

УДК 1 (47 + 57)

## **Философы "Серебряного века" о роли личности в истории (Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк)**

**Н.М. Кецкало**

*Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии*

**Аннотация.** В статье рассмотрены взгляды ряда философов всеединства по вопросу о роли личности в истории, а именно: Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка. Особое внимание уделено их отношению к возможности влияния и взаимовлияния личностей на примере "выдающихся личностей", "героев" и "гениев". Автор приходит к выводу, что все указанные философы признавали значение "выдающихся личностей" лишь в рамках парадигмы центрального значения личности в историческом и мировом процессе.

**Abstract.** The paper considers the views of some Russian 'holistic' thinkers of the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries on problem of personality's role in history. Among them are L.P. Karsavin, S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev, S.L. Frank. The author focuses on their attitude towards the possibility of impacts and interaction of 'prominent people', 'heroes' and 'geniuses'. It has been concluded that the thinkers agreed to recognize the leading role of 'prominent people' only on the basis of the central position of any personality in history and in the world development.

### **1. Введение**

Вопрос о роли личности в истории с полным правом можно отнести к тем вечным вопросам, которые рано или поздно, в той или иной форме ставит перед собой каждый человек, не обходящий его вниманием и философы. Однако, несмотря на обширный круг исследований по различным аспектам проблемы личности в истории русской философии, отдельно вопрос о роли личности в историческом наследии мыслителей всеединства еще не освещался. В статье предпринята попытка рассмотреть позицию ряда отечественных мыслителей конца XIX – начала XX века по вопросу о роли так называемых "выдающихся личностей" в истории в плане их влияния на современников, на последующие поколения и на ход истории в целом.

Исторические катаклизмы российского и мирового масштаба побуждали представителей русского религиозно-философского Ренессанса обращаться к проблеме личности и ее роли в мировом процессе. Именно в свободной человеческой личности видели они динамический момент истории, они разделяли убежденность Владимира Соловьева в том, что человек нового общества обязан постичь смысл исторического процесса как процесса Богочеловеческого и активно участвовать в нем. "Есть две проблемы, – писал *Н.А. Бердяев* (2002), – проблема личности, индивидуальной судьбы человеческой души, ее прав, ее ценности и проблема прогресса, судьбы человечества и мира, цели и смысла истории", и весь новейший русский идеализм сложился на попытке поставить и решить эти вопросы.

### **2. Л.П. Карсавин о роли личности в истории**

Представляется логичным начать рассмотрение взглядов философов Серебряного века на роль личности в истории с позиции профессионального историка, каковым является Л.П. Карсавин. В отличие от Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и С.Л. Франка, прошедших тернистый путь "от марксизма к идеализму", он проходит путь "из истории в философию", от медиевистики к философии истории, и от нее – к религиозной онтологии как учению о личностном Абсолюте и личностном мире. Исходя из того, что весь мир в его целом является объектом как исторического, так и философского изучения, Л.П. Карсавин считает, что философия в своих методах должна быть преимущественно "исторической". Ведущие идеи метафизики Карсавина, идея личности и идея всеединства, прослеживаются уже в его исторических работах. Основываясь на идее всеединства, *Карсавин* утверждает (1993), что общечеловеческое развитие, согласно его терминологии, "стяженно" отражено в развитии "последней исторической индивидуальности", то есть в личности. Следовательно, изучение истории как состояния социально-психической сферы той или иной эпохи с необходимостью предполагает изучение личности и ее значения.

Карсавин приходит к выводу, что значение "героя" или "гения" выясняется "по его влиянию на других", и он задается вопросом: "как можно мыслить самый факт культурного влияния личности, ...хотя бы самой выдающейся?". Отвечая на этот вопрос, Карсавин выявляет, что само "влияние личности сводится к влиянию ее идей и слов на современников, которые эти слова воспринимают,

понимают, ими увлекаются или их отвергают". Идеи личности должны быть понятны и своевременны: "...Только понятное в гении исторически действенно и важно...не всякая новая идея увлекает, и много гениев, слишком рано пришедших и лишь по смерти признанных и возвеличенных". Возможность влияния выдающейся личности на других Карсавин объясняет наличием чего-то "общего", что "связывает гения с современниками и что объясняет его значение" (Карсавин, 1997). Этот "постулат общего" он впоследствии развивает в "Философии истории".

Чтобы показать, как "выдающаяся личность" индивидуализирует тенденции времени, национальности, культуры, насколько она для них "показательна", символична, характерна, Карсавин переходит к исследованию конкретной личности, которую можно считать "центральной личностью эпохи". Для раскрытия религиозно-философского контекста эпохи Возрождения, он выбирает в качестве "центральной личности" Джордано Бруно, поскольку в его личности отражена "в эмпирической полноте конкретная трагедия духа в момент отрыва его от Всеединого и разрыва всеединства" (Карсавин, 1923). Личность Бруно наилучшим образом отражает расцвет индивидуализма в эпоху Ренессанса. Бруно зовет к усвоению совершенствованию и единству, он указывает на недостижимый идеал, требующий героического пафоса и героического единства. Этот идеал не для толпы, которую Бруно "ненавидит", множество его тяготит. Л.П. Карсавин вновь исследует своего героя по его влиянию на других, на этот раз показывая трагическую судьбу рано пришедшего гения, идеи которого не нашли понимания и отклика у его современников. "Чем пламеннее верил Бруно в себя и в свою миссию, ...тем меньше находил он последователей и тем на большее сопротивление наталкивался", так как, по признанию самого Бруно, его идеи "должны были на первый взгляд производить впечатление «совершенно новых, доселе неслыханных, чудовищных, отталкивающих и нелепых»". На примере Бруно Карсавин раздвигает временные рамки влияния "выдающейся личности". Говоря о "неуловимом воздействии на окружающую среду идей и личности Бруно, самого духа его философии, проникающего в глубь жизни", он подчеркивает, что деятельность Бруно не прошла бесследно для духовной культуры, в частности, в Англии "она сыграла свою роль в том развитии платонизма, который достиг расцвета уже в XVII веке" (Карсавин, 1923). Но только в самом конце XVIII века начинается настоящее знакомство с его трудами, и для историков философии Джордано Бруно становится крупнейшим представителем философии Возрождения. Таким образом, Л.П. Карсавин подводит нас к мысли, что "центральная личность эпохи", будучи "выдающейся личностью", способна оказать воздействие не только на современников, "стремясь в Абсолютное", она "движется от актуального и реального своего настоящего в еще нереальное для нее будущее" (Карсавин, 1993).

Тем не менее, Л.П. Карсавин настаивает на том, что вопрос о показательности крупной индивидуальности или гения не имеет ничего общего с вопросом о роли личности в истории, который он относит к "области бесконечных, но бесплодных, овеванных мистическим туманом споров" (Карсавин, 1997). В "Философии истории" он объясняет эту бесплодность тем, что вопрос о роли личности в истории "...неправильно поставлен, предполагает атомизированность исторической действительности и применимость к ней измерения и эксперимента" (Карсавин, 1993). Отвергая материалистическое понимание истории и причинно-следственное объяснение роли личности в истории, Л.П. Карсавин рассматривает проблему в рамках всеединого и непрерывного развития личности. В истории, по мнению Карсавина, наблюдается "постоянное взаимодействие двух сфер бытия, из которых лишь одна поддается причинному истолкованию" (Карсавин, 1993). Именно последовательное разграничение с точки зрения причинности этих двух сфер, а именно: **во-первых, сферы социально-психического развития** и **во-вторых, сферы материальных изменений**, выражающихся в понятиях регресса-прогресса, и позволит **правильно** поставить и решить вопрос о роли личности в истории. Ограниченность действия причинности в социально-психической сфере Л.П. Карсавин показывает опять же на примере влияния или воздействия одного индивидуума на другого: "Конечно, индивидуум первый, воздействующий на второго индивидуума, может быть назван «причиной» состояния («страдания» второго). Но, во-первых, индивидуум первый в воздействии своем на второго до конца причинно не объясним; а во-вторых, второй индивидуум, воспринимая воздействие первого, не только пассивен, не только «страдает»: он и действует, он воспринимает воздействие потому, что, грубо говоря, хочет воспринимать, т.е. и он до конца причинно не объясним. В каждом индивидууме, поскольку он воспринимает воздействие другого и развивает то, что получает от него и делает своим, и поскольку он воздействует на другого сам, есть нечто беспричинное, даже не разъединимое на свое и чужое, на пришедшее извне и выросшее изнутри, хотя, как будто, извне и пришло" (Карсавин, 1993).

Здесь мы наблюдаем как вопрос о влиянии или воздействии одной личности на другую, рассматривавшийся Карсавиным в предыдущих работах, расширяется до вопроса о взаимовлиянии или взаимодействии. В основе взаимодействия опять лежит "постулат общего", и это "общее" делает невозможным разграничение между личностью и тем, с чем она взаимодействует, что, в свою очередь, не позволяет говорить о роли личности в смысле причинного ее влияния на другие личности или на

исторический процесс. Какова же, в таком случае, роль личности в истории и может ли личность оказать влияние на ход истории? Карсавин определяет эту роль как задачу личности, заключающуюся в непрерывном стремлении к идеалу. "История направлена к идеалу, но не так, что он лежит в начале, середине или конце ее, а так, что он всю ее объемлет и содержит, и всякий ее момент направлен к ее усовершенности в идеале" (Карсавин, 1993). Однако моменты различаются по качеству и по степени близости их к идеалу, а близость к идеалу может быть охарактеризована как степень интенсивности или степень формального подобия всеединству. Любые попытки количественного выражения характера исторических моментов приводят к истолкованию исторического развития в рамках схемы прогресса-регресса, из которого, однако, не вытекает идеал прогресса. "Верующие в прогресс, в частности, идеологи социализма, забывают, что временно и пространственно ограниченное бытие не может считаться идеальным", – пишет Карсавин (1993). Всякий индивидуальный человек, если только развитие его насильственно не пресекается, необходимо проходит общий путь, и каждому периоду развития соответствует его идеальность и каждому моменту "предносится его идеал, как абсолютное задание. Но эмпирически периоды развития и моменты его в разной степени удалены от идеала, поэтому в нашем сознании всегда присутствует острое сознание возможности того, что мы можем яснее и полнее мыслить, напряженнее стремиться, острее и многообразнее чувствовать. И это «большее» в нашем сознании не только возможность, а и «должное», идеал, к которому *должны* стремиться и недостаточностью стремления к которому *грешим*" (Карсавин, 1993).

По Карсавину, смысл и назначение тварного бытия – в преодолении его несовершенства, усовершенствии. "Нравственный мой долг (т.е. отражаемое моим эмпирическим сознанием мое всеединое я) заключается в том, чтобы я со всею полнотою моего напряжения воспринял в себе Всеединое Бытие и стал всеединым; моя вина только в том, что я вполне свободно не напрягаю себя в должной мере, что я косен и ленив" (Карсавин, 1994). "Свободное преодоление косности и лени есть начало совершенствования личности, приближения ее к идеалу и исполнения ее абсолютного задания или предназначения. И так называемые «гении», «герои» примечательны и оправдывают высокую оценку их не специфичностью своею, а специфическим раскрытием в них высших личностей, всеединства" (Карсавин, 1993). В работе "Церковь, личность и государство" Карсавин определяет задачу личности как "смирненное" выражение данного ей Богом дара. "Истинную задачу личности можно определить как *саморазвитие в раскрытии высшего и ради высшего*" (Карсавин, 1994).

### 3. С.Н. Булгаков о роли личности в истории

Вопрос о роли личности в истории С.Н. Булгаков также рассматривает в связи с проблемой причинности в истории и возможности научного предвидения развития общества. Причину невозможности исторических предсказаний Булгаков объясняет не только тем, что ход истории обуславливается, наряду с известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но еще и деятельностью личностей. А поскольку "каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению", то в этом смысле Булгаков считает возможным утверждать, что сотворение мира не может считаться законченным и непрерывно продолжается. "Духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и регрессом, но просто с рождением и смертью каждой человеческой личности" (Булгаков, 1999). Хотя философ и признает, что влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неуловимо мало (хотя у великих людей оно достигает осязаемых размеров), самая возможность появления тех или иных индивидуальностей в разные моменты истории, делает предсказания хода исторического развития принципиально невозможными.

С.Н. Булгаков также проявляет интерес к роли сильных личностей в истории. Немало внимания этому вопросу уделено в статье "О социальном морализме" (Булгаков, 1997а), посвященной Т. Карлейлю, боровшемуся с превращением человека в человекобога или сверхчеловека. Карлейль считал великих людей творцами всего того, что вся масса людей вообще стремилась осуществить в истории, именно ему принадлежит высказывание "История мира есть лишь биография великих людей". Булгаков солидарен с Карлейлем в том, что великие люди оказывают своей индивидуальностью большое или малое, но самостоятельное воздействие на исторический ход событий. Они являются в этом смысле как бы первичными элементами, элементарными силами истории, наряду со стихийными факторами исторического развития. "В этом смысле не опровергнуто и не может быть опровергнуто положение о том, что, по крайней мере, великие (а на самом деле и все люди) являются не только пассивным продуктом, но и творцами истории, и для хода ее далеко не безразлично, что за личность стоит на том или другом историческом повороте или перекрестке" (Булгаков, 1997а).

Однако если у Карлейля речь идет о великих людях как о творцах культурно-исторических ценностей, то Булгаков рассматривает роль великих людей с социологической точки зрения. Он выступает против ненаучных стремлений упростить историческую задачу, исключив из истории личность как самостоятельную элементарную силу, и оставить только безличную среду. Именно в великих людях, а по Карлейлю, – в "героях", имеет та или иная эпоха свое высшее выражение. "Герой для Карлейля есть тот, кто воплощает в себе высшие способности человека и лучшие его стремления в данную эпоху, кто в наибольшей степени приближается к идеалу, является служителем Бога". И в этом, по мнению С.Н. Булгакова, заключается основное отличие "героя" от понятия "сверхчеловека": "здесь – одни обязанности, тяжелое и ответственное служение, смирение перед идеалом и верховенство этого последнего, там – одни притязания, самодовольство и самовлюбленность, эгоизм и нежелание знать ничего выше своей особы. Понятие героя связано с религиозным мировоззрением, сверхчеловека – с антирелигиозным" (Булгаков, 1997а). По мнению Булгакова, высший и единственный критерий для оценки личности и ее деяний – религиозность.

С этих позиций пытается он оценить личность К. Маркса. Статья "Карл Маркс как религиозный тип" посвящена характеристике религиозной природы Маркса, движущим силам его сознания. Булгаков далек от мысли, что "такие чувства, как любовь, непосредственное сострадание, вообще теплая симпатия к человеческим страданиям" играли первенствующую роль в жизни Маркса. Именно отсутствие таких черт позволило ему "растворить индивидуальность в социологии до конца" и облегчило "построение смелых и обобщающих концепций "экономического понимания истории", где личности и личному творчеству вообще поется похоронная песнь". Этим объясняется и общий его религиозный облик, и нечувствительность его к религиозной проблеме, которая и есть прежде всего проблема индивидуального. Для Булгакова же "это есть вопрос о ценности *моей* жизни, *моей* личности, *моих* страданий, об отношении к Богу индивидуальной человеческой души, об ее личном, а не социологическом только, спасении" (Булгаков, 1997б). Маркса интересует только то, что является общим для всех индивидуальностей, и он легко отбрасывает то, что таковым не является, называя это "объективизмом". Ему непонятны и чужды вопрошания о цене исторического прогресса, у него не зарождается сомнения, что социологическое спасение человечества может оказаться недостаточным для спасения человека.

Булгаков считает своим нравственным долгом, делом совести высказать то, что после многолетнего и напряженного всматривания в духовное лицо Маркса он в нем увидел, а именно: Маркс "загадочно и страшно двоится. Социалистическая деятельность Маркса как одного из вождей движения, направленного к защите обездоленных в капиталистическом обществе и к преобразованию общественного строя на началах справедливости, равенства и свободы, по объективным своим целям, казалось бы, должна быть признана работой для созидания Царствия Божия. Но то обстоятельство, что он хотел сделать это движение средством для разрушения святыни в человеке и поставления на место ее самого себя и этой целью руководился в своей деятельности, с религиозной точки зрения должно получить отрицательную оценку; здесь мы имеем именно тот тонкий и самый опасный соблазн, когда добро и зло различаются не снаружи, а изнутри" (Булгаков, 1997б).

Одно из главных обвинений, предъявленных Булгаковым марксизму, заключается в том, что, "выставив идею социальной закономерности и научного объективизма, марксизм не останавливается перед отрицанием роли и значения личности в истории" (Булгаков, 1999). Это теоретическое игнорирование личности, устранение проблемы индивидуального под предлогом социологического истолкования истории необыкновенно характерно для Маркса. Для него проблема индивидуальности, абсолютно неразложимого ядра человеческой личности, интегрального ее естества не существует. По меткому выражению Булгакова (1997б), Маркс "зашнуровывал жизнь и историю в ломающий ребра социологический корсет". Для Маркса люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто кроме этого мерного движения социологических элементов в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности, чрезмерная абстрактность есть, по мнению Булгакова, основная черта марксизма. Порождена она волевым, властным душевным складом создателя этой системы. Дух его наложил глубокую печать на социалистическое движение нового времени. Говоря о роли Маркса в социалистическом движении, Булгаков берет на себя смелость утверждать, что и без Маркса рабочее движение "отлилось бы в теперешнюю форму, создалась бы социал-демократическая партия приблизительно с такой же программой и тактикой. Но Маркс наложил на нее неизгладимую печать своего духа (а, следовательно, и того духа, которого он сам был орудием) в отношении философско-религиозном... Личное влияние Маркса в социалистическом движении отразилось всего более именно усилением той антирелигиозной, богоборческой стихии, которая в нем бушует" (Булгаков, 1997б). Отпечатались философско-религиозная концепция Маркса и на общей концепции социализма, превратив и его в средство борьбы с религией, которая должна привести к последнему воплощению антихриста. Не случайно Вл. Соловьев в "Повести об Антихристе" рисует его социальным реформатором, социалистом.

#### 4. Н.А. Бердяев о роли личности в истории

В своей первой книге "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Михайловском", Бердяев предостерегает читателя, что вопрос о роли личности вообще следует отличать от более специального вопроса о роли великих людей. В данном случае его интересует человеческая личность, волевая активность, как что-то типическое, а не индивидуальное. Историю он рассматривает как "продукт коллективной работы человеческой массы, результат ее стремлений и потребностей, а не сознательных идеалов отдельных выдающихся личностей" (Бердяев, 1999). В этой связи Бердяев обращается к тем, по его мнению, неверным представлениям, которые сложились и о теории "героев и толпы" Н.К. Михайловского. Некоторые думают, что он предлагает в "Героях и толпе" свое решение вопроса о роли личности в истории и именно там дает высокую оценку этой роли. Бердяев считает, что Михайловского интересуют вопросы подражания, и он ставит их очень широко, объединяя области биологии, психологии и социологии, при этом пример для подражания может быть как положительным, так и отрицательным. "Героем" Михайловский называет человека, способного увлечь своим примером массу, которую он именуется "толпой"; "герой" Михайловского не является ни личностью вообще, ни великой личностью, ни критически мыслящей личностью. Михайловский не создает культа героев, но нет у него и отрицательного отношения к героям в смысле великих людей. По Михайловскому, "великих людей создает также среда, которая выдвигает и толпу, только концентрируя и воплощая в них разрозненно бродящие в толпе силы, чувства, инстинкты, мысли, желания" (Бердяев, 1999). Он ставит задачу изучения "механики между толпой и тем человеком, которого она признает великим, а не в изыскании мерила величия" (Бердяев, 1999). Михайловский пытается отыскать условия, при которых "герой" (в указанном смысле) оказывает сильное воздействие на массу, "толпу", при которых масса особенно восприимчива и склонна к подражанию. Для него подражание толпы героям – явление родственное гипнотизму, он приходит к выводу, что однообразие и скудность жизни личности являются благоприятным условием для возникновения подражания. Бердяев здесь видит у Михайловского вполне конкретный подтекст: жизнь русского народа однообразна, скучна и сера, поэтому он склонен к подражанию и представляет благоприятную почву для воздействия. Однако его надежды на то, что, возможно, интеллигенция сыграет роль "благородного героя", не оправдались.

Яркая индивидуальность, считает философ, позволит защитить свой человеческий облик во всем его своеобразии от всех попыток стереть и нивелировать его. Великий нравственный императив гласит, что человек всегда должен оставаться самим собой, а это подразумевает не только верность своему духовному "я", но и тому духовному пути, которым оно осуществляется. Величайшим нравственным преступлением называет Бердяев обезличение, измену своему "я" под давлением внешней силы. Постановка в центре мира индивидуальности, ее судьбы, ее права, ее единственной ценности и назначения обязывает к признанию безусловного значения и самоцельности человеческой личности. Это делает фактически невозможным обращение с человеческой индивидуальностью как со средством для достижения вне ее лежащих целей, хотя бы самых возвышенных. У каждого человека свое предназначение в жизни, и нельзя, считает Бердяев, расценивать индивидуальные цели с точки зрения общепольного. Это меняет роль личности в историческом процессе, в котором до сих пор считались лучшими людьми самые полезные и приспособленные, устроители и творцы обыденной жизни.

#### 5. С.Л. Франк о "сверхчеловеке" и "спасителях человечества"

Одна из первых серьезных философских работ С.Л. Франка "Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" также затрагивает проблему "героя" и "толпы". В творчестве Ницше этика "любви к дальнему" становится, по выражению Франка, "этикой *активного героизма*". Ницше делит людей на "чернь" и "знать". "Чернь" – "это все маленькие, доброжелательные, добронравные, серенькие люди", все те, кто не знает ничего высшего, кроме как "скромно обнять свое маленькое счастье и при этом скромно коситься на новое маленькое счастье", в эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы". "Знать" – это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с "страной отцов своих" и стремится к "стране детей своих", кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, "расточая великую душу" и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать – это герои, "высшие люди", которые, "подобно высоко парящему соколу, озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ" и стремятся к образу сверхчеловека, предвестниками которого на земле они являются..." (Франк, 1990).

Ницшевская "знать" весьма приближается, по мнению Франка, к карлейлевским героям, только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория, стоявшая под знаменем утилитаризма. В утилитарной системе эти герои "являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастья большинства), для Ницше ...они ...единственный смысл самого человеческого существования...". В отличие от Булгакова, симпатии Франка явно на стороне "сверхчеловека" Ницше, в идее которого, по его

мнению, "постулировано верховное и автономное значение *культурного прогресса*, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожелений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех *объективно-ценных* его притязаний" (Франк, 1990).

Задачу построения счастливого "Царства Божия" на земле ставят так называемые "спасители человечества", нравственную трансформацию которых Франк рассматривает в статье "Ересь утопизма". Он отмечает, что утопические движения всегда начинаются людьми самоотверженными, горящими любовью к людям, готовыми отдать свою жизнь за благо ближних. Однако по мере приближения к практическому осуществлению своей заветной цели "они либо сами превращаются в людей, одержимых дьявольской силой зла, либо уступают свое место злодеям и развращенным властолюбцам, имеют их своими естественными преемниками". Франк приходит к выводу, что эта "роковая диалектика вырождения добра в зло" порождается гордыней, стремлением "построить совершенно новый мир, через принудительное утверждение в нем праведного порядка" (Франк, 1996). Именно из страстной любви к живым людям и их конкретной судьбе, рождается беспощадная жестокость к ним же, поскольку они считаются помехой при осуществлении порядка, долженствующего обеспечить их же благо. Не счастье должно быть целью жизни человечества, считает Франк, солидаризируясь в этом с Ницше, а "*высший помысел жизни*". При таком подходе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, не материальные блага, а те самые моральные блага, которыми она была достигнута. "Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев..., а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание "сверхчеловека". Борьба и творчество, которые становятся основной задачей личности, должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для сводного удовлетворения его духовных притязаний*" (Франк, 1990).

## 6. Заключение

Вопрос о роли личности в истории рассматривается указанными мыслителями в рамках философии всеединства, что объясняет его включенность в более общие проблемы личности и мирового исторического процесса. В данной статье автор попытался выделить из этих общих проблем ряд концептуальных моментов, а именно: все представленные философы признают личность центральным моментом исторического процесса и стремятся выявить возможность и сущность влияния личности на ее окружение и опосредованно – на ход истории. Для наглядности и показательности таких воздействий используются как собирательные образы "выдающихся личностей", "героев", "гениев", "сверхчеловека", так и конкретные личности. Однако их значение в истории определяется не их личными качествами, а степенью соответствия идеальным устремлениям к совершенствованию.

## Литература

- Бердяев Н.А. О новом русском идеализме. В кн.: *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906)*. М., Канон+, с.190, 2002.
- Бердяев Н.А. Субъективизм и идеализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. М., Канон+, с.175, 1999.
- Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип. (Его отношение к религии человекобожия Фейербаха.) В кн.: *Два Града. Исследование о природе общественных идеалов*. СПб., Изд-во РГХИ, с.51-70, 1997б.
- Булгаков С.Н. О социальном морализме (Т. Карлейль). Там же, с.71-94, 1997а.
- Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. В кн.: *Труды по социологии и теологии. В 2 т. От марксизма к идеализму*. М., Наука, т.1, с.116, 1999.
- Карсавин Л.П. О свободе. В кн.: *Малые сочинения*. СПб., АО «Алтейя», с.204-249, 1994.
- Карсавин Л.П. Джордано Бруно. Берлин, Изд-во "Обелиск", с.41-272, 1923.
- Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. В кн.: *Сочинения*. СПб., SCRIPTORUM-УМСА-PRESS, т.II, с.25, 30, 1997.
- Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., АО КОМПЛЕКТ, с.79, 215, 316, 1993.
- Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство. В кн.: *Малые сочинения*. СПб., АО «Алтейя», с.414-446, 1994.
- Франк С.Л. Ересь утопизма. В кн.: *Русское мировоззрение*. СПб., Наука, с.72-86, 1996.
- Франк С.Л. Фр. Ницше и этика "любви к дальнему". Сочинения. М., Правда, с.6-65, 1990.