

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Рябенко Андрей Александрович

НАУЧНЫЙ ДОКЛАД
ПО РЕЗУЛЬТАТАМ НАУЧНО-КВАЛИФИКАЦИОННОЙ РАБОТЫ

**«Онтология личности в русской религиозной философии первой
половины XX века»**

по направлению 47.06.01 Философия, этика и религиоведение,
направленности (профилю) 09.00.14 Философия религии и религиоведение

Научный руководитель
д.ф.н., в.н.с. Института философии РАН
Судаков Андрей Константинович

Рецензенты:
к.ф.н., н.с. Института философии РАН **А.С. Цыганков**
д.ф.н., проф. Национального исследовательского Московского
государственного строительного университета **С.Д. Мезенцев**

Дата защиты:

« ____ » _____ 20__ г.

Оценка: _____

Протокол ГЭК № ____ от _____ 20__ г.

Москва, 2017

Содержание

Введение.....	3
ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ.....	12
ГЛАВА 2. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА И ПЕРСОНАЛИЗМЕ.....	17
ГЛАВА 3. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ С. Л. ФРАНКА	21
Заключение	29
Список использованных источников	31

Введение

Актуальность темы исследования. Проблематика сущности человека является одной из самых сложных сфер философии. Основное затруднение здесь заключается в том, что объект познания совпадает с субъектом, что существенно усложняет возможность осуществления объективного анализа, когда невозможно посмотреть на человека, что называется, со стороны. Об этом писал еще Д. Юм: «Мы сами являемся не только существами, которые мыслят, но и одним из объектов, о которых мы мыслим»¹. Иными словами, нам приходится исследовать человека исходя из возможностей и сущности самого человека. Весь необходимый инструментарий изготавливается из «человеческого материала», используется человеком по отношению к самому же себе на его же условиях. Поэтому каждый наш шаг в антропологических исследованиях может быть признан ангажированным.

Эту проблему выделил основатель философии позитивизма О. Конт, критиковавший метод интроспекции: «Мыслящий индивидуум не способен так раздвоиться, чтобы одна его половина рассуждала, а другая наблюдала за этими рассуждениями... Когда-нибудь наши потомки несомненно сделают из этих претензий комедию»². В противовес этому, он предложил «непосредственное внешнее наблюдение» за физиологией людей. Но и здесь мы не можем уйти от субъективных предпосылок и оценок.

Вот и получается, что мы неизбежно приходим к множеству противоречащих теорий, неподтвержденных гипотез и произвольных мнений о сущности человека, где используются различные взаимоисключающие подходы в исследованиях. Такое неуловимое множество теорий, отсутствие единой структуры или хотя бы

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Мн., 1998. С. 56.

² Цит. по: Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. М., 2014. С. 16.

минимального согласия по ключевым вопросам, наукой назвать весьма затруднительно. Отсюда можно сделать вывод, что единая наука о человеке невозможна. С другой стороны, вопрос о границах науки тоже остается дискуссионным.

Одним из первых антропологических вопросов является вопрос о человеческом сознании. Как оно работает и почему оно вообще возможно? Как понятие сознания коррелируется с таким понятием как *душа*? Современный немецкий исследователь П. Элен писал по этому поводу: «Ответить на вопрос о том, что такое человеческая душа, а значит человеческое "я", невозможно, не прояснив, что представляет собой человеческое сознание. Было бы неправильно усматривать в сознании некий проекционный экран, на котором отражаются идеальные содержания, которые мы находим в логике, математике, эстетике и религии»³. Этот вопрос подробно будет рассматриваться в рамках русской психологической школы, а наиболее фундаментальное исследование совершит С. Л. Франк в своей работе «Душа человека», о чем подробно речь пойдет в заключительной главе квалификационной работы.

Помимо сложности данного вопроса, мы еще вступаем в непростую область определения терминологий. Что мы понимаем под сознанием? Каковы его границы? Можем ли мы под сознанием понимать всю внутреннюю сущность человека? Если да, то как быть с огромным слоем бессознательного?

Под влиянием религии и мифологии, в философии веками использовался термин «душа», который употреблялся в разных значениях, не только, собственно, религиозных. Под душой понимался внутренний мир человека со всей его спецификой. Не мог не назреть вопрос: под душой следует понимать отдельную сущность или она является продолжением

³ Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 76.

телесности? Этот вопрос выводит нас на уровень онтологии. В истории философии наметились две основные линии: дуализм и монизм.

В дуалистической концепции человек двусоставен, духовное и материальное начала существуют как относительно независимые друг от друга субстанции, в разных вариантах взаимодействия друг с другом. Это никак не означает, что начала являются равнозначными, одно из них может доминировать над вторым, но мы ни одно начало не можем полностью свести к другому. Монизм же, напротив, утверждает целостность человека, духовное и телесное суть одно (разные стороны единого целого), а если мы их и разделяем, то это носит чисто функциональный характер, одно из начал полностью сводится к другому. Наиболее характерным примером монизма является редукционизм, при котором мышление рассматривается как результат взаимодействия нейронов в человеческом мозге, т. е. ментальное полностью сводится к материальному.

Нужно сказать, что если углубляться в этот вопрос, то мы увидим, что, как чистого монизма, так и чистого дуализма не существует. Мы имеем дело со сложными переплетениями. Ни монизм, ни дуализм не могут нам до конца объяснить, каким образом происходит взаимодействие материального и идеального. В антропологии данное затруднение обрело название *психофизической проблематики*. Когда мы начинаем разбирать сущность человека, то нам следует четко понять, где та или иная ее составляющая имеет онтологический статус, где гносеологический, этический или какой-либо еще. Не стоит забывать, что вполне очевидная фрагментация человека может являться следствием «разорванности» человеческого сознания, т. е. наши гносеологические возможности таковы, что мы не можем мыслить целостно, нам трудно собрать человека воедино.

Когда в XIX в. психология выделилась в отдельное направление, понятие души постепенно было выхолощено как архаизм и заменено понятием *психика*, в котором не осталось места религиозно-

мифологическому пафосу. Вот и М. Шелер пишет: «Сегодня мы можем сказать, что проблема тела и души, державшая в напряжении столько веков, потеряла для нас свою метафизическую важность. Философы, медики, естествоиспытатели, занимающиеся этим вопросом, все больше соглашаются с одной основной идеей. То, что нет локально определенной субстанции души (предполагавшейся Декартом), очевидно уже потому, что ни в мозге, ни в других местах человеческого тела нет такого центрального места, где сходились бы все чувствительные нервные волокна и встречались бы все нервные процессы»⁴.

Естественнонаучно ориентированная психология и примкнувшая к ней позитивистская философия рассматривает психику как движение нейронов в головном мозге человека, с чем солидарны многие ученые-естественники.

Сознание трудно препарировать, оно принципиально субъективно, более того, нетождественно самому себе. Плюс ко всему, мы имеем дело с миллиардами сознаний, каждое из которых имеет свои уникальные и неповторимые черты. Как в данной ситуации можно проводить объективные исследования? Правомерно ли выводит «среднее арифметическое» человека?

Вопросы внутренней сущности человека неизбежно выводят нас на междисциплинарный уровень, здесь философская антропология вынуждена вступать в диалог с психологией, которая в XIX в. стала самостоятельным направлением, а также с данными естественных наук (естественная антропология, палеонтология, биология, физиология, генетика, нейрофизиология и др.). Нам необходим комплексный подход, проблема только в том, что ни один (даже самый универсальный) ученый не способен

⁴ Шелер М. Положение человека в космосе /Проблемы человека в западной философии. М., 1988.

охватить весь комплекс наук, которые имеют отношение к изучению человека. Мы ограничены в своих возможностях, но это не означает, что такие исследования нужно прекратить. Философия – та сфера деятельности, которая ставит пограничные вопросы. Возможно, именно она может пойти в антропологических исследованиях наиболее далеко. В XX в. стали возникать довольно амбициозные философско-антропологические проекты (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен). Правда, амбиции оказались выше возможностей.

Таким образом, ввиду практической важности антропологической тематики в целом и непрекращающихся дискуссий по поводу соотношения в человеке материального и идеального в частности, исследования в данном направлении не теряют своей актуальности.

Обращение именно к русской философии имеет под собой достаточно веские причины. При некоторой вторичности русской философии относительно западной мысли, многим русским мыслителями удалось произвести достаточно интересный синтез западных идей и предложить свои оригинальные решения, в том числе в сфере антропологии. Русской религиозной философии присущ специфический гносеологический подход, который соединяет рациональное и интуитивно-мистическое мышление, что дает определенные преимущества в решении многих сложных вопросов и имеет далеко идущие перспективы в сфере философии личности. Несмотря на достаточно большое количество исследований по русской религиозной философии, существуют не до конца проработанные вопросы, в особенности в области философской антропологии.

Степень изученности проблемы

Несмотря на большое количество фундаментальных исследовательских работ по русской религиозной философии, практически отсутствуют компаративистские исследования, анализируемые собственно антропологические концепции в русской религиозной философии. В нашем

исследовании мы опираемся на первоисточники самих авторов (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк), на классические труды историков русской философии (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Б.В. Яковенко, С.А. Левицкий), а также на работы современных исследователей русской философии (А.И. Абрамов, В.Н. Акулинин, Н.М. Акулич, Г.Е. Аляев, П.П. Гайденок, А.А. Гапоненков, М.Н. Громов, А.В. Гулыга, И.И. Евлампиев, А.А. Ермичев, А. Кураев, Е.В. Мареева, М.А. Маслин, Ю.Б. Мелих, В.И. Моисеев, Н.В. Мотрошилова, О.А. Назарова, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, В.Н. Порус, В.В. Сербиненко, С.С. Хоружий А.С. Цыганков). Среди англоязычных авторов, нельзя не упомянуть Ф. Буббайера и Ф. Свободу.

Особенно хотелось бы отметить широкий интерес к философии С.Л. Франка в Германии. Так среди ведущих исследователей наследия отечественного философа возможно обозначить такие имена, как А. Сомбата, П. Элен, А. Хаардт, А. Рёрих, Д. Штаммер, К. Бамбауэр, В. Аммер, Л. Люкс, В. Рис, Н. Лобкович, С. Хаас⁵.

Собственно, проблематике «онтологии личности» посвящено диссертационное исследование В. Волкова «Онтология личности»⁶, который под *онтологией личности* понимает не только предмет исследования, но и специфический подход. Помимо этого существуют диссертации, касающиеся антропологических разработок отдельных представителей русской религиозной философии⁷.

⁵ Цыганков А., Оболевич Т. Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьёвские исследования. Вып.4 (48), Иваново, 2015.

⁶ Волков В. В. Онтология личности: Дис. ... докт. филос. наук. Иваново, 2001, С. 24.

⁷ Акулич Н. М. Монодуализм С. Л. Франка: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2012;

Воронков В. В. Проблема сознания в философии В. С. Соловьева, С. Л. Франка и Г. Г. Шпета (Сравнительный историко-философский анализ) : Дис. ... канд. филос. наук : М.,

Научная новизна

В работе проведен анализ понимания личности в русской религиозной философии первой половины XX века. Прослежена логика развития антропологических идей при использовании онтологического подхода в понимании человека. Выявлено преимущество принципа монодуализма С.Л. Франка, который позволяет построить целостную систему, в которой соединяется воедино онтология, антропология, гносеология и этика. Принцип монодуализма также помогает избежать крайностей монизма и дуализма, а также дает возможность соединить рациональное и мистическое познание.

Объект и предмет исследования

Объектом работы является онтология личности в русской религиозной философии.

2003; Графова Елена Сергеевна. Двойственная природа человека в философии В.С. Соловьева : Философско-антропологический анализ : Дис. ... кандидата философских наук : СПб., 2005; Гуртовенко В. А. Философская антропология С. Л. Франка: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 1998; Завольская Г. Н. Проблема личности в философии С. Л. Франка : Дис. ... кандидата философских наук : М., 1993; Завольская Г. Н. Проблема личности в философии С. Л. Франка : Дис. ... кандидата философских наук : М., 1993; Зимянина Е. В. Философия человека в системе С. Л. Франка : Дис ... кандидата философских наук : М., 2002.- 119 с; Назарова О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка : дис ... кандидата философских наук : 09.00.03.- Москва, 2001.- 146 с; Потапчук В.И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С. Л. Франка : Дис. ... кандидата философских наук : Хабаровск, 2007; Тепин Д. В. Разработка теоретической философии всеединства С. Л. Франком : Дис. ... канд. филос. наук : Саратов, 2007; Токмакова, Г. П. Проблемы человека в философии С.Л. Франка : Дис. ... кандидата философских наук : М., 1991; Тырбах Ю. В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В. С. Соловьев, С. Л. Франк) концепции : Дис. ... канд. филос. наук : Н. Новгород, 2006.

Предмет исследования – модели онтологии личности в русской религиозной метафизике в первой половине XX в.

Цели и задачи исследования

Целью данной квалификационной работы является компаративистский анализ персоналистских построений, предложенных в русской религиозной философии в первой половине XX в с последующим выявлением наиболее оптимальных концепций личности.

Задачи исследования:

1. Выявить специфические черты религиозной антропологии в русской философии первой половины XX века.
2. Обозначить типологию философских концепций личности в русской религиозной философии и провести их сравнительный анализ.
3. Охарактеризовать своеобразие монодуалистического подхода к человеку, предложенного в философии С.Л. Франка.

Методология исследования.

Основными источниками являются труды ключевых мыслителей первой половины XX века, которые уделяли проблематике личности достаточное внимание (И.В. Несмелов, С.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, С. Л. Франк), труды классиков истории русской философии (В. В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Б.В. Яковенко, С.А. Левицкий, Г.В. Флоровский), а также многочисленные работы современных исследователей.

Один из методов, который был использован в данной работе – компаративистский, с помощью которого производился сравнительный анализ различных концепций понимания личности в русской религиозной философии. При помощи историко-философского метода была произведена историческая реконструкция философских построений ключевых мыслителей с детальным изложением и характеристикой генезиса их основных форм. Также был использован системный подход, который

позволил соединить воедино разнородные по стилю и по содержанию философские конструкции.

Основным методологическим принципом выступает т.н. *онтологический подход*, который подразумевает рассмотрение человека не как нечто вторичное по отношению к бытию, а как само бытие, как смысловой метафизический центр мира, как *микроабсолют*. Онтологическая парадигма нацелена на постижение бытия как многомерного и многослойного образования с позиций бытия человеческого.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Работа может быть полезна в теоретическом плане, поскольку возвращает нас к ключевым вопросам антропологии, предлагая достаточно своеобразные наработки отечественной философии, что, в свою очередь, может послужить переосмыслению антропологических взглядов и дальнейшему их развитию.

Полученные выводы могут использоваться в лекционных курсах по истории русской философии и философской антропологии, а также в качестве составной части различных учебных пособий.

Апробация результатов

Основные положения диссертационного исследования были представлены на научных конференциях: «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность» (Москва, 2016); «Я сознаю себя учеником. К 140-летию со дня рождения С.Л. Франка» (Саратов, 2017).

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

В первом параграфе первой главы «Специфические черты понимания личности в русской религиозной философии» анализируются особенности русской религиозной философии, определившие своеобразие персоналистических концепций первой половины XX века. При всей своей склонности к публицистике и эссеистическому стилю изложения русская религиозная философия логична и внутренне структурирована, использует рациональную аргументацию. При этом она имеет свои особенности, в частности это касается понимания разума. Здесь разум (ratio) наделяется намного большими функциями, нежели это имеет место в рациональном мышлении. В среде славянофильства появляется концепция «верующего разума». Этот подход В. Эрн называл «логизмом» русской философии: «Глубокое внимание к западной мысли, исключительная заинтересованность всеми продуктами философского творчества Европы и в то же время, можно сказать, субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящей нас с «логизмом» восточнохристианского умозрения, — вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли, почву, которая объясняет и все особенности русской мысли от Сковороды до кн. С. Н. Трубецкого и открывает для дальнейшего философского творчества России безбрежные перспективы»⁸. В свою очередь он наделяет русскую философию тремя основными чертами: онтологизм, религиозность, персонализм. Есть резон говорить и об антропологичности русской философии: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии... то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская

⁸ Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 85.

философия... больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»⁹.

Русская философия пытается избежать разорванности сознания. В гносеологии преобладает идея целостного познания, когда мы при постижении бытия используем весь внутренний инструментарий. Помимо рационального познания и чувственного, добавляется интуитивно-мистическое, которое не противопоставляется первым двум и имеет не менее важный статус. В. Соловьев называет такой тип познания синтетической философией, а С. Франк знанием-жизнью: «Дело в том, что кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным типом знания, который может быть назван живым знанием, или знанием-жизнью. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне, как отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни»¹⁰.

Следует отметить еще один важный факт, что русская религиозная философия работает в рамках христианской антропологической парадигмы и признает некоторые церковные догматы, соответственно, некоторые свои положения она берет как аксиомы, не берясь их доказывать:

- человек сотворен по образу и подобию Божию;
- человек наделен свободной волей;
- человеческое существование не заканчивается физической смертью.

⁹ Зеньковский В. В. История русской философии: в 4 тт. Л., Т. I. Ч.1. Л., 1991. С.16.

¹⁰ Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 27.

Второй параграф первой главы «Понимание личности в “философии сердца”» посвящен рассмотрению кордоцентризма, корни которого уходят в святоотеческую традицию.

Представители этого направления пытаются переместить центр личности из головы в сердце, что следует понимать не столько натуралистически, сколько символически. Иными словами, они показывают, что человеческое сознание не ограничивается рациональным мышлением, которое проистекает в головном мозге. Сознание включает в себя всю полноту чувств, восприятий, эмоций, порывов, вдохновений и мн. др. Для всех этих элементов трудно найти конкретное место в человеческом теле, но они точно связаны не только с работой мозга. Вот и избирается для их условной интеграции центральный телесный орган – сердце. Таким образом, совершается попытка выстроить целостного человека. Духовный мир тесно связан с миром телесным, но не смешивается с ним.

П. Юркевич настаивает на том, что антропология ни в коем случае не может опираться исключительно на эмпирические данные, мы неизбежно должны обращаться к наукам о человеке, равно как и наоборот. Внутренний мир человека невозможно объяснить движением нервных клеток в человеке. Наука до сих пор не может зафиксировать мысль как мысль, даже самую примитивную. Внешнее наблюдение дает нам возможность лишь сопоставлять движения нервных клеток в определенной части мозга с соответствующими действиями человека, что тоже немало. Но этого недостаточно, чтобы делать выводы о том, что мышление – процесс сугубо материальный. Это все равно, что смотреть на плату в компьютере, видя как она работает, и какие части за что отвечают, но при этом ничего не видеть на мониторе, никогда. Этот аргумент будет часто звучать из уст философов, по правде сказать, он не опровергнут до сих пор.

Третий параграф первой главы «Психофизическая проблематика в рамках философии высших духовных школ и русского

неолейбницианства» посвящен рассмотрению взглядов представителя такого условного направления как философия высших духовных школ. Особым образом здесь выделяются проф. Московской духовной академии Ф. А. Голубинский и его ученик В. Д. Кудрявцев-Платонов.

Достаточно большое внимание эти философы уделяли антропологическим вопросам, в частности психофизической проблематике. Говоря о душе, он утверждает ее целостность и неделимость. Душа не имеет какого-то определенного места в теле и, в то же время, нет ни одной части тела, по поводу которой мы могли бы сказать, что здесь нет души. В вопросе соотношения духовного и материального в человеке, Ф. Голубинский занимал монистическую позицию: «Духовное необходимо для материального; ибо без духовного не было бы и движения в материальном. С другой стороны, материальное необходимо для духовного как субстрат, на котором разнообразно изображаются явления изменяющейся духовности, необходимо как орган и орудие действию души. Душа действует не всюю полнотою существа своего, но преимущественно обнаруживает те и другие силы свои; а эта изменяемость состояний и действий нематериальной души не могла бы ощущаться для нашего сознания, если бы не являлась через телесность: чего душа не может представить в невидимом, выразивши то в видимом образе, представляет себе живо»¹¹. С другой стороны, никто не отрицает зависимость нашего сознания от внешних впечатлений, которые обрабатывает наш мозг. Никто не отрицает и зависимость процесса мышления от движения нервных клеток в мозгу. Эта связь существует, но мы не можем, при этом зафиксировать саму мысль как она есть.

Представители школ так называемого «русского неолейбницианства», или «русского панпсихизма» (как его охарактеризовал С.А. Левичкий), такие

¹¹ Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб., 2006. С. 348.

как А.А. Козлов, С.А. Аскольдов, Л.М. Лопатин, предлагают интересные гносеологические и онтологические решения в сфере антропологических исследований, не боятся вступать в полемику с материалистами и делают это на достаточно высоком теоретическом уровне.

В четвертом параграфе первой главы «Философия личности В.И. Несмелова» рассматриваются взгляды этого русского философа, которого можно назвать антропологом в чистом виде. Говоря о методе исследования человеческой сущности, который использует Несмелов, то его тоже можно назвать онтологическим, поскольку он исходит скорее из жизненных фактов, нежели из понятий и идей. С его точки зрения, человек представляет собой загадку: «Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной. Если бы можно было отвергнуть это единственное отношение, то вместе с ним совершенно резонно можно было бы отвергнуть в мире и всякое чудо, и всякую тайну»¹². Несмелов решительно отвергает эмпирический подход к человеку, говорит о непрерывности нашего сознания. Несмелов стоит на дуалистических позициях как в онтологии, так и в антропологии, где дух занимает первичное положение и даже «создает себе тело». Антропология Несмелова являет собой пример самобытной философии, не привязанной к каким бы то ни было направлениям, которая находится ближе всего к философии персонализма Бердяева.

¹² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905. С 241.

ГЛАВА 2. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА И ПЕРСОНАЛИЗМЕ

В первом параграфе второй главы «Антропологические концепции в философии всеединства» анализируются взгляды философов этого оригинального направления русской религиозной философии, в рамках которого бытие рассматривается в его внутреннем органическом единстве, где происходит взаимопроникновение и раздельность образующих его элементов, которые тождественны между собой и тождественны целому, при этом сохраняют качественную специфику.

Философия всеединства в том виде, в каком она была разработана в рамках русской религиозной мысли, не вполне вписывается в каноны классической теории познания, предлагая свои собственные гносеологические инструменты. Например, В. С. Соловьев называет свою гносеологическую концепцию свободной теософией, или, лучше, синтетической философией, которая, в свою очередь, является синтезом трех уровней и форм познания: натуралистического, рационального и интуитивно-мистического, причем преимущество отдается именно последней форме. Можно прийти к выводу, что философия всеединства носит антирациональный характер, но это не совсем так. Философы всеединства не пытаются отбросить рациональный способ познания, они говорят о его недостаточности. В познании предельных форм бытия рациональное мышление практически бесполезно, рацию, как говорил в свое время И. Кант запутывается в антиномиях. Исследователь В. И. Моисеев называет общий для философии всеединства гносеологический подход «неклассической рациональностью», который в целом составляет единую логическую систему – «логику всеединства», с его точки зрения «общей во всех возможных мирах может быть не только классическая логика, опирающаяся на закон тождества и представляющая и себя своего рода минимум «логического», но и более богатые логические структуры, прирост

содержательности которых еще не влечет за собой потерю всеобщности»¹³. Такой подход позволяет избавить философию всеединства от ярлыка антирационализма и позволяет ее вписать в мировой философский процесс. Философия всеединства занимает уникальное медиальное положение между Востоком и Западом и, по мнению В.И. Моисеева ее «следует рассматривать скорее как исследовательскую программу, план будущих работ по ментальному обеспечению нового - синтетического - типа культуры. Сближение веры и знания, материи и духа, предела и допредельного - это символ набирающих сегодня силу изменений». Русская философия всеединства – последний сознательный метафилософский синтез в истории мировой философии. Вечные идеи метафилософии здесь выражены в современных для нас понятиях и проблемах»¹⁴. Таким образом перед нами открываются широкие перспективы не только для локальных исследований, но и для взаимодействия с Востоком и Западом.

Во втором параграфе второй главы «Онтология личности в философии персонализма» внимание сосредоточено на философии личности Н. В. Бердяева, которого смело можно назвать *классическим* персоналистом, причем признанным на Западе. Основная идея Бердяев – тотальная свобода, перед которой бессилён даже сам Бог. И эта свобода присуща человеку. Основатель русского персонализма различал в человеке личность и индивид, где под индивидом понимается неделимая часть вещественного природного мира, подчиненная его закономерностям, под личностью, в свою очередь, понимается подобие Бога, и ее сущность не выводится из мира природы. С другой стороны, человека нельзя сводить к Богу, чем часто «грешит» философия всеединства, есть прежде всего личность, а личность не может быть частью или свойством чего-либо или кого-либо, даже Бога. При этом

¹³ Моисеев В. И. Логика всеединства. М., 2002. С. 25

¹⁴ Там же. С. 25.

Бердяев признает безусловную целостность человека и не приемлет картезианский антропологический дуализм. Но, в умоглядном плане разделение происходит, более того, в отличие от своих предшественников, он различает понятия «дух» и «душа». Возникает трехчленная структура. По мысли Бердяева, если дух статичен и вносит в человеческое естество целостность, то душа, напротив, динамична – фрагментарна и частична. Вся его трихотомия коренится исключительно в этической и аксиологической сферах. Эта трихотомия происходит под явной доминантой духа.

Персонализм Бердяева, утверждая личность как независимую даже от Бога субстанцию, проводит линию водораздела между духовным и материальным, соответственно, мы приходим по сути к антропологическому дуализму, что с нашей точки зрения, является крайностью, противоположной монизму философии всеединства.

В третьем параграфе второй главы «Симфоническая личность Л.П. Карсавина» проанализирована одна из самых оригинальных и своеобразных концепций личности в рамках философии всеединства. Относительно соотношения в человеческой личности духовного и материального, Карсавин отмечает важную вещь, что сама постановка вопроса является некорректной: «Материалистичны уже понятия взаимодействия и взаимоотношения, и — не только потому, что с ними невольно ассоциируются представления о «внешнем» мире, а и потому, что в них понятие духа утрачивает признаки неучастности, неделимости, единства и единственности»¹⁵. Карсавин сетует на то, что тело часто рассматривается как что-то вполне понятное и очевидное, не нуждающееся в каких-то особых пояснениях и исследованиях. Карсавин выстраивает достаточно своеобразную концепцию индивидуального тела, когда оно существует не само по себе, а как момент социального и симфонического

¹⁵ Там же. С. 165.

тела, более того, по его мнению, мы познаем наши тела «извне» из социальной личности и в нерасторжимом переплетении с другими, чужими телами¹⁶. Таким образом, согласно Карсавину, пространственно-телесное бытие индивида выходит за пределы конкретного биологического организма.

Согласно Карсавину, личность ни духовна, ни телесна, но духовно–телесна, где дух, в свою очередь является синонимом ее единства, но это единство не противостоит телесности, а единство самой этой телесности. Он использует библейское выражение «дух животворящий», который воссоединяет личность: «Дух не тело, но у него нет своего, «духовного» содержания (что делало бы его телом), ибо он — *духовность телесности*. Дух на тело «нисходит», телесное «берет», воссоединяет и воссоединяет с собою»¹⁷. Говоря о соотношении духа и тела нельзя не сказать о душе. В понимании Карсавина, душа – это некоторое промежуточное состояние между телом и духом, по телесности своей противопоставляемое духу, а по духовности своей — телу. Дух выступает как идеал, а душа как действительность, дух – это цель, душа – это путь к цели¹⁸.

По Карсавину, ради человека Бог обрекает Себя на неполноту бытия, которая Ему противоречит и является чуждой. Бог практически вторично сотворил человека из чего-то, по его выражению, «копошившегося на грани бытия и небытия». Таким образом Бог представлен не просто как полнота, но — полнота, воскресшая из своего самоотрицания, т. е. не из небытия, а из невозможного бытия»¹⁹. Таким образом, получается, что тварный мир и человек являются результатом двойного ограничения Бога. Но и сам человек, в котором все есть Бог ограничивает в себе бытие Бога. Карсавин использует специфическое слово «участнение», что означает «небожественное

¹⁶ Там же. С. 139.

¹⁷ Там же. С. 155.

¹⁸ Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 158.

¹⁹ Там же. С. 223.

ограничение» как противоположение «божественному самоограничению». Говоря о совершенной личности, невозможно не сказать о воплощении Христа, которого Карсавин называет истинным средоточием всего человечества и всей твари.

Подводя итог, можно сказать, что Л.П. Карсавин выстраивает весьма интересную и оригинальную концепцию личности и выгодно отличается от остальных представителей философии всеединства. Тем не менее, монизма всеединства ему все же не удалось преодолеть и в общем и целом личность у него растворяется во всеобщем, пускай это всеобщее и личностно. Несмотря на вполне справедливую критику со стороны Н.А. Бердяева, философия Карсавина дает для рефлексии в области персонологии богатый материал, который открывает определенные перспективы для дальнейших исследований.

ГЛАВА 3. ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ С. Л. ФРАНКА

В первом параграфе третьей главы «Гносеологические предпосылки» проанализирована попытка С.Л. Франка преодолеть крайности как дуализма, так и монизма, выдвинув своеобразную концепцию антиномистического монодуализма.

В христианской традиции, к которой принадлежит Франк распространен и трихотомический подход (тело-душа-дух), поэтому монодуализм призван решать не только указанную психофизическую проблему, но и пневматологическую, проблему философии сознания и пр. Таким образом, мы будем иметь дело с разного рода дуализмами – дуализмом души и тела и дуализмом души и духа. Система Франка носит целостный характер, антропология тесно связана с гносеологией и онтологией и у него

эти сферы не разделяются, а вытекают одна из другой. В некоторых местах Франк называет свою систему «онтологической гносеологией».

Именно гносеология дает возможность очертить круг того, что доступно нашему познанию. Мы познаем реальность, исходя из своих гносеологических возможностей, используя имеющийся в арсенале инструментарий. Задача гносеологии – исследовать данный инструментарий, понять, как он работает, каковы его возможности, как и где его можно использовать. Если говорить о познании действительности, то наши возможности ограничены, мы имеем дело не с бытием как таковым, а с его фрагментами, осколкам, выражаясь языком феноменологии – *регионами бытия*, моментами во времени и пространстве. Мы не можем схватить бытие в его целостности, у нас нет интеллектуального опыта целого, поэтому, не владея общей картиной, мы не можем делать общих выводов. В своих работах, Франк фактически отказывается от понятия *всеединства* и по-сути, заменяет его на понятие *непостижимое*, коим является все то, что лежит за пределами нашего познания: «Бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и одновременно непостижимо. Все познанное, знакомое, известное не перестает оставаться для нас непостижимой тайной»²⁰.

Невозможно понять человека без понимания сущности субъекта познания, что, в свою очередь, предполагает понимание глубин человеческой личности. Иначе мы рискуем получить предельно условного субъекта познания – «бессодержательная точка бытия», «неведомый кто-то»²¹. Отсюда следует, что нам приходится инструмент обращать на самого человека, имеющего все те же инструменты в арсенале. Франк подвергает критике классическую концепцию гносеологического субъекта, в частности, Декарта.

Франк утверждает познаваемость человека. И здесь начинается самое интересное, равно как и сложное. Франк выдвигает довольно радикальный

²⁰ Франк С. Л. Непостижимое. Мн., М., 2000. С. 297.

²¹ Франк С.Л. Душа человека. М., СПб., 2015.

тезис: «оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма»²². Мы должны предположить, что есть инструмент познания, который может нам позволить схватывать бытие в его целостности. Франк довольно часто называет это *интуицией* или *интуитивно мистическим способом* познания. Кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем еще особым, и притом первичным типом знания, который может быть назван *живым знанием*, или *знанием-жизнью*. В этой духовной установке познаваемое не предстает нам извне, как отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни.

Знание-жизнь или *непосредственное самобытие* предполагает указанный вначале принцип под названием *антиномистический монодуализм*. Франк напоминает нам, что главным условием всякого познания есть различение, инструментом которого, в свою очередь, является отрицание. С его помощью мы отличаем одну вещь от другой а, значит, определяем, наделяем соответствующим статусом и подводим под соответствующие понятия. Но как, вопрошает Франк, быть с непостижимым, ведь оно находится по ту сторону отрицания? Таким образом, мы неизбежно приходим к отрицанию самого отрицания, которое он еще называет потенцированным отрицанием²³. Этот принцип идет вразрез с законом исключенного третьего: не «либо-либо», а «и то, и другое». Согласно Франку, отрицание отрицания приводит нас к идее непостижимого как всеобъемлющей полноты. Что самое интересное, мы приходим, согласно Франку, не к пустой абстракции: «в этом представлении «непостижимое» как безграничной, всеобъемлющей полноты непостижимое является нам не в пустом бессодержательном смысле, как то, о

²² Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 38.

²³ Там же. С. 406

чем ничего нельзя высказать, а в полновесном положительном своем значении. Франк называет данное отрицание всеразрушающей силой: «здесь же, где мы мнили преодолеть отрицание через отрицание его самого, оно выросло перед нами в некое чудовище всеразрушающего и всепоглощающего отрицания»²⁴.

Принцип антиномистического дуализма, имеющий довольно замысловатую структуру, призван вывести нас на высокий уровень познания, когда мы не боимся противоречий и парадоксов и осознаем условность нашего понятийного аппарата.

Во втором параграфе третьей главы «Структура личности в философии С. Л. Франка» анализируется выдвинутый С.Л. Франком проект *философской психологии*, ставшей попыткой реабилитировать понятие «души» и «душевного мира» и вернуть их в философский обиход.

По мнению С. Л. Франка основной задачей философской психологии является познание не единичных душевных явлений, а природы самой души. В качестве метода С. Франк предлагает использовать самонаблюдение, но в особенном смысле (о котором уже говорилось), как *живое знание*, «т.е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой "эйдетической" сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой "эмпирической психологии". Коротко говоря: «философская психология есть научное самопознание человека, в отличие от познания отделенных от внутреннего существа человека как субъекта и понятых как предметные процессы единичных душевных явлений»²⁵.

Очевидно, что ключевым понятием «Души человека» Франка является, собственно «душа» или «душевный мир». Как и человеческая личность в целом, так и душа в самой себе тоже едина, по его мнению, не существует множественности душевных явлений, а существуют лишь разные проявления

²⁴ Там же. С. 413.

²⁵ Франк С.Л. Душа человека. М., СПб., 2015. С. 50.

или состояния единой в себе душевной жизни²⁶. Одно из первых значений «души» заключается в том, что это понятие вбирает в себя весь внутренний мир человека, это все, что лежит под видимой поверхностью, Франк еще называет ее «подземным миром». Душа также выступает неким собирательным образом человека, некоторым субстратом, цементирующей субстанцией. Душа выполняет объединяющую функцию, она призвана привести человеческую личность к единству, но это единство не механического толка, а «некоторое единство, нечто первично-сплошное и целое»²⁷.

Следующее значение души состоит в том, что она является некоторой промежуточной зоной между телом и духом. Франк развивает идею «промежуточности» души, она «уготованная служить посредствующим звеном между сверхвременным и временным бытием, как бы стоять одной ногой во всеразрушающем потоке времени, а другой – вне его. Взятая как таковая, в своей внутренней природе, душевная жизнь, впрочем, не стоит ни там, ни тут, а занимает свое особое, именно промежуточное место... это есть невременная слитность и единство становления, как бы спутанность в едином живом клубке того материала, который может развернуться в тонкую, прямую нить времени и вместе с тем может слиться в центральное единство сверхвременного строения»²⁸.

Существует проблема отождествления сознания и душевной жизни, которая следует из дихотомического (бинарного) понимания человека (тело-душа), в отличии от трихотомии (тело-душа-дух). Иными словами, все материальное мы относим к телу, а все нематериальное к душе. Франка такая позиция не устраивает. Все намного сложнее, внутренний мир чрезвычайно разнообразен и душевный мир действительно никак нельзя свести к понятию

²⁶ Франк С.Л. Душа человека. М., СПб., 2015. С. 164.

²⁷ Франк С.Л. Душа человека. М., СПб., 2015. С. 31.

²⁸ Там же. С. 349.

«сознание». Получается, мы имеем дело не только и не столько с дуализмом, сколько с внутренним плюрализмом человеческой личности.

Далее мы приходим к еще одной ее составляющей – духовной жизни. Напомним, что она рождается из лона *самосознания предметного сознания*²⁹. Более того, эта часть окажется ключевой в структуре человеческой личности. И в этом контексте стоит вспомнить образ перевернутого конуса, как уже было сказано «его основание есть всеобъемлющая бесконечность», но почему мы все-таки его перевернули? Для начала попробуем дать определение: что есть дух?

Согласно Франку, дух – это как бы точка выхода в объективное, божественное бытие, во всеединое, которое, как мы помним, является непостижимым. И здесь нужно сделать важное замечание. Если до этого, говоря о познании мира, самом мире и человеке (гносеология, онтология, антропология), мы могли обойтись без религии, то уже на уровне духа это не представляется возможным. Как уже было сказано, Бог всенепременно присутствует в философской системе Франка в качестве исходной предпосылки. Франк не берется эту посылку доказывать (хотя, к примеру, т. н. онтологическое доказательство бытия Бога он развивает), как раз *знание-жизнь* как высшая форма познания и должно привести нас к Богу, поскольку само оно и возможно, поскольку Бог существует. Бог выступает гарантом подлинности нашего целостного познания. Одна из ключевых идей всех философии С. Л. Франка заключается в том, что *Богопознание* и *самосознание* суть одно и то же.

Во третьем параграфе третьей главы «Монодуалистическое единство личности» делается попытка рассмотреть, как принцип целостности работает в сфере антропологии. С точки зрения С.Л. Франка, когда мы говорим о человеке, мы не можем подходить к нему как к объекту и при помощи рациональных инструментов мерить его, хотя данные инструменты

²⁹ Там же. С. 297.

нам были нужны до определенного этапа. Далее мы можем использовать только *знание-жизнь*, и здесь подходит вышеуказанное понятие «откровение». Человека невозможно познать в качестве предмета, тем самым мы выхолащиваем из него самое главное: «Дело обстоит совершенно так же, как в нашем отношении к живому человеческому существу. Поскольку мы пытаемся познать его как «предмет», вскрыть его внутреннее существо в комплексе определений, - от нас ускользает именно подлинное существо его личности. Истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия, чуждой всякому «сыску» несовместимой с ним: и лишь так мы достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности»³⁰.

С нашей точки зрения, определенная новизна философии Франка заключается, что он предлагает совершить то, что мало кто до него совершал с таким размахом, соединить несоединимое в единую систему, возможно, в этом также проявляется принцип антиномистического монодуализма. Франк всегда оказывается между философских традиций, где-то между философией жизни, феноменологией, интуитивизмом, экзистенциализмом, персонализмом, диалогической философией и философией всеединства. Е. В. Мареева усматривает в этом недостаток и высматривает в системе Франка характерный пример внутреннего конфликта всей русской религиозной философии³¹.

При помощи антиномистического монодуализма Франк преодолевает крайности всеединства и выводит нас на персоналистический уровень, но это будет персонализм иного толка, нежели у Бердяева, который, как известно, был противником «объективации», Ф. Буббайер называет философию Франка трансрационально-персоналистической онтологией³². Речь идет не о замыкании личности на самой себе, пусть с благой целью Богопознания, это

³⁰ Там же. С. 431.

³¹ Мареева. Е. В. С. Франк: трансформация классического понимания Бога и души // Семен Людвигович Франк / под. Ред. В. Н. Поруса. М., 2012. С. 252.

³² См. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 191.

выход в необъятный и загадочный мир непостижимого, который не только вне человека, но и в самом человеке. В духе *диалогической философии*, это приглашение к диалогу с *Ты*, который приводит нас в состояние *Мы*.

Монодуалистическая философия Франка представляет собой большое поле для дискуссий и различных интерпретаций, многие заложенные идеи смело можно продолжать развивать. Для нас представляется важным, что его философия – не отвлеченная кабинетная мысль, не философия ради философии, но и не бессистемная публицистика. Она носит уравновешенный характер, призвана уравновешивать самого человека и вести к духовному его преображению, к познанию самого себя и Бога, поэтому ее религиозная основа является не недостатком, а преимуществом.

Заключение

Русская религиозная философия предлагает оригинальные решения в вопросе онтологии личности, которые отличаются глубиной и продуманностью. Тем не менее, эти решения имеют существенный недостаток, они работают исключительно в религиозном контексте, поскольку, как уже отмечалось неоднократно, Бог в данных системах присутствует априори в качестве исходной предпосылки, а это уже вопрос веры. Аргументация, которую приводят русские мыслители работает при наличии религиозного сознания. Хотя, с точки зрения философии религии и философского богословия такой подход является совершенно естественным и органичным. Так уж сложилось, что религиозная философия оказывается в некоем подвешенном состоянии между секулярной философией и богословием, оказываясь непонятой ни философами, ни богословам. В случае русской философии, ситуация усугубляется еще и тем, что она нередко не может найти «общий язык» и с западной религиозной философией.

Как мы увидели, философия русского религиозного Ренессанса опирается в большей степени на интуитивно-мистический способ познания, нежели на рациональный, хотя в ряде случаев ее представители пытаются выстраивать целостную непротиворечивую систему, делая более или менее удачные попытки рационального обоснования.

В общем и целом, в русской религиозной философии первой половины XX века можно наблюдать два основных вектора понимания человеческой сущности – монистический, который в основном присущ представителям философии всеединства и дуалистический, который, в свою очередь, в большей степени присущ персонализму. Оба вектора страдают односторонностью и не дают исчерпывающих ответов на сложные психофизические вопросы. При помощи принципа антиномистического дуализма С.Л. Франк пытается

преодолеть крайности философии всеединства и персонализма, вследствие чего он занимает срединную позицию. Нет философских систем без изъянов и внутренних противоречий, это касается и концепции С.Л. Франка, тем не менее в ней отчетливо видится потенциал для дальнейшего развития.

Положения, выносимые на защиту:

1. В общем и целом, русская религиозная философия носит ярко выраженный онтологический и холистический характер. Онтологический подход позволяет рассматривать человека как целостную сущность, которая включена в бытие и сама является бытием. Русская философия рассматривает человека (в его онтологической укорененности в Боге) призме его диалектического единства с Богом в разных вариантах взаимоотношения по вертикали и по горизонтали.

2. С одной стороны, русская религиозная философия скептически относится к возможностям рационального мышления, хотя, при этом она целиком не отбрасывает его, но подчеркивает недостаточность такого мышления, предлагая альтернативные методы познания, а именно различные варианты интуитивизма и мистицизма.

3. Философия всеединства и персонализма представляют два основных вектора философии личности. В первом случае индивидуальное подчиняется всеобщему, даже если всеобщее и личностно, а во втором возникает определенный субъективизм или даже антропоцентризм.

4. Антиномистический монодуализм С.Л. Франка является компромиссным вариантом решения вопроса о структуре человеческой личности и ее отношения к бытию. Он ориентирует на соединение рационалистического и мистического способов познания, всегда вызывавшее трудности в других моделях антропологии.

Список использованных источников

1. Акулинич В.Н. Философия всеединства. От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990.- 158 с.
2. Акулич Н.М. Монодуализм С. Л. Франка: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2012.
3. Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический аспект / Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16. СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2014.
4. Аляев Г.Е. Философский универсум С. Л. Франка. Киев: Парапан, 2002.- 368 с.
5. Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания. (По поводу книги Франка С. Л. «Предмет знания»). // Вопросы философии и психологии, М,1916, Кн 134. С. 305.
6. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: Фолио, 2003.- 679 с.
7. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной философии. СПб., 1910.
8. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж: YMCA-Press, 1939.- 224 с.
9. Буббайер Ф.С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: Росспэн, 2001.- 328 с.
10. Волков В.Н. Онтология личности: Дис. ... докт. филос. наук. Иваново, 2001. 485 с.
11. Воронков В.В. Проблема сознания в философии В. С. Соловьёва, С. Л. Франка и Г. Г. Шпета (Сравнительный историко-философский анализ) : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 : Москва, 2003 134 с.

12. Вышеславцев П.Б. Значение сердца в религии / Журнал "Путь". – Париж, 1925, №1
13. Вышеславцев П. Б. Этика преображенного логоса. М.: Республика, 1994.- 368 с.
14. Гегель Г.В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971.
15. Герменевтика. Психология. История (Вильгельм Дильтей и современная философия). Материалы научной конференции РГГУ. Под редакцией Н. С. Плотникова. М.: Три квадрата, 2002. – 208 с.
16. Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии. – СПб.: Академия самопознания «Тропа Траянова», 2006.- 464 с.
17. Графова Е.С. Двойственная природа человека в философии В.С. Соловьева : Философско-антропологический анализ : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.13. - Санкт-Петербург, 2005. – 158 с.
18. Грот Н.Я. Джордано Бруно и пантеизм // Сочинения: в 4 т. Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013.
19. Гуртовенко В.А. Философская антропология С. Л. Франка: Дис... канд. филос. наук. – М.: 1998.
20. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
21. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II . СПб.: Алетейя, 2000.- 413 с.
22. Евлампиев И.И. История русской философии. Спб.: Издательство РХГА, 2014.- 667 с.
23. Завольская Г.Н. Проблема личности в философии С. Л. Франка : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Рос. акад. управления.- Москва, 1993
24. Зеньковский В.В. История русской философии. В 4 тт. Л.: Эго, 1991

25. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М.: ББИ, 2012.- 407 с.
26. Зимянина Е.В. Философия человека в системе С. Л. Франка : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03.- Москва, 2002.- 119 с
27. Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. М. 2009.- 267 с.
28. Ильин В.Н. Николай Кузанский и С. Л. Франк// Сб. Памяти Франка. Мюнхен, 1954.
29. Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя,1994.- 532 с.
30. Карсавин Л.П. О личности / Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. И вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: Renaissance, 1992.- 325 с.
31. Карсавин Л.П. О началах. СПб.: YMCA-PRESS. 1994.- 375 с.
32. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект,1993.- 351 с.
33. Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М.: Искусство,1979.- 439 с.
34. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. / Под ред. А. И. Кошелева: В 2 т. М.: Тип. Императорского Московского Университета, 1861.
35. Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения в 3-х тт. Т.1. Вып. 2. Сергиев Посад, 1894.- 320 с.
36. Лев Платонович Карсавин / под ред. С. С. Хоружего. М.: Росспэн, 2012.- 527.
37. Левицкий С. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
38. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Канон, 1996.- 496 с.
39. Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003.- 272 с.
40. Моисеев В. И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002. 414 с.
41. Назарова О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03.- Москва, 2001.- 146 с

42. Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка. М.: Идея-пресс, 2003.- 196 с.
43. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т.1. Казань: Центральная типография. 1905.
44. Николай Кузанский. Соч. в 2. Т. М.: Мысль, 1979-1980.
45. Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017.- 202 с.
46. Персональность в русско-немецком диалоге [научный сборник] / под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова, М.: Модест Колеров, 2007.- 480 с.
47. Плеснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004.- 368 с.
48. Потапчук В.И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С. Л. Франка : диссертация... кандидата философских наук : 09.00.03 Хабаровск, 2007 174 с.
49. Русская философия. Малый энциклопедический словарь / Отв. ред. А. И. Алешин. М.: Республика, 1995.- 624 с.
50. Самый выдающийся русский философ: философия религии и политики С. Л. Франка: сборник научных статей / сост. К.М. Антонов. М.: ПСТГУ, 2015.- 248 с.
51. Сапронов П.А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. М.: Гуманитарная академия, 2008.- 480 с.
52. Семен Людвигович Франк / под. Ред. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.- 589 с.
53. Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX-XX веков. – М.: Руниверс, 2016 – 800 с.
54. Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. – М. 2014.- 368 с.
55. Соловьев В. С. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1988.

56. Тепин Д. В. Разработка теоретической философии всеединства С. Л. Франком : диссертация... канд. филос. наук : 09.00.03 Саратов, 2007.- 119 с.
57. Токмакова, Г. П. Проблемы человека в философии С.Л. Франка : диссертация ... кандидата философских наук : Москва, 1991.
58. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания. М.: Мысль,1994.- 816 с.
59. Тырбах Ю. В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В. С. Соловьев, С. Л. Франк) концепции : Дис. ... канд. филос. наук : Н. Новгород, 2006.- 216 с.
60. Философия реализма: Из истории русской мысли: Сб. Статей / Под ред. А. Ф. Замалеева. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997. – 148 с.
61. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
62. Франк С. Л. Душа человека. М.: Книговек, СПб.: Северо-Запад, 2015.- 384 с.
63. Франк С. Л. Кризис современной философии. // Русская мысль, 1916, т. IX.
64. Франк С. Л. Непостижимое. Мн.:Харвест, М.:АСТ, 2000. -800 с.
65. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.- 656 с.
66. Франк С. Л. Реальность и человек. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997.- 440 с.
67. Франк С. Л. Русское мировоззрение. / Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.- 511.
68. Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 4. С. 109–123.
69. Хаардт А. Проблема других у Михаила Бахтина и Семена Франка. К вопросу о рецепции феноменологии Макса Шелера в России / Пер. с нем.

- М. Гусевой и А. Вайсбанд // Россия и Германия в XX веке. Т. 2: Бурные прорывы и разбитые надежды. Русские и немцы в межвоенные годы. М.: АИРО-XXI, 2010.
70. Цыганков А., Оболевич Т. Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьёвские исследования. Вып.4 (48), Иваново, 2015.
71. Челпанов Г. И. Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007.- 336 с.
72. Шелер М. Положение человека в космосе / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.- 552 с.
73. Шохин В.К. Русская духовно-академическая философия религии и религиологическая Фридриха Шлейермахера / Философия религии: альманах 2014-2015. М.: Наука – Восточная литература. 2015.- 590 с.
74. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма. – М.: Идея-Пресс, 2012.- 304 с.
75. Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.- 575 с.
76. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Сочинения в двух томах. Т.1. М. Мысль, 1996.- 735 с.
77. Юркевич П. Д. Сочинения. М.: Правда, 1991.- 670 с.
78. Ягубова, С. Я. Учение о человеке С.Л. Франка в контексте современной философской антропологии : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.13. Санкт-Петербург, 2011.- 178 с
79. Яковенко Б. С. История русской философии. М.: Республика.- 510 с.
80. Sheine L.J. The concept of the Unfathomable in S.L. Frank's Epistemology // Canadian Slavic Studies. 1986. Vol. 2. N1.P. 14-27.
81. Slesinski R.S.L. Frank's Intuition of Pan-Unity // Russian Religious Thought / ed. By J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996.- P. 199-212.

82. Slesinski R.S.L. The Relationships of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1992.- P. 217-236.
83. Swoboda Ph. J. The Philosophical Thought of S. L. Frank, 1902-1915: a study of The Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia.
84. Swoboda Ph. J. Windelband's influence on S.L. Frank // Studies in East European Thought, №3-4 (1995). Vol.47, pp. 259-290.
- 85.