

УДК 130.2

DOI: 10.29039/2413-1695-2025-11-2-59-70

КРИТИКА КУЛЬТУРЫ В РАБОТАХ С.Л. ФРАНКА И Н.А. БЕРДЯЕВА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1920-Х ГГ.

Зоренко П. А., Карабыков А. В.

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды на культуру двух выдающихся отечественных философов: С.Л. Франка и Н.А. Бердяева – в контексте их творчества первой половины 1920-х годов. Поскольку они в основном характеризовались критическим пафосом, культурфилософия этих мыслителей, по существу, была культуркритикой в тот период. Рассматривается роль исторической обстановки, включая последствия революций, мировой и гражданской войн, обусловивших радикализацию их воззрений, а также влияние предшествующих построений на Западе и в России, прежде всего теории О. Шпенглера. Доказывается, что Франк и Бердяев развивают свою критику на двух взаимосвязанных уровнях. На первом даётся анализ негативных тенденций в духовной жизни современного общества, а на втором критикуется культура как таковая (Бердяев) и её ложная абсолютизация (Франк). Несмотря на различия в подходах, оба философа осмысливают утрату трансцендентных оснований культуры и стремятся к поиску духовного возрождения. При этом Бердяев связывает его с наступлением нового Средневековья как некоей предэсхатологической эпохи, а Франк – с религиозным пробуждением индивидов и сообществ, без каких-либо тектонических сдвигов и переломов в дальнейшем ходе истории.

Ключевые слова: культурный кризис Модерна, Освальд Шпенглер, цивилизация, история русской мысли, христианство, эсхатология.

Введение

В настоящее время наблюдается оживление интереса к истории отечественной философии, однако в центре внимания учёных и читающей публики находятся в основном социально-политический, антропологический и моральный разделы этой истории. В данной статье мы хотим обогатить картину имеющихся представлений о русской философии культуры. Обратившись к творчеству С.Л. Франка (1877–1950) и Н.А. Бердяева (1874–1948) указанного периода, путем сравнительного анализа мы выделим ключевые положения их критики культуры. Она разворачивалась на двух уровнях. Первый, более поверхностный, с долей условности можно назвать историософским. На нём критической рефлексии обоих мыслителей подвергались негативные тенденции современной им духовной жизни. Второй, более фундаментальный, касается антропологии и онтологии. Здесь культура критикуется как таковая, в связи с ложной её абсолютизацией в качестве высшей цели человеческих усилий, обычной тогда в неокантианстве. Для каждого уровня имелся особый контекст, предшествующий опыт и традиции, а также свои

предпосылки. Особенно явственны же эти предметы были по отношению к первому, и их стоит рассмотреть подробнее.

Вообще говоря, интересующий нас период отличался повышенным критицизмом относительно культуры. За спиной европейских интеллектуалов был декаданс *fin de siècle*, потом потрясения мировой войны и революций. Показательно, что в начале Первой мировой очень многие, если не большинство из них воспринимали войну позитивно: как спасительный «триумф духа над материей» и «начало интересной жизни после прежней скуки» [1, с. 253]. По словам Г. Роггера, московские и Санкт-Петербургские интеллигенты приветствовали войну, которая «освободила Россию от узости и мелочности и открыла перед ней новые перспективы величия» [цит. по: 1, с. 254]. Но постепенно энтузиазм стал уступать место разочарованию, отвращению и усталости. В горниле страданий пришло осознание “банкротства” идеалов Просвещения, направлявших духовную жизнь Запада в предшествующие столетия. В России эти процессы оказались исключительно драматичны. Мировая война в ней сменилась гражданской, диктатурой большевиков и тотальным уничтожением прежней культуры, проявившимся, среди прочего, в массовой эмиграции и насильственной высылке из страны представителей культурной элиты, вынужденных с тех пор вести жизнь изгнанников. На наш взгляд, эти трагические обстоятельства отчасти объясняют радикализм, свойственный культуркритике С. Л. Франка и Н. А. Бердяева в 1-ой пол. 1920-х гг. Критика обмирщения и мещанской утилитаризации культуры, намеченная в их творчестве ещё до «падения Русского царства», была углублена и усилена теперь на другом, более фундаментальном, религиозно-метафизическом уровне.

Что касается предшествующего опыта и традиций культуркритики, наиболее релевантным для Бердяева и Франка было творчество таких мыслителей, как К.Н. Леонтьев, Г. Зиммель, Фр. Ницше и, в особенности, О. Шпенглер. Реакция обоих философов на ключевой труд последнего, отразившаяся в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922), дала сугубый повод большевикам поскорее избавиться от них. Известно, что Ленин, прочитав этот сборник, написал в ГПУ, что он похож на «литературное прикрытие белогвардейской организации», а спустя некоторое время его авторов “проработали” в журнале «Правда», заклеив «хныкающими Шпенглерами» [2, с. 23]. Далее мы увидим, что Бердяев и в меньшей степени Франк действительно строили свою культурфилософию в диалоге с идеями немецкого мыслителя, причем первый больше солидаризировался с ними, а второй скорее оппонировал, чем соглашался. Им обоим импонировала Шпенглерова критика текущего состояния европейской культуры, которое тот определял как цивилизацию и считал финальной, предсмертной фазой ее истории. В то же время они отрицали такую предопределённость, считая, что впереди Европу ждёт трансформация, а не гибель. И если Бердяев мыслил это преображение в эсхатологическом свете, то Франк – в историческом, как очередное духовное возрождение, которое не случится в результате сверхъестественных событий, а должно стать плодом человеческого труда. Словом, Шпенглер, с их точки зрения, ставил более (Бердяев) или менее (Франк) верный диагноз эпохе, но не видел верных путей к исцелению.

С ещё бóльшим основанием они прилагали этот тезис к Фр. Ницше. Корень кризиса современности Ницше усматривал в нигилизме – состоянии, при котором разрушается сам духовный стержень культуры в силу дискредитации её базовых ценностей. Его критика культуры зиждилась на представлении о том, что современная западная культура, в основе своей христианская, есть в своем роде болезнь, от которой следует исцелиться, и философия может взять на себя роль врача. Описав симптомы и историю “болезни”, Ницше предложил “панацею” в виде кардинальной переоценки всех ценностей. В своей «философии будущего» он обосновывал такой формат существования, при котором потребность в ценностях и смыслах упразднится и люди будут «переведены обратно на язык природы» [3, с. 353]. Чтобы стал невозможен вакуум нигилизма, должны погаснуть совесть, разум и самосознание, а на их место заступить инстинкты, сводимые к единой воле к власти и подавляемые до сих пор культурой. В этом плане Ницше был близок к другому материалисту – основателю психоанализа З. Фрейду, который тоже критиковал чрезмерное подавление влечений высокоразвитой культурой, но, в отличие от немецкого мыслителя, не заходил в своей критике так далеко. Признавая гениальность Ницше, Франк и Бердяев видели в его творчестве и судьбе знак текущего духовного кризиса.

Отдельного упоминания заслуживает славянофильская традиция культуркритики, особенно значимая в случае Н.А. Бердяева. Остановимся на творчестве близкого к ней К. Н. Леонтьева (1831–1891), мыслителя, который не был славянофилом в точном смысле. Как позже Шпенглер, Леонтьев мыслил культуры как обособленные организмы, чье существование подчиняется универсальному закону. По нему, они проходят через три ступени эволюции: первичное смешение, цветущую сложность и вторичное смесительное упрощение. Рост и усложнение культурного мира есть собственно развитие, а прогресс, в оценке Леонтьева, – это движение во времени, ведущее к старению и гибели. Поскольку культура может существовать только в оригинальных национальных формах, задача каждого народа состоит в развитии своей самобытной формы. Унифицирующие тенденции европейской жизни XIX столетия философ рассматривал как симптомы разложения, предвещающие недалёкую гибель [4]. Он считал, что упрощение форм культурной жизни Запада происходит в виде двух взаимосвязанных процессов: либерально-эгалитарного, совершающегося в социально-политической сфере, и утилитарно-эвдемонического, наблюдаемого в области науки, техники и искусства. Причём тот и другой процессы подпитывают обмирщение культуры, склоняющее её носителей видеть смысл существования и связывать надежды лишь с земной действительностью. Пусть в разной степени, оба интересующих нас философа разделяли принципиальное недовольство Леонтьева и поздних славянофилов обуржуазиванием современной им культуры, утратой ею своих сакральных основ и трансцендентных ориентиров.

Критика культуры в творчестве С. Л. Франка

В культурфилософии С.Л. Франка, представленной в работах 1-ой пол. 1920-х гг., прослеживаются два уже отмеченных уровня, пребывающих в тесной взаимосвязи. Начнём с того, что связан с критикой актуального кризиса европейской и, в частности, русской культуры и пересекается с историософской позицией Франка. Важнейшим про-

изведением в этом плане служит «Крушение кумиров» (1923), где одна глава посвящена тому, что философ назвал «кумиром культуры». Франк вспоминает, что до крушения последнего, он и его соотечественники думали о европейской культуре как об эталонной: признаки её образцовости виделись им во всеобщей грамотности, интересе к политике, конституционно-правовом порядке, в жизненном комфорте и т.п. Большинство русских сочувствовало европейским социалистам как главным борцам с “феодальными” нравами, препятствовавшими дальнейшему культурному прогрессу. Когда началась революция, желанная многим, массовое дезертирство и бунты заставили нашу интеллигенцию ощутить, что Россия еще не доросла до гражданской зрелости Запада. Начавшаяся вскоре германская революция разрушила и это воззрение, открыв взору истинные масштабы кризиса. Оказалось, что «старый гуманизм», придававший очарование культуре Модерна, был «половинчатым и поверхностным» [5, с. 115]. Также стала очевидной нравственная порча, исподволь подтачивавшая социально-политическую жизнь и культуру Европы, не говоря о бывшей России: коррупция, ангажированность интеллектуалов, продажность медиа, демагогия политиков и т.д. Менее уловимой, но не менее реальной в своей пагубности была общая трансформация мировоззрения, в котором решающее значение приобрели утилитарность и практицизм, сделавшие третьестепенными духовные цели и подчинившие Запад ницшеанской метафизике воли к власти.

Ещё до задолго до выхода первого тома «Заката Европы» Шпенглера С.Л. Франк поддерживал оппозицию культуры и цивилизации, подчеркивая, что различие между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества «отвечают какой-то основной правде, ныне... усмотренной» [5, с. 143]. Но теперь, в 1920-ые годы, это противопоставление теряет прежнюю заострённость, ибо культура по существу своему сближается с цивилизацией. К этому времени русский философ уже отказался от неокантианской концепции культуры как высшей ценности. Если в «Очерках философии культуры» (1905) он называет культурой «совокупность абсолютных ценностей, [...] составляющих его [человечества] духовно-общественное бытие», то в «Крушении кумиров» это понятие он уже находит «туманным, расплывающимся на части, противоречивым и призрачным» [6, с. 348; 5, с. 143]. И здесь же вместо прежней абсолютизации культуры Франк говорит о ней как о «производном отложении, осадке духовной жизни человечества», чье качество непосредственно зависит от того, что люди определяют в качестве своих высших целей. Соответственно, духовно здоровой и созидательной культура может быть только тогда, когда она создаётся усилиями, вдохновляемыми и направляемыми любовью к Богу и к ближним. «Абсолютное, – скажет он впоследствии, – есть творческая любовь и любящее творчество» [7, с. 389]. В рассматриваемый нами период он уже приближался к этому пониманию.

Дополнительный свет на культурфилософские взгляды Франка в те годы проливает его рецензия на *opus magnum* О. Шпенглера – «Кризис Западной культуры» (1922). Франк соглашается с Шпенглером в вопросе об иллюзорности культурно-цивилизационного прогресса. Если в «Очерках философии культуры» он использует понятие «культурный прогресс» в положительном смысле, то в этой работе и позже, в «Крушении ку-

миров», он учит о том, что «“прогресса” не существует» [6, с. 359; 5, с. 142]. В «Кризисе западной культуры» философ подчеркивает, что «Шпенглер (добавим: и Данилевский с Леонтьевым. – П.З., А.К.) исходит из вполне правильного и глубокого в своей основе замысла преодолеть ходячую, банальную концепцию всемирной истории, с ее плоским рационалистическим оптимизмом, выражаемом в теории “прогресса”» [8, с. 40]. Это не значит, впрочем, что русский философ принимает целиком альтернативную концепцию самого Шпенглера. В частности, он недоумевает, почему тот дробит по линии Высокого Средневековья христианско-европейскую культуру на две самостоятельные формации: магическую и фаустовскую. Причину этой явной некорректности Франк усматривает в том, что Шпенглер не отвёл религии культуuroобразующую роль, будучи лишенным «религиозно-исторического чутья» [8, с. 45]. Хотя для самого Франка «совершенно несомненно с чисто исторической точки зрения, что всякая культура произрастает прежде всего из недр определенного религиозного духа» [8, с. 45]. Кроме того, понятие западной культуры в «Закате Европы» представляется ему неверным в географическом плане. В итоге Франк не признаёт центральный тезис Шпенглера о близкой гибели этой культуры в целом. В том, что Шпенглер называл «закатом Западного мира», он видел «гибель лишь одного ее течения, хотя и объемлющего несколько веков» [8, с. 46]. Соответственным образом, Франк считает более уместным говорить о кризисе Модерна, в котором «одни великие силы отмирают, а другие нарождаются» [8, с. 54]. Он убеждён, что христианская культура Запада, пережив очередной упадок, возродится, и что «цивилизация» есть не симптом её обречённости, а скорее отличительная черта этой культуры, способной сочетать духовность и техническую развитость.

Проблема Модерна – в постепенном извращении такого сочетания, при котором средства занимают место целей и обратно. Когда эти идола стали так велики, что затмили собой подлинные экзистенциальные ориентиры, социальные катастрофы и духовный упадок не заставили себя долго ждать. Их очистительный эффект, на взгляд Франка, состоял в том, что все кумиры, прежде бывшие объектом поклонения, утратили прежнюю силу и не могут больше придавать смысл жизни. Душа исстрадавшегося человека ныне ищет «тесного [...] слияния с чем-то неведомым», что может раз навсегда «заполнить, укрепить, насытить ее» [5, с. 163]. Мыслитель сравнивает положение своих современников с ужасом и тоской древних славян, когда «низвергался в Днепр Перун вместе с остальными идолами, и они не знали, кому теперь надо служить и у кого просить помощи в бедах» [5, с. 163]. Пришло время «мучительного искания» новой – подлинной – веры, «очищения души от призрачных и мертвых подобий жизни» [5, с. 163].

Для Франка падение кумиров – необходимое условие для «встречи души с живым Богом» [5, с. 166]. Поскольку культура тоже была включена в описанную перверсию и многие, как сам Франк, видели в ней абсолютную ценность, она служила одним из таких кумиров – рафинированным идолом части интеллигенции, не захваченной политической агитацией. На низвержение этого идола Франк обращает свою критику культуры, которая в данном случае восходит на онтологический уровень. Его главная мысль здесь такова: сколь бы ценной и необходимой ни была культура как таковая, она не

должна закрывать для человека подлинную предельную реальность, отождествляемую им с непосредственным присутствием Бога. Философ сравнивает современников, прежде всего таких изгнанников, как он сам, с утопающими, стоящих перед лицом гибели. Их главная забота – «личное спасение» [5, с. 166]. Пусть моралистам это может показаться проявлением эгоизма, «мы знаем, что утопающий имеет право требовать помощи и что нельзя при виде его начать рассуждать о служении идеалам, а нужно просто вытащить его из воды» [5, с. 166]. Говоря в терминах К. Ясперса, речь идёт о пограничной ситуации, верный выход из которой состоит в приобщении к подлинной реальности, укоренении в ней или, говоря по-церковному, стяжании Духа Святого. Франк уверен, что только так возможно восстановление творческих сил и душевное оздоровление человека для созидательной деятельности, производной от которой станет обновлённая христианская культура.

Критика культуры в творчестве Н. А. Бердяева

В работах Н.А. Бердяева 1-ой пол. 1920-х гг.: «Предсмертные мысли Фауста» (1922), «Воля к жизни и воля к культуре» (1922), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923) и «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924) – ещё более отчётливо, чем у Франка, прослеживаются два уровня культуркритики, уже известные нам. На первом, в основном располагающемся в области историософии и касающемся актуальной культурной ситуации, внимание философа сконцентрировано на шпенглеровской оппозиции культуры и цивилизации. В отличие от Франка, который принимал её с релятивизирующими оговорками, Бердяев разделяет её полностью со Шпенглером. Но если тот делал акцент на органичности, природности культуры и технической искусственности цивилизации, то русский философ предпочитает метафизическую и частью социально-антропологическую оптику биологической, не отказываясь до конца от последней. «Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична» [9, с. 168]. Культура в пору своего расцвета противопоставляется ей как эпоха интенсивной духовной жизни, творческой мощи, внутренней сосредоточенности и стремления к трансцендентному. Важнейшей формой выражения и постижения в такие эпохи служит символизм. Коль скоро *Zeitgeist* современности всё больше приобретал цивилизационный, а не культурный характер, он утверждал, что Европа, а вслед за ней и Россия движутся по пути духовной деградации и, похоже, вплотную приблизились к её кульминации.

Вместе с тем Н.А. Бердяев вписывает оппозицию культуры и цивилизации в более широкий и, что особенно важно, линейный контекст, отвергавшийся Шпенглером. В этом плане он, как и Франк, был представителем традиционно-христианской историософской модели и классическим европоцентристом, считавшим, что конец европейско-христианской культуры совпадёт с завершением земной истории. Стало быть, то, что Шпенглер назвал «закатом» Европы, есть только фаза в её пульсирующей истории. Правда, в сравнении с Франком он наделял эту фазу гораздо более драматическим и позже эсхатологическим пафосом, видя в ней всеобъемлющий и предельно глубокий

кризис, разрушающий самые основания культуры и социальной жизни.

Стремясь передать этот пульсирующий ритм мировой истории, Бердяев прибег к символической дихотомии «дневных» и «ночных» эпох. «День» истории – это время, протекающее под знаком веры в прогресс, стремления к власти над природным миром и культа земного благополучия. Затем иллюзии «дня» рассеиваются, и с наступлением «ночи» перед людьми обнажаются «бездны бытия», полные тайн. Бердяевский образ «ночи» истории прямо связан с концепцией «нового Средневековья», представленной в одноимённой работе. Мыслитель считал Средневековье «ночной эпохой» – не в пейоративном смысле «тёмных веков», как повелось со времён Ренессанса, а в упомянутом выше значении, определённом его историософией. Оно включает в себя идею освобождения от «дневной» веры в надёжность разного рода позитивистских и рационалистических схем, в поступательный прогресс, выражающийся в росте власти человека над миром, и во всецелое господство техники.

Критикуя современную ему культуру, Бердяев считал, что Европа стоит на пороге нового Средневековья. Речь идёт не о простом возвращении к прежней средневековой духовности и укладу жизни. То и другое не было совершенным, чтобы желать их буквального повторения. Образно говоря, философ имеет в виду не букву, а дух той далёкой эпохи. С его точки зрения, в силу культурной динамики, напоминающей движение маятника, должен совершиться переход от индивидуализма к утверждению «универсальной духовной культуры», от идеологии технического прогресса к упрощению вещественной стороны жизни [10, с. 561–564]. Попутно заметим, что в наши дни близкие представления, но в другой (не прогностической, а императивной) модальности, развивают сторонники ряда крайних течений экофилософии... Бердяев верил, что социальные идеалы Средних веков обретут «более углубленный, онтологический смысл». Вступление в эпоху нового Средневековья не будет ознаменовываться возвратом к теократии и насильственным ограничением личного мышления и творчества. На взгляд философа, «никакой клерикализм уже не сможет себе вернуть внешней силы» [10, с. 564]. Но если в Новое время человек искал «свободы от Бога», то в грядущей эпохе высшим обретением личности станет «свобода для Бога и в Боге». Бердяев чувствовал пробуждение «воли к теонии», т.е. к добровольному подчинению социума божественным законам, которые, по контрасту с гетерономией (подчинением извне установленным правилам) и автономии (самостийного существования), обеспечивают подлинную свободу, отвечающую нашей духовной природе [10, с. 567]. Восстановится, претерпев очищение, иерархический принцип. Сложится новая аристократия, но принцип, её образующий, станет духовно-харизматическим, а не социально-экономический. Появятся группы, способные лучше других «духовно вооружиться для борьбы со злом, обострить способность его различения, вырабатывать новое рыцарство» [10, с. 576].

Не будет ошибкой сказать, что в концепции нового Средневековья Бердяев возводит свою культуркритику с историософского на религиозно-метафизический и, конкретнее, эсхатологический уровень. Как и у С.Л. Франка, в его учении они неразрывны и переходят один в другой. Определённый культурно-исторический оптимизм, которого не знал

Шпенглер, уравнивается у него пессимистической метафизикой культуры. Одна из магистральных идей всего учения Бердяева гласит: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача» жизни, поскольку она неспособна достичь «творческого преображения бытия» [11, с. 395–396; 9, с. 165]. Культура происходит из религиозного культа, но и тот, будучи её смысловым ядром, остаётся лишь символическим, а не «реалистическим» действием, считал Бердяев, расходясь в этом пункте с П.А. Флоренским. Высшая, духовная реальность доступна в культурном творчестве только в её символических отражениях. Не будучи в точном смысле бытийной, культура является недостаточной даже в лучшие, самые сильные и глубокие свои эпохи. Творческий акт, всегда лежащий в её основе, «притягивается вниз и отяжелевает», творчество оборачивается объективацией и не может преодолеть обусловленность законами падшего мира [9, с. 163–164].

На взгляд Бердяева, наиболее совершенный творческий акт имеет онтологическую природу, и его задача состоит в создании «иного бытия», в прорыве через уродство «мира сего» к «миру иному». Но таких прорывов почти не знает история, метафизическая задача творчества не выполняется: вместо преображённого бытия создаются лишь новые символы и артефакты [11, с. 278]. Каждый творец вынужден приноравливаться к условиям этого мира. Любое каноническое искусство имманентно, а не трансцендентно: вопреки чаяниям самых дерзновенных художников, оно «хочет лишь культурной ценности, [а не] нового бытия» [11, с. 280]. Но хотя символизм есть свидетельство недостигнутого преображения мира, он намного ближе к «подлинному творчеству», чем современное натуралистическое искусство, отражающее внешнюю сторону реальности. Поэтому в пору расцвета культура всегда символична, а в пору заката – натуралистична и утилитарна или же склонна к безграничной культивации технического мастерства, становящейся самоцелью, что заметно в так называемом чистом искусстве.

В своей символичности творческий акт указывает на трансцендентное бытие, не достигая его в действительности. И в этом состоит его значимость, утрачиваемая в «цивилизационные» фазы духовного опустошения. По словам Бердяева, «всё великое в культуре было символически-культовым» и потому «саму неудачу культуры» он признаёт «священной», ибо в ней, несмотря ни на что, открывается «путь к высшему бытию» [11, с. 396–397]. В профанные же, технические эпохи этот путь изглаживается из культуры, и её деятели теряют самую жажду божественной полноты, а без этого делается невозможным полнокровное творчество. Таким образом, символизм может преодолеваться в двух полярных направлениях: нигилистическом, в фазе духовного упадка культуры, и теургическом, которое должно открыться в будущем, когда будет преодолено «трагическое несоответствие между заданием нового бытия и достижением лишь культурной ценности» [11, с. 308]. Отметим, что под теургией Бердяев вслед за В.С. Соловьёвым понимает совместное с Богом действие, когда человек оказывается в силах выйти за пределы «срединного царства культуры» и, преодолев законы земного мира, непосредственно созидать действительность своим духовным усилием на правах со-творца Бога [12, с. 138–139]. Грядущая «ночная» эпоха нового Средневековья должна положить начало

теургическому творчеству и культуре, где уйдёт в прошлое раздробленно-дифференцированное искусство. Но это будут только зачатки подлинной теургии, которая станет возможной после конца истории, когда радикально изменится сам формат реальности и нашего существования в ней.

Заключение

Исследование культурфилософских взглядов С.Л. Франка и Н.А. Бердяева в работах 1-ой пол. 1920-х гг. позволило расширить представление о данном периоде их творчества, совпавшем с социально-политическими катастрофами, свидетелями, жертвами и своего рода летописцами которых они стали. Близость мировоззрений обоих мыслителей и жизненного контекста, в котором формировались их идеи в ту пору, предопределили ряд сходств в их воззрениях на сущность и миссию культуры. К числу этих сходств относятся: а) критических пафос их культурфилософии, что даёт основание видеть в ней последовательную критику культуры; б) резкое недовольство актуальным состоянием западной и тем паче русской культуры; в) связь с теорией О. Шпенглера, разработанной в труде «Закат Европы»; г) убеждённость, что культура генетически восходит к религиозным представлениям и культу и в дальнейшем остаётся созависимой с религией, в силу чего утрата ею трансцендентных оснований неизбежно оборачивается кризисом и деградацией культуры; д) отрицание просвещенческого прогрессизма, в согласии с которым человечество, несмотря на все откаты и падения, с неизбежностью движется к большему совершенству и счастью; е) признание невозможности считать развитие культуры высшим назначением человека, ибо таковым служит богообщение и, по Бердяеву, теургия, сотворчество с Богом. Что касается расхождений позиций обоих философов, в общем и целом они проходят по этим же пунктам в виде различий нюансировки и акцентирования. В частности, недовольство текущей духовной ситуацией принимает у них очень разную концептуальную форму: если Франк говорит о кризисе европейской культуры, не меняющем её существа, то Бердяев учит о разложении её оснований и кардинальной смене пути развития – наступлении нового Средневековья. Соответственно, Франк отвергает мысль Шпенглера о духовной гибели Запада, а Бердяев её признаёт, но с одной оговоркой: эта гибель условна, как смерть птицы Феникс, обновлённой восстающей из пепла. Наконец, Франк, не имея ничего против культуры самой по себе, критикует её ложную абсолютизацию, приводящую к забвению истинной цели жизни и важнейшей проблематики нашего существования. Бердяев же непосредственно сопрягает эту высшую цель и ключевую проблематику именно с преодолением культуры *regre*. Мы думаем, что отмеченные различия в последнем пределе объясняются тем, что, будучи спекулятивными мистиками, два этих интеллектуала предпочитали мыслить (и жить) в разных перспективах: Франк брал жизнь здесь и сейчас, в её трагической повседнежности, тогда как Бердяев – там и потом, в чаемом им эсхатоне.

Список литературы

1. Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из этого вышло. Пер. с англ. – М.: Эксмо, 2017. – 784 с.
2. Емельянов Б.В. От Серебряного века к Железному: политические судьбы русской философии начала XX века // Русская философия. Новые исследования и материалы. – СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 17–25.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Рипол Классик, 1997. – С. 241–408.
4. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М.: Эксмо, 2007. – С. 333–405.
5. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113–180.
6. Франк С.Л., Струве П.Б. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2. 1903–1905. – М.: Издательство ПСТГУ, 2019. – С. 343–363.
7. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 347–393.
8. Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М.: Берег, 1922. – С. 34–54.
9. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 162–174.
10. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: АСТ, 2011. – С. 544–576.
11. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: АСТ, 2006. – 414 с.
12. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.

Сведения об авторах

Зоренко Полина Александровна – обучающаяся по направлению подготовки: 51.03.01 Культурология, Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, Российская Федерация, г. Симферополь

E-mail: zorenko29ip@mail.ru

Карабыков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, Российская Федерация, г. Симферополь

E-mail: meavox@mail.ru

Zorenko P. A., Karabykov A. V.

CRITICISM OF CULTURE IN THE WORKS BY S. L. FRANK AND N. A. BERDYAEV IN THE FIRST HALF OF THE 1920S.

Abstract: *The article examines the views on culture of two outstanding Russian philosophers, S. L. Frank and N. A. Berdyaev, in the context of their work in the first half of the 1920s. Since they were mainly characterized by critical pathos, the cultural philosophy of these thinkers was cultural criticism essentially at that time. The authors explore the role of the historical situation, including the consequences of the revolutions, world and civil wars, which led to the radicalization of their views, as well as the influence of previous conceptions of that kind in the West and in Russia, primarily O. Spengler's theory. It is proved that Frank and Berdyaev develop their criticism on two interrelated levels. The first one analyzes negative trends in the spiritual life of modern society, and the second one criticizes culture as such (Berdyaev) and its false absolutization (Frank). Despite the differences in their approaches, both philosophers comprehend the loss of the transcendent foundations of culture and strive to seek spiritual rebirth. At the same time, Berdyaev associates the latter with the advent of the new Middle Ages as a pre-eschatological epoch, and Frank with the religious awakening of individuals and communities, without any tectonic shifts and fractures in the further course of history.*

Keywords: *cultural crisis of modernity, Oswald Spengler, civilization, history of Russian thought, Christianity, eschatology.*

References

1. Uotson P. Jepoha pustoty. Kak ljudi nachali zhit' bez Boga, chem zamenili religiju i chto iz jetogo vyshlo [The Age of Nothing: How We Have Sought To Live Since The Death of God]. Per. s angl. M.: Jeksmo, 2017.
2. Emel'janov B.V. Ot Serebriannogo veka k Zheleznomu: politicheskie sud'by russkoj filosofii nachala XX veka [From the Silver Age to the Iron Age: the Political Fate of Russian Philosophy at the beginning of the 20th Century] // Russkaja filosofija. Novye issledovanija i materialy. SPb.: Izdatel'sko-torgovyj dom «Letnij sad», Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2001. S. 17–25.
3. Nicshe F. Po tu storonu dobra i zla [Beyond good and evil] // Nicshe F. Sochinenija v 2 t. T. II. M.: Ripol Klassik, 1997. S. 241–408.
4. Leont'ev K.N. Srednij evropec kak ideal i orudie vseмирного razrushenija [The average European as an ideal and an instrument of worldwide destruction] // Leont'ev K.N. Vostok, Rossija i slavjanstvo. M.: Jeksmo, 2007. S. 333–405.
5. Frank S.L. Krushenie kumirov [The collapse of idols] // Frank S.L. Sochinenija. M.: Pravda, 1990. S. 113–180.
6. Frank S.L., Struve P.B. Oчерки filosofii kul'tury [Essays on the philosophy of culture] // Frank S.L. Polnoe sobranie sochinenij. T. 2. 1903–1905. M.: Izdatel'stvo PSTGU,

2019. S. 343–363.
7. Frank S.L. Mysli v strashnye dni [Thoughts on scary days] // *Neprochitannoe. Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. M.: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij, 2001. S. 347–393.
 8. Frank S.L. Krizis zapadnoj kul'tury [The crisis of Western culture] // *Osva'd Shpengler i Zakat Evropy*. M.: Bereg, 1922. S. 34–54.
 9. Berdjaev N.A. Volja k zhizni i volja k kul'ture [The will to live and the will to culture] // *Berdjaev N.A. Smysl istorii*. M.: Mysl', 1990. S. 162–174.
 10. Berdjaev N.A. Novoe srednevekov'e [The New Middle Ages] // *Berdjaev N.A. Smysl tvorчества*. M.: AST, 2011. S. 544–576.
 11. Berdjaev N.A. Smysl tvorчества [The meaning of creativity]. M.: AST, 2006. 414 s.
 12. Berdjaev N.A. Smysl istorii [The meaning of history]. M.: Mysl', 1990. 174 s.

Zorenko Polina Aleksandrovna – a student in Cultural Studies, V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russian Federation.

E-mail: zorenko29ip@mail.ru

Karabykov Anton Vladimirovich – Dr. Sci. in Philosophy, PhD in Philology, Assoc. Prof.; V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russian Federation.

E-mail: meavox@mail.ru