alyayev, G. E. «Zhivoe znanie» v filosofii S. Franka: gnoseologicheskii, ontologicheskii i etiko-antropologicheskii kontekst. ["Living Knowledge" in S. Frank's Philosophy: Epistemological, Ontological and Ethical-anthropological Context], *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 19–32. (In Russian)

Bergson, A. Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya [Time and Free Will]. In: Bergson A. *Sobranie sochinenij*, t. 1 [Collection of Works, vol. 1]. Moscow: Moskovskij klub Publ., 1992. 336 p. (In Russian)

Ellen, P. «Myslyashchee perezhivanie» – ob ontologii religioznogo opyta S.L. Franka ["Thinking life" – of the Ontology of Religious Experience of S. Frank], *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 7–18. (In Russian)

Evlampiev, I. I. *Istorija russkoj metafiziki v XIX–XX vekah. Russkaja filosofija v poiskah Absoluta*, v 2 t. [The History of Russian Metaphysics in 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries. Russian Philosophy in the Searches for the Absolute], Vol. 1. St.Petersburg: Aletejja Publ., 2000. 415 p. (In Russian)

Frank, S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Object of Knowledge. Man's Soul]. Минск: Kharvest Publ., Moscow: AST Publ., 2000. 992 pp. (In Russian)

Gajdenko, P. P. *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity. The Problem of Time in European Philosophy and Science]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2006. 464 p. (In Russian)

Gajdenko, P.P. *Vladimir Solov'jov i filosofija Serebrjanogo veka* [Vladimir Solovyov and Philosophy of Silver Age]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2001. 472 p. (In Russian)

Nazarova, O.A. *Ontologicheskoe obosnovanie intuitivizma v filosofii S.L. Franka* [The Ontological Grounding of Intuitivism in S.L. Frank's Philosophy]. Moscow: Ideja-Press Publ., 2003. 196 p. (In Russian)

Nethercott, F. *Une rencontre philosophique: Bergson en Russie (1907–1917)*. Paris: L'Harmattan, 1995. 432 p.