

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чжэн Я. — Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира // Философская мысль. — 2023. — № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43826 EDN: XTJZHN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43826

Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира

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:

10.25136/2409-8728.2023.9.43826

EDN:

XTJZHN

Дата направления статьи в редакцию:

17-08-2023

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды С. Л. Франка на проблему миротворения, приводится их критическая оценка, сделанная В. В. Зеньковским в его «Истории русской философии». Констатируется различие в понимании мыслителями этой проблемы: если С. Л. Франком принимался пантеистический концепт об эманации Абсолюта и, соответственно, делался вывод о сущностной связи между Богом и творением, то В. В. Зеньковский принципиально отвергал пантеизм, настаивая на сущностном различии Бога и творения. При проведении исследования применялись методы компаративного анализа, предполагающие аргументированное и непротиворечивое выявление сходства и различий философских позиций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, а также герменевтические методы, используемые для лучшего понимания смыслового содержания их текстов. Утверждается, что «антиномистический панентеизм», которого придерживался С. Л. Франк, является модификацией пантеистического мировоззрения, поэтому его мировоззренческая позиция справедливо критиковалась В. В. Зеньковским с христианской теистической точки зрения. Автор делает предположение, в соответствии с которым причиной того, что философ, понимая уязвимость своих взглядов, все же их не оставлял, являлось превалирование в его религиозном опыте психологии

христианской религии над ее онтологией. Для С. Л. Франка необычайно важной представлялась личная связь Бога и человека, однако он полагал, что церковный авторитет отвергает ее необходимость, и такое мнение философа автор статьи считает неадекватным, поскольку на паламитских соборах в христианской догматике было выработано определение о синергичном взаимодействии Бога и человека, открывающем для последнего возможность обожения по благодати.

Ключевые слова:

Семен Людвигович Франк, Василий Васильевич Зеньковский, творение, эманация, онтогносеология, метафизика всеединства, панентеизм, теозис, благодать, синергия

Введение

Актуальность тематики статьи обусловливается важностью проведения историко-философских исследований, направленных на уяснение специфики отечественной философской мысли, с одной стороны, адекватно отображающей реалии российского социально-исторического развития, с другой же – на эти реалии влияющей и даже во многом определяющей их. В замечательной плеяде русских мыслителей С. Л. Франк и В. В. Зеньковский занимают достойное место, являясь авторами оригинальных онтогносеологических систем, при этом мы имеем возможность обоснованно судить об идейных расхождениях указанных мыслителей, поскольку В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» высказал о них вполне определенные суждения, акцентируя особенное внимание на отношении С. Л. Франка к проблеме начала мира. Целью статьи является уточнение причин, по которым С. Л. Франк отказывался принимать догматически изложенное учение о сотворении Богом мира «из ничего», а также выяснение вопроса о том, действительны ли приводимые им в пользу эманационного происхождения мира аргументы.

В. В. Зеньковский, оценивая творчество С. Л. Франка, отзывался о нем очень высоко: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще – не только среди близких ему по идеям» [\[1, с. 450\]](#); его систему он считал «самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии» [\[1, с. 472\]](#). Вместе с тем, В. В. Зеньковский весьма критично относился к центральной и основополагающей для этой системы концепции всеединства, в изложении которой С. Л. Франк, по его мнению, был не оригинален, поскольку нашел ее «у Соловьева, Плотина, Николая Кузанского»; помимо того, «рядом с ним» метафизику всеединства развивали «Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков». Оригинальность же и «философская сила» С. Л. Франка – «в томосновании этой метафизики, которое он развил в своих работах» [\[1, с. 472-473\]](#). Философская система, созданная им, «есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий». В. В. Зеньковский уточнял при этом: не всегда философы «отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, чем богословию». Метафизика всеединства может быть, конечно, стройной и внутренне согласованной, но свойственный ей «дурной, поспешный монизм» все же «не отвечает тайне бытия»; сочетание идеи всеединства с понятием творения, даже очень искусно проводимое, остается в ней «слабым местом» и «доныне путает философскую мысль» [\[1, с. 474\]](#).

Панентеизм как модификация пантеизма

Проблема начала мира была, пожалуй, важнейшим пунктом, вызывавшим онтогносеологические разногласия С. Л. Франка и В. В. Зеньковского, и это объясняется тем, что от решения данной проблемы всецело зависит тип мировоззрения мыслителя, а значит, и вся его философская система. Если В. В. Зеньковский, всегда оставаясь в рамках христианской традиции, неукоснительно следовал догмату о творении мира Богом «из ничего», то С. Л. Франка не устраивала эта основополагающая идея. Хотя он и использовал термин «творение», и даже допускал, что означаемый им акт был совершен по собственной воле Бога, однако полагал: идея сотворения мира «из ничего» опасна своими следствиями, она наделяет Творца свойством всемогущества, следовательно, делает проблемной теодицею, оправдание Бога за наличие в мире зла, в котором не приходится сомневаться. Современный исследователь творчества С. Л. Франка Е. С. Киселева справедливо замечает: «Отказываясь от традиционной христианской концепции, Франк предлагает мыслить процесс творения как формирование материала, который Бог полагает сам. В некоторой степени, это напоминает отношение между материей и Единым в неоплатонизме, с той лишь разницей, что Единое не полагает материю» [\[2, с. 15\]](#). Действительно, такое понимание С. Л. Франком творения уже не укладывается в рамки монотеистического мировоззрения, являясь не чем иным, как пантеизмом, факт приверженности которому сам философ всегда отрицал.

С. Л. Франк предпочитал характеризовать собственное мировоззрение как «антиномистический панентеизм», под которым понимал «оправдание мира и человека через нераздельное, но и неслиянное двуединство Творца и творения» [\[3, с. 304\]](#). Однако панентеизм по своей сути является лишь модификацией пантеистического мировоззрения, согласно ему «мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире (как в пантеизме). Бог присутствует во всех вещах, включает в себя Вселенную, но также находится вне ее. Некий аспект Бога является трансцендентным по отношению к окружающему миру» [\[4, с. 136-137\]](#). Но ведь и пантеистический Абсолют, как бы он ни мыслился богословски и философски – в качестве ли Брахмана, Дао, или Единого-Блага, Абсолютной Идеи – совсем не принадлежит тому миру, который из него эманурует, он есть источник всего, и вместе с тем – ничто (для мира). Единственным существенным отличием панентеизма от «классического» пантеизма является то, что он наделяет Абсолют статусом Высшей Личности, из себя полагающей все сущее. Однако и в пантеизме можно зафиксировать наличие смутных представлений «о неотмирном Творце нашей жизни» вследствие своеобразного, основанного на понимании Абсолюта как трансцендентной категории, «предчувствия» в нем теистического мировоззрения [\[5, с. 228\]](#).

Если мы обратимся к «Новой философской энциклопедии», то увидим, что пантеизм в ней характеризуется как «религиозно-философская доктрина, согласно которой Бог имманентен миру, Бог и мир суть одно». Выделяются такие его формы как гилозоистический (брахманизм, даосизм, досократики), монистический (Парменид), абсолютистский (Г. Гегель) и имманентный (Гераклит, Б. Спиноза) пантеизм. Последний «помещает Бога в мир в качестве его "части" – как силу или закон, вечный и неизменный, управляющий изменяющимся миром», причем автор энциклопедической статьи при этом отмечает, что в некоторых имманентных пантеистических учениях Бог «может рассматриваться не как средоточие характеристик, противоположных миру, а как единство противоположностей (Николай Кузанский, Дж. Бруно, Я. Беме)» [\[6, с. 191\]](#).

Отдельной статьи, посвященной панентеизму, в энциклопедии нет, и это, как представляется, совсем не говорит о том, что такого мировоззрения не существует, а подтверждает наш тезис о том, что панентеизм есть лишь модификация пантеизма, и описание, данное здесь имманентному пантеизму, вполне подходит и для панентеизма. С. Л. Франк говорил о Николае Кузанском как о своем единственном учителе философии, и современный немецкий исследователь творчества русского философа справедливо полагает, что он был таким учителем «именно в методическом отношении», у него «Франк нашел аргументативное обоснование реал-идеалистической онтологии» [7, с. 262]; от него же, как видим, он воспринял и имманентный пантеизм, понимающий Абсолют как единство противоположностей.

С. Л. Франк не отказывался даже от характерного для неоплатонизма, этого тщательно философски разработанного пантеистического учения, термина эманация (истечение), или радиация (излучение), призванного описать механизм ступенчатого «перехода» от Единого-Блага к материальному миру: «Бог, – писал он, – будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте» [3, с. 288]. Или уже прямо: «...глубинный слой человеческого духа есть в отношении Бога не его "творение", а его "эманация" – то, что из него "рождается" или "проистекает"...» [3, с. 335]. Философ прибегал и к открытой полемике с традиционным догматическим учением Церкви, противопоставляя его пониманию взаимоотношений Бога и тварного мира «непосредственный опыт сознания», который говорит «о наличии внутри меня самого, в составе моей души, чего-то безусловно прочного, чего-то вечного и потому "не-тварного"» [3, с. 333], укорененного в Боге.

Таким образом, замена термина (и понятия) при определении истоков тварного мира (вместо «из ничего» – «из себя») приводит к тому, что у С. Л. Франка «от понятия "творение" остается, собственно, только слово» [1, с. 462]. Как глубокомысленный философ, он не мог этого не осознавать. Почему же все-таки С. Л. Франк с такой настойчивостью всю свою жизнь продолжал держаться такого пограничного между теизмом и пантеизмом умонастроения, со всех сторон подверженного критике, а «истинным, адекватным» существом религиозной веры всегда считал «не отвлеченный теизм, а конкретный панентеизм» [8, с. 507]?

Теозис по сущности и по благодати

Выскажем предположение, что на результате решения С. Л. Франком проблемы начала мира сказалось явное превалирование в его религиозном опыте психологии христианской религии над ее онтологией. Родившись в правоверной иудейской семье, пройдя в молодости этап увлечения марксизмом и атеизмом, философ уже в зрелые годы и вполне сознательно принял христианство. Несомненно, он не только разумом «уверился» в истинности этого вероисповедания, но и в глубине своей души почувствовал Бога – пришел к нему и логически, и психологически. Протест против традиционного понимания сущностной трансцендентности Бога, сотворившего мир «из ничего», основывался, прежде всего, на глубоко личном осмыслении веры как взаимного отношения между человеческой личностью и Богом, воспринимаемым как «такое "ты", которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего "я"». Несмотря на то, что С. Л. Франк, конечно, признавал различие, даже определенное противостояние личности и Бога, он в то же время ясно осознавал собственную слитность с Ним: «Эта слитность так интимна, – писал он, – что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я

называю Богом: ибо встреча есть здесь нераздельная связь» [\[8, с. 511-512\]](#).

Однако, по мысли С. Л. Франка, нередко на пути личного общения с Богом стоит авторитет, предписывающий, что, как и когда нужно делать и каким образом понимать свое место в мире и религии. Философ, разумеется, не выступал против церковного авторитета вообще, поскольку понимал, что, во-первых, авторитетом обладают не только определенные инстанции, не только восточные патриархи и папа римский, но и догматы, и Священное Предание, и Священное Писание, а, во-вторых, авторитет необходим, и поэтому если мы будем опровергать один авторитет, его место тут же будет занято другим, если отвергнем один догмат, он незамедлительно будет заменен другим. Философ протестовал против идеи *«непогрешимого религиозного авторитета»*, которая должна быть *«принципиально отстранена; она содержит внутреннее противоречие, предполагая отказ от личного суждения, согласие на слепую веру, тогда как вера и зречность, вера и внутренняя убежденность есть, по существу, одно и то же»* [\[8, с. 545\]](#).

Относительно христианского догмата о сотворении мира С. Л. Франк говорил о его недопустимом искажении, поддерживаемом всем церковным авторитетом. Точнее, речь у него шла даже не о догмате, правомерность ороса (определения) которого закреплена Вселенским Собором, а о более поздней его интерпретации – ведь в Никео-Цареградском Символе веры нет ни слова о творении Богом мира «из ничего», сказано лишь: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...» [\[9, с. 6\]](#). Философ полагал, что утверждение полной «неотмирности» Бога, Его принципиального сущностного отличия от мира и существующего в нем человека приводит к исповеданию Бога далекого и недостижимого, абсолютно трансцендентного всякой твари, и такое исповедание исключает близкое общение Бога и человека. Отметим, что данное представление о как будто освященной церковным авторитетом традиции понимания отношений Бога и мира является в целом неадекватным, хотя, согласимся, оно достаточно часто допускается в религиозной практике. Напротив, действительно догматически было определено, причем на соборах (правда, не Вселенских, а поместных Константинопольских, получивших название «паламитских»), что возможно не только общение Бога и человека, но и теозис, обожение последнего как следствие такого общения, или синергии (со-действия, сотрудничества), когда исходящие от Бога нетварные энергии (благодать) свободно воспринимаются человеком, преобразуя, обоживая его. Только здесь делалось очень важное дополнение: человек может стать богом не по сущности, а по благодати, навечно сохраняя при этом собственную человеческую, тварную сущность. Переход трансцендентного в имманентное, на котором так настаивает панентеизм, с этой точки зрения есть таинство (для человеческого разума – чудо), а не естественная закономерность.

Мы видим, что психологические проблемы, так глубоко затронувшие душу С. Л. Франка, были характерны для христианского мира и в XIV в., и, надо полагать, в намного более раннее время, а главное – они решались, и решались в плоскости именно теистического мировоззрения, без малейшего уклонения в пантеизм. Психология религии и гносеология С. Л. Франка могли бы существенно обогатить концепцию «православного энергетизма» [\[10\]](#) при условии отказа от некоторых онтологических воззрений, и, в особенности – от идеи эманации. Знал ли сам С. Л. Франк о святителе Григории Паламе, главном идеологе вышеупомянутых соборов, был ли знаком с его трудами? Ответ на этот вопрос может быть только положительным: очень редко, но философ упоминает свт. Григория Паламу, например, когда пишет (в сноске) о нем как о «мистическом богослове», различавшем «в Боге Его "энергию", пронизывающую тварное бытие, от Его

неприступной "сущности"» [3, с. 414]. Однако мы должны признать, что глубокого знакомства с учением свт. Григория Паламы у С. Л. Франка все же не было, и косвенно об этом свидетельствует его замечание (опять же в сноске) о том, что «вполне ортодоксальное учение о сотрудничестве (синергизме) свободы и благодати как двух самостоятельных инстанций» вполне можно включить в состав установки «пелагианства» (в широком смысле) [3, с. 331]. Обращает на себя внимание содержащееся здесь в корне неверное «определение» синергии: сотрудничество происходит именно между свободными Богом и человеком, а свобода и благодать – совсем не «инстанции», а скорее сущностные проявления (первая – и Бога, и человека, вторая же – только Бога, потому она и нетварна). Отнесение же синергизма к пелагианству – и вовсе вне всякой критики хотя бы потому, что ересь Пелагия придавала очень небольшое значение Божественной благодати, чего никак нельзя сказать о паламизме, во главу угла ставящем именно стяжание благодати в исихастской практике.

Нужно отметить, что в дореволюционные годы, тем более в эмиграции произведения свт. Григория Паламы были труднодоступны, они не имели широкого распространения, а исихастская часть его богословского наследия, видимо, почти не была известна русским метафизикам. И хотя православный сборник «Добротолюбие», составленный в конце XVIII в. и периодически дополняемый, содержал в себе много аскетических текстов, изложенных в исихастской традиции, есть в нем также и некоторые труды свт. Григория Паламы, но, к примеру, его «Триады в защиту священно-безмолвствующих», в которых содержатся важнейшие положения богослова относительно синергийной практики, были опубликованы на русском языке только в самом конце XX в., уже в период «перестройки» [11]. В начале XX в., правда, наблюдался некоторый рост интереса образованной публики к трудам свт. Григория Паламы в связи со спором «имяславцев», но он был очень ограниченным, не вызвав переводов и публикаций его главных работ, относящихся к сути этого спора. Можно предположить, что более детальное знакомство с паламитским учением внесло бы свои коррективы в мировоззренческие системы отечественных религиозных философов. В этой связи Я. В. Бондарева отмечает, что первые шаги по рецепции паламизма «уже были сделаны в русской философии "послесоловьевской" эпохи, однако, увлеченность и даже ослепленность методологией всеединства не позволили русским философам развить самостоятельные философские системы на базе энергетизма» [12, с. 84].

Заключение

Итак, мы видим, что у В. В. Зеньковского были все основания, невзирая на общую высочайшую оценку творчества С. Л. Франка, критиковать при этом его метафизику всеединства, с логической неизбежностью ведущую к утверждению пантеистического мировидения со свойственным ему концептом «истечения» Бога в мир. Как точно отмечает А. П. Глазков: «Бог в учении Франка органически *включен* в состав всеединства» [13, с. 257], – и это естественный итог самостоятельного исследования истины, тот максимум, к которому может привести глубокое и искреннее философское размышление, основанное на индивидуальном религиозном опыте. Но путь познания может быть продолжен и далее, если мы примем как непререкаемые догматы богословия Откровения, чего С. Л. Франком в полной мере сделано не было, и в результате он так и не вышел за рамки пантеистического мышления. Что же касается В. В. Зеньковского, то он, как и свт. Григорий Палама, в своем философско-богословском творчестве старался неукоснительно придерживаться православного монотеистического мировоззрения, реализуя задачу всей своей жизни – создание фундаментального труда «Основы

христианской философии», к сожалению, не законченного (первый том был опубликован в 1961 г., второй – в 1964, третий же том, антропологический, так и не был написан), в котором стремился разработать целостную религиозно-философскую систему, дистанцирующуюся от любых модификаций пантеизма и характеризующую современными исследователями как «православный универсализм» [14, с. 442]. Лейтмотивом этого труда стало утверждение «основной и центральной» для христианской метафизики идеи тварности мира, в соответствии с которой «мир не имеет своих корней в самом себе» [15, с. 148].

Выявленная в статье основная причина, по которой С. Л. Франк так и не смог принять христианского учения о сотворении Богом мира «из ничего», на наш взгляд, имеет ярко выраженный психологический характер. Философ, отдавая в религиозном опыте явное предпочтение личным взаимоотношениям Бога и человека, полагал, что церковный авторитет если не вполне их отвергает, то не уделяет им должного внимания при организации религиозной практики. Соглашаясь с тем, что последнее часто имеет место в церковной жизни, все же следует отметить, что вызвано это не особенностями христианского вероучения, а превратным его толкованием, поскольку синергия, взаимодействие Бога и человека, закреплены в нем догматическими определениями, недвусмысленно утверждающими возможность обожения человека, совершаемого не по сущности, а по благодати. Следовательно, аргументы С. Л. Франка в пользу сущностного «сродства» Бога и человека теряют свою убедительность, а значит, исчезают основания для «панентеистического» решения проблемы начала мира.

Библиография

1. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 544 с.
2. Киселева Е. С. Европейские истоки философии С. Л. Франка : автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Москва: Российский университет дружбы народов, 2013. 26 с.
3. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 133-438.
4. Чернущ В. К. «Онтологизация сознания» в философии С. Л. Франка и Н. А. Бердяева : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2020. 295 с.
5. Лагунов А. А. Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 224-235.
6. Вышегородцева О. В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / ИФ РАН, предс. Научно-ред. совета В. С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 191-192.
7. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
8. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С нами Бог: сборник трудов. М.: АСТ, 2003. С. 439-748.
9. Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. 256 с.
10. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
11. Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолвствующих. URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Grigorij-Palama/triady-celikom.html (дата обращения

17.07.2023).

12. Бондарева Я. В. Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2011. № 2. С. 78-85.
13. Глазков А. П. Проблема историчности у М. Хайдеггера и С. Л. Франка // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М.: ББИ, 2009. С. 248-257.
14. Нижников С. А., Гребешев И. В. Генезис и развитие метафизической мысли в России: Монография. М.: Руниверс, 2016. 504 с.
15. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. 560 с.

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 камерной, но весьма интересной теме оценки В.В. Зеньковским учения С.Л. Франка о Творении, а также всей его религиозно-философской концепции. Заметим сразу же, что и название статьи в этой связи должно быть скорректировано в соответствии с её содержанием, ведь речь идёт в ней не о сравнении двух концепций мыслителей по указанному богословскому вопросу, а именно об оценке взглядов одного философа другим. Думается, адекватное название статьи могло бы выглядеть следующим образом: «Оценка В.В. Зеньковским решения проблемы Творения у С.Л. Франка». Термин «эманация», по-видимому, неуместен в названии, поскольку он однозначно ассоциируется в истории философии с языческими философскими учениями и является несовместимым с христианским креационизмом. Несмотря на всю путаницу у С.Л. Франка, на которую указывает и автор статьи, номинально он всё же оставался (по крайней мере, стремился быть) христианским мыслителем, хотя, разумеется, невозможно говорить о сколько-нибудь верном воспроизведении у него христианского догмата о Творении. (В этой связи следует сделать и более общее замечание относительно того, что всякий опыт религиозной философии должен сознательно очерчиваться его автором определёнными границами, и мыслитель неизбежно впадает в ересь, если пытается «до последних оснований» с помощью рассудка как единственного инструмента философского познания разобраться в тех пунктах богословия, которые Святые Отцы оградили от рефлексии, сформулировав о них именно «догматы», непререкаемые освящённые авторитетом Православной Церкви, положения; С.Л. Франк не связывал себя подобными «условностями», поэтому и ставить вопрос о «мере православности» его представлений излишне.) Статья в целом оставляет благоприятное впечатление, она даёт определённое представление о важной черте концепции С.Л. Франка, а её автор проявляет несомненную эрудицию в рассматриваемом вопросе. В то же время отдельные пункты изложения нуждаются в дополнении (что нетрудно будет сделать, поскольку общий объём текста крайне невелик – лишь 0,35 а.л.), в частности, необходимо дать читателю ясные определения терминов «пантеизм» и «панентеизм», которыми оперирует автор (обратившись, например, к энциклопедическому словарю «Религиоведение»), представить контекст возникновения рассматриваемой темы как именно «внутренней проблемы» мировоззрения С.Л. Франка, сформулировать содержательное заключение статьи, расширить круг используемой критической литературы (о философском учении Франка имеется и некоторая зарубежная литература, которую автор полностью

проигнорировал). Рецензируемая статья имеет хорошие перспективы на публикацию в научном журнале, однако, она должна быть доработана в соответствии с высказанными замечаниями.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

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

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

Рецензия на статью

«Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира»

В статье, представленной в журнал «Философская мысль», автор ставит перед собой цель дать анализ позиции В. В. Зеньковского в отношении философской концепции С.Л. Франка, которая на самом деле вырастает в проблему христианской трактовки творения и граничащих с пантеизмом (панентеизмом) идей всеединства.

Задачи исследования автором специально не определены, но их можно выявить из предложенной структуры статьи, так в работе предлагается остановиться на определении панентеизма как модификации пантеизма, а затем перейти к вопросу, который автор обозначил как «Теозис по сущности и по благодати».

Актуальность темы автором совершенно не обозначена, поэтому и складывается впечатление, что как такого введения в представленной статье нет. Особенно настораживает, что автор не показывает в водной части другие серьезные исследования по данной тематике, хотя заявленная проблема активно исследуется в отечественной истории философии уже на протяжении многих десятилетий.

Предмет исследования, исходя из названия работы, отсылает нас к работам Франка и собственно к метафизическим вопросам, раскрывающим онтологическую проблематику.

Название статьи в целом соответствует содержанию.

Методология исследования автором специально не обозначена, но текст явно основан на историко-философском анализе.

В качестве положительного момента можно отметить действительно важные вопросы, на которые обращает внимание автор статьи, а именно онтологические споры вокруг проблемы начала мира (которые составляют базу всей философской системы), показанные автором на примере разных позиций С. Л. Франка и В. В. Зеньковского.

Новизна исследования представлена слабо.

Спорные моменты и замечания, на которые хотелось бы обратить внимание автора:

1. По тексту не всегда понятно излагает ли автор свои мысли или эта трактовка других авторов? Например, встречаются утверждение такого рода: «Однако панентеизм по своей сути является лишь модификацией пантеистического мировоззрения...»
2. Важно отметить работу Я. В. Бондаревой «Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии)», на которую автор, почему-то не ссылается. Хотя, на мой взгляд, именно в этой работе на развернутом историко-философском материале показана суть проблемы «творения» или «начала мира», того самого философского спора, который и породил идею панентеизма в русской философии, в своем стремлении преодолеть пантеистические мотивы в философии всеединства. Проблема, как подчеркивает автор статьи, действительно существует и она не имеет схоластического решения, поскольку для теизма важно сохранить за собой возможность теодицеи, а любое растворение Божественного Абсолюта и мира (как бы оно не осуществлялось) лишь только уводит нас от главного вопроса: «Что есть человек как личность? Может ли

он обрести себя в Боге?

Проблема имманентного и трансцендентного по сути своей есть проблема личной свободы! Таким образом, мне не совсем понятно, почему автор статьи не затрагивает основательно тему свободы, личности и зла? (этому уделяется одно предложение во второй части статьи). Это может быть связано с нежеланием определить свою собственную позицию? Автор только приводит критическую рефлексия Зеньковского в отношении неоднозначных взглядов философов всеединства по данному вопросу (в частности, делает это на примере Франка). Возможно поэтому и в заключении не достает выводов? Данное противостояние имеет более широкие масштабы и не связано только с личностью и онтологическими построениями Франка, это вопрос поиска тайны человеческого бытия, которое ускользает от любых логических схем. Это извечный спор о том насколько детерминирована наша реальность? И какой смысл для человека в выборе между добром и злом? Выход в эту плоскость, возможно, позволил бы оживить данный текст и позволил бы автору вынести ряд интересных положений в своих выводах.

Выводы, сформулированные в заключении, довольно лаконичны и завершаются ссылкой, что не совсем правильно в отношении структуры научной статьи.

Характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным изданиям такого рода. Статья в целом логично выстроена, структурирована, стилистически выдержана. По тексту сделаны необходимые ссылки.

Библиография отражает исследовательский материал и оформлена в соответствии с требованиями.

Высказанные замечания в целом не отменяют важности данной работы, хотя бы потому, что рефлексия по поводу русской философии нам сегодня жизненно необходима, чтобы не утратить окончательно корни своей культуры. Данная тема, на мой взгляд, имеет хорошие перспективы, актуальна и может быть интересна для специалистов в области отечественной философско-религиозной мысли.

В результате знакомство со статьей, оставило неоднозначное впечатление, остается много вопросов, имеющих скорее дискуссионный характер, но в целом работа интересна, написана хорошим научным языком.

Таким образом, статья «Оценка В. В. Зеньковским отношения С. Л. Франка к проблеме начала мира», на мой взгляд, может быть рекомендована к публикации, при условии, что автор дополнит введение, укажет цель, новизну и методологию исследования, сделает полноценное заключение.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

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

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

Предмет исследования: идейные расхождения русских философов В. В. Зеньковского и С. Л. Франка в осмыслении проблемы начала мира. Целью статьи является уточнение причин, по которым Зеньковский критиковал С. Л. Франка и его концепцию панентеизма, в которой он отказывался принимать учение о сотворении Богом мира «из ничего». Также автор выясняет вопрос, действенны ли аргументы, приводимые Франком в пользу эманационного происхождения мира.

Методология исследования – автор применяет общие методы анализа, не формулируя никаких специфических методов.

Актуальность: выбранная проблематика представляется довольно узкой в контексте историко-философских исследований, в большей степени актуальной для теософского

дискурса, но для изучения отдельных аспектов отечественной философской мысли, безусловно, обладает значимостью.

Научная новизна: автор рассматривает формирование философской концепции С. Франка с точки зрения его биографии, связывая его доктрину с и психологическими особенностями. Такой подход к выявлению причин тех или иных философских мировоззренческих особенностей, в данном случае интерпретации метафизики всеединства, может быть воспринят как нечто новое, однако психоаналитический метод мог бы быть применен здесь в таком случае более последовательно. В таком случае рекомендуется отразить в названии или в целях методологический ракурс исследования.

Стиль изложения соответствует требуемой научной стилистике, структура статьи четко выстроена, но объем текста не вполне достаточен, содержание полностью соответствует названию и отражает заявленные цели и задачи исследования. Проблема, раскрытию которой посвящена статья, полностью освещена и проработана автором, но поскольку это всего лишь один аспект в концепции всеединства Франка, поэтому искусственное увеличение объема не способствовало бы углублению вопроса. Однако для расширения проблематики стоило бы рассмотреть позицию панентеизма в общем контексте всей русской философии всеединства, подробнее скоррелировать ее с концепцией В. Соловьева, например, таким образом добавив еще один параграф. Кроме того, во введении и в заключении необходимо показать значимость полученных выводов для развития современного философского знания.

Библиография: автором использовано 15 источников, среди которых присутствуют современные статьи, но для небольшого объема текста такое количество выглядит избыточным, учитывая необходимость их цитирования.

Апелляция к оппонентам: в статье рассматривается только одна критическая позиция по отношению к концепции Франка - Зеньковского, но нет общеполитического контекста.

Выводы сформулированы и соответствуют поставленным задачам, но из них не следует понимания общей значимости проведенного исследования для теории и практики. Рекомендуется расширить диапазон поставленной проблемы за счет анализа общей картины развития философии всеединства в отечественной традиции.

Статья может вызвать интерес читательской аудитории, изучающей русскую философию. Кроме того, если расширить анализ психологических характеристик, это могло бы вызвать интерес и массовой аудитории.