



СЕМЕН

ФРАНК

МФ
Мыслители
ПРОШЛОГО



Мыслители
ПРОШЛОГО

Г. Е. Аляев

СЕМЕН
ФРАНК



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2017

УДК 1(470)(091)

ББК 87.3

А60

Аляев Г. Е. Семен Франк. — СПб.: Наука, 2017. — 255 с.

ISBN 978-5-02-039645-6

Семен Людвигович Франк — мыслитель, давно и плодотворно изучающийся на Западе, но еще не успевший стать по-настоящему своим для российского читателя. Хотя проблемы, поднимаемые философией Франка, чисто русские — это и тема соборности, и перипетии интеллигентской нигилистической «этики», и поставленный еще Достоевским вопрос о «религиозном гуманизме». Очерк жизни и творчества этого неординарного мыслителя и одного из вождей веховского движения будет интересен всем, кто неравнодушен к истории отечественной философии.

© Издательство «Наука», 2017

© Аляев Г. Е., 2017

© Палей П., оформление, 2017

ISBN 978-5-02-039645-6

ВВЕДЕНИЕ

В одном из писем вдове философа Татьяне Сергеевне Франк Дмитрий Чижевский писал: «А о том, что сейчас Семен Людвигович как будто несколько забыт, сожалеть не стоит — философов вспоминают впервые лет через пятьдесят по смерти, и даже чем позже вспоминают, тем лучше и прочнее память. А когда опять будет в России философия, я уверен, что Семен Людвигович будет на одном из первых мест среди тех, кого „вспомнят“». ¹ Действительно, прошло менее полувека, как Семен Франк, вместе с целой плеядой блестящих русских философов XIX—XX веков, оказался вновь востребованным на родине. Впрочем, эта «востребованность» вряд ли успела при-

¹ Чижевский Д. — Франк Т. 14 декабря 1954 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 1. Cataloged Correspondence. Chyzhevs'kyi, Dmytro.

обрести характер «прочной памяти». О нем пишут, «по нему» защищают диссертации, и даже слишком часто цитируют слова В. Зеньковского о том, что Франк — «самый выдающийся русский философ». Однако до сих пор лучшими работами о Франке, пожалуй, являются творческая биография философа, написанная англичанином Филипом Буббайером, и исследование его религиозного мирозерцания, осуществленное немцем Петером Эленом. Систематическое — восьмитомное — издание его трудов осуществлено пока только в Германии.

Тем не менее упомянутые слова Василия Зеньковского, по нашему глубокому убеждению, были не метафорой и не дежурной фразой, а вполне взвешенной, объективной оценкой. И хотя подобная расстановка приоритетов в истории философии не может быть абсолютной, само появление и широкое признание такой оценки налагает на историков философии, пишущих о таких мыслителях, особую ответственность. Слишком велик соблазн впасть в неумеренное и апологетическое восхваление, или, наоборот, «не дотянуть» в своем изложении и интерпретации до адекватного уровня мысли. Последняя опасность в отношении Франка связана еще с одним обстоятельством: практически общепризнано, что его работы отличаются исключительной ясностью, последовательностью и четкостью

изложения, достигаемой отнюдь не популяризацией, а необычайным углублением размышлений (хотя иногда — отметим ради справедливости — его и упрекали в некоторой «тяжеловесности стиля»), однако это были упреки единичные и не всегда справедливые). В результате комментатор Семена Франка попадает в довольно двусмысленную ситуацию — когда, после ряда попыток «прояснить» мысль философа, оказывается вынужденным признать, что лучше самого Франка написать невозможно, а потому чтение его произведений не могут заменить никакие пояснения.

И все-таки необходимость комментировать, прояснять, а главное — изучать философию Семена Людвиговича Франка, конечно, существует. «Выдающийся философ», очевидно, отличается от обычного человека со здравым смыслом не только тем, что формулирует всеобщие теоретические конструкции, но и тем, что может, *вопреки здравому смыслу сюжентности*, обнаружить и выявить вечные смыслы жизни и смерти человека. И тогда сказанное им с удивительной простотой и ясностью *о самом главном* нужно будет осмысливать и интерпретировать постоянно, — опираясь, безусловно, на его тексты, но прочитывая их каждый раз по новому, в новом личном и коллективном опыте.

Глава I

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ «НЕБИОГРАФИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА»

В мае 1947 года на предложение своего друга Василия Ельяшевича передать его письма в какой-либо архив С. Франк решительно ответил: «*Категорически* отказываюсь от чести их сохранения где бы то ни было для назидания потомства. Я не более „биографический“ человек, чем ты. А если бы и нашелся такой потомок, к<ото>рый захочет заняться моей биографией, то хватит с него моего общественного и литературного *curriculum vitae*».¹

«Небиографичность» Франка выражалась и в его нелюбви к мемуарному жанру. «Я ни-

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (1922—1950) // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год. М., 2016. С. 217.

когда бы не стал писать „мемуаров“ о самом себе — занятие мне ненавистное!», — писал он тому же В. Ельяшевичу.¹ Лишь ощутив «близость конца» в декабре 1935 года (серьезное ухудшение здоровья было вызвано перенапряжением при подготовке немецкого текста «Непостижимого»), Франк все-таки делает автобиографические записи, называя их «Предсмертное. Воспоминания и мысли», однако они остаются краткими и незавершенными. В 1946 году, вернувшись к этим запискам, он лишь лаконично резюмирует: «На этих отрывочных записях 1935 года и обрываются мои воспоминания. Не имею ни сил, ни охоты их продолжать».²

Правда, к этому времени философ все-таки написал мемуарный труд — это были воспоминания о его ближайшем друге Петре Бернгардовиче Струве. Книга была написана за три месяца весной 1944 года, сразу после смерти Струве. Исполняя свой долг перед многолетней дружбой, Франк видел в этом труде повод «обозреть и проверить свою жизнь и свое творчество, что я испытываю, как дело полезное для меня».³ Действительно, эта книга да-

¹ Там же. С. 131.

² Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 122.

³ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 131—132.

ет достаточно материала для реконструкции творческой и мировоззренческой эволюции самого Франка, но показательным является то, что книгу воспоминаний он мог писать только как своеобразный диалог со своим ближайшим другом — воплощая отношения «я—ты», игравшие ключевую роль в его метафизике.

Принимая во внимание эту «небиографическую» позицию С. Франка, все-таки подготовим изложение его «литературного *curriculum vitae*» краткими биографическими сведениями.

Семен Людвигович Франк родился 16 (28) января 1877 года в Москве в еврейской семье. Его отец был врачом, и за мужественные действия во время Русско-турецкой войны 1877—1878 годов был награжден орденом Станислава 3-й степени и удостоен личного дворянства. Последнее обстоятельство позволило его детям иметь статус почетных граждан. Людвиг Семенович, однако, рано умер от лейкемии. Мать, Розалия Моисеевна, воспитывала троих детей — Семена, старшую сестру Софью и младшего брата Михаила. По мнению еще одного — единоутробного — брата Льва Зака, Семен своими дарованиями — «всею своею интеллектуальностью» — был обязан в первую очередь ей. Однако ведущую роль в его раннем воспитании сыграл дед, отец матери — Моисей Миронович Россиянский. Чайный маклер и один из столпов московской ев-

рейской общины, «он был живым, умным и интеллигентным человеком, сочетавшим преданность традициям еврейской веры (без фанатизма) с широким общим умственным горизонтом».¹ Дед учил внука древнееврейскому языку и Священному Писанию, водил в синагогу и рассказывал про историю еврейского народа и Европы. После его смерти Франк пережил «эпоху неверующей юности, примерно от шестнадцати до тридцати лет», однако вернулся к вере в зрелые годы, и до конца дней сознавал свое христианство «как наложение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства».²

С 1886 по 1892 год С. Франк учился в гимназии при Лазаревском институте восточных языков в Москве. В 1892—1894 годах завершал обучение в гимназии в Нижнем Новгороде, куда переехала его семья — мать вышла замуж за Василия Ивановича Зака. Отчим — бывший ссыльный народоволец — познакомил Семю с идеями русских революционеров-демократов, а также с известными людьми народнического круга — врачом и писателем Сергеем Ивановичем Елпатьевским, в доме которого можно было встретить В. Г. Короленко, Н. Ф. Анненского и даже Глеба Успенского.

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

² Там же. С. 109—110.

Одновременно Франк принял участие в гимназическом кружке начинающих марксистов. Соответственно, первые два года обучения на юридическом факультете Московского университета, куда он поступил в 1894 году «для изучения политической экономии», были заполнены «„революционной деятельностью“ в конспиративных кругах нарождавшейся тогда социал-демократической партии»¹ с реальным риском угодить в тюрьму или ссылку.

Однако «страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания» победила юношеский революционизм, и с третьего курса молодой ученый встал на «путь мысли». Правда, окончить университет без проблем не удалось — получив в 1898 году выпускное свидетельство, но отложив сдачу государственного экзамена на год, Франк весной следующего года был арестован по делу о студенческих беспорядках и выслан на два года без права проживания в университетских городах. Государственный экзамен он держал уже в 1901 году в Казанском университете.

В начале 1900-х годов Франк принимал участие в деятельности организованного П. Струве за границей журнала «Освобождение», в первом съезде партии кадетов, в политико-публицистических проектах Струве периода первой русской революции — журна-

¹ Там же. С. 111.

лах «Полярная звезда» и «Свобода и культура». Однако в результате он лишь окончательно «пресытился политикой» и осознал «свою полную непригодность в этой области и нерасположенность к ней».¹ Стремление к чисто научной работе все более брало верх, и логическим развитием стало начало академической карьеры Франка. С января 1906 года молодой философ начал свою преподавательскую деятельность в гимназии Стоюниной, затем читал лекции на Бестужевских курсах и в других частных учебных заведениях Санкт-Петербурга, а также в Психоневрологическом институте. В 1912 году, после крещения, Франк был принят приват-доцентом Петербургского университета, позднее — и Политехнического.

В 1908 году определилась личная судьба Семена Людвиговича — его женой стала Татьяна Барцева, влюбившаяся в него, будучи студенткой Стоюнинских курсов. Тем самым закончились — по словам Франка — его «Lehr- und Wanderjahre» (годы учения и скитаний),² и началась семейная жизнь. Впрочем, скитаний в дальнейшем оказалось еще предостаточно,

¹ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901—1905) // *Путь*. 1992. № 1. С. 285.

² Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 448.

но взаимная любовь помогла преодолеть все внешние испытания, вызванные историческими катаклизмами первой половины XX века.

Начало Первой мировой войны прервало заграничную командировку Франка, во время которой он работал над «Предметом знания». В 1916 году он все-таки защитил эту работу как магистерскую диссертацию, причем, по воспоминаниям Татьяны Сергеевны, большинство оппонентов предлагало присудить сразу докторскую степень, чему, однако, воспротивился профессор Александр Введенский — «пусть напишет еще одну книгу».¹ Следуя не карьерным соображениям, а логике разворачивания своей системы, через несколько месяцев Франк заканчивает вторую книгу — «Душа человека», которую не защищает как докторскую работу из-за отмены после Октябрьской революции степеней и званий.

В сентябре 1917 года Франк принял предложение возглавить вновь созданный историко-филологический факультет Саратовского университета. На некоторое время переезд в провинцию защитил его от революционной разрухи, но ненадолго. В 1919—1921 годах уже большая семья (у Франков как раз родился четвертый ребенок) спасается от голода в Ровном (Зельман) — уездном центре Трудо-

¹ Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С. Л. Саратовский текст. Саратов, 2006. С. 213.

вой коммуны немцев Поволжья, однако весной 1921 года Татьяна Сергеевна с детьми чудом остается жива во время восстания «зеленых».

Последний год перед высылкой Франк провел в Москве, активно работая вместе с Н. Бердяевым в Академии духовной культуры и Московском университете. В середине августа 1922 года он был арестован и «провел две или три ночи в тюрьме»,¹ за которыми последовало почти два месяца ожидания неизбежной высылки под домашним арестом. В обосновании этого решения, принятого постановлением ЦК ВКП(б) 10 августа 1922 года, Франк определялся как «философ-идеалист», «противник реформы высшей школы», «правый кадет», способный «принять участие в церковной контрреволюции», — правда, «не опасен, как непосредственно боевая сила, но вся его литература и выступления... направлены к созданию единого философско-политического фронта определенно противосоветского характера».² В результате 29 сентября 1922 года от набережной Лейтенанта Шмидта в Петрограде на пароходе «Oberbürgermeister

¹ Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 189.

² Постановление Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списков высылаемых деятелей интеллигенции 10.08.1922 // Архив Александра Н. Яковлева. <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/56068>. Режим доступа свободный.

Накен» Франк с семьей навсегда покинул Россию, вместе с другими изгнанниками отправившись в вынужденную эмиграцию.

Первые пятнадцать лет эмиграции Франк прожил в Берлине, отказавшись от предложений переехать в Чехословакию или во Францию, где сформировались — особенно в Париже — мощные центры русской эмиграции. Он был одним из основателей Религиозно-философской академии, а также Русского научного института, работа в котором (не только лектором, но и заместителем директора, а в последний год его существования (1932) директором) давала хоть и небольшие, но все же средства к существованию. Он активно участвовал в становлении Русского студенческого христианского движения, однако постепенно приходил к пониманию того, что необходимо активнее доносить свои идеи не только до подрастающего поколения русских эмигрантов, возвращение которых на Родину становилось все менее вероятным, но и до немецкого и европейского философского сообщества. Отличное знание немецкого языка позволяло ему выступать с лекциями в отделениях Кантовского общества в Германии, Швейцарии, Голландии, Чехии и других странах Европы. В 1931—1933 годах Франк читал лекции в Берлинском университете. Он участвовал в Польском философском съезде в 1927 году и во Всемирном философском конгрессе в Праге в 1934 го-

ду. Приход к власти нацистов прекратил его академическую деятельность, к которой он в дальнейшем практически не возвращался из-за войны и состояния здоровья.

В конце 1937 года Франку удалось через Швейцарию покинуть Германию, где было уже явно небезопасно. В Париже он знакомится с целым рядом французских философов — Р. Ле Сенном, Л. Леви-Брюлем, Г. Марселем и другими (в это время как раз выходит французский перевод его «Предмета знания»). Летом 1938 года Франк закончил русский вариант «Непостижимого», при этом высочайшее духовное напряжение обернулось сердечным приступом. Осенью он восстанавливал силы в имени своего друга В. Ельяшевича Бюсси-ан-От в Бургундии и уже в начале 1939 года возвратился в Париж. Несколько предвоенных месяцев, прожитых в предместье Фонтене-о-Роз, были сравнительно благополучными.

Здесь следует заметить, что эмигрантская жизнь для Франка была сопряжена с перманентными финансовыми трудностями. Непостоянный преподавательский и еще менее стабильный литературный заработок далеко не всегда позволяли в достаточной мере обеспечить проживание большой семьи. Порой еще везло со стипендиями от общественных организаций — например, от Всемирного совета церквей, благодаря епископу Чичестерскому, —



но это были лишь единичные случаи. Иногда эти трудности приобретали характер жестокого и почти безвыходного безденежья — особенно после 1933 года в Германии, когда исчезла всякая возможность постоянной работы; но более всего в период войны. Отношение Семена Людвиговича к таким ситуациям безденежья было, по оценке Ф. Буббайера, «своего рода стоицизмом, правда, добродушным».¹ А в письме В. Ельяшевичу 31 мая 1938 года Франк даже делает некоторые философско-богословские выводы из подобных ситуаций: «Так со мной бывало в течение всей моей эмигрантской жизни: когда уже совсем не видишь исхода и начинаешь впадать в отчаяние, вдруг, в последнюю минуту, какое-нибудь чудесное избавление. Промысел Божий подтверждается как бы экспериментально».² На помощь, конечно, приходили родные (брат Лев Зак, сын Виктор), друзья (В. Ельяшевич, Людвиг Бинсвангер), просто знакомые (например, пастор Пьер-Шарль Турейль, в условиях вишистского режима много помогавший подвергавшимся смертельной опасности евреям).

Первые годы войны Франк с женой и сыном Алексеем провели в местечке Ле-Лаванду

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877—1950. М., 2001. С. 208.

² Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 100.

на Лазурном берегу (другие дети к этому времени уже жили в Англии). Режим Виши, который контролировал южную Францию с июля 1940 года, сотрудничал с нацистами в преследовании евреев. «Объявлена война против евреев, вернее не война, а подлое отвратное уничтожение, ловля как диких зверей. Жизнь Семенушки была в опасности, в опасности непосредственной, реальной, его могли арестовать каждое мгновение и услать в лагерь, чтобы никогда не вернуть».¹ В ноябре 1942 года департамент Вар, в котором жили Франки, оказался в зоне итальянской оккупации, ставшей своеобразным убежищем для евреев, спасавшихся от нацистских преследований на других территориях Франции. Эта относительная свобода продолжалась до начала сентября 1943 года, когда итальянская оккупация сменилась немецкой, что сделало пребывание в Ле-Лаванду очень опасным. Следующий год — до высадки союзников и освобождения южной Франции — Франк с женой скрывались в маленьких предальпийских коммунах Альвар-ле-Бэн и Сен-Пьер-д'Альвар в департаменте Изер.

В октябре 1944 они переехали в Гренобль, а после окончания войны, в сентябре 1945 года, им удалось перебраться в Лондон, где в доме своей дочери Натальи Семен Людвигович

¹ Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 216.

провел последние пять лет своей жизни. Это были годы интенсивной работы над книгами «Свет во тьме» и «Реальность и человек», антологиями текстов русских мыслителей. Интересным опытом были выступления по-немецки на радио BBC в 1946 году, адресованные жителям оккупированной Германии. Цель этих лекций, по его мнению, состояла в том, чтобы «напомнить немцам, что кроме большевистской России есть еще другая Россия, дух русского народа, выраженный в русской литературе и мысли».¹ Несколько последних месяцев Франк был прикован к постели тяжелой болезнью; при этом в своих страданиях он имел сокровенный мистический опыт, о котором сумел рассказать жене и детям. Философ скончался 10 декабря 1950 года и был похоронен на кладбище Хендон в пригороде Лондона.

Попытаемся теперь реконструировать общую логику философской эволюции Франка. После критического переосмысления марксистской политэкономии и обращения к философии в 1900-е годы он двигался в основном в русле этического неокантианства и социального психологизма. Основные идеи собственной системы абсолютного реализма — прежде всего онтологически-гносеологические,

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 191.

но одновременно и та основная философская интуиция, которая определила все последующее развитие этой системы, — были найдены и сформулированы Франком в период 1910—1915 годов и воплощены в «Предмете знания» (1915). Ключевую роль при этом сыграло влияние И. Гёте, В. Штерна, А. Бергсона, а также обращение к Плотину, и особенно — открытие Николая Кузанского. Параллельно сформировался план дальнейшего развития идей, в который органично (если учесть его ранние опыты по этике и философии культуры) вписывалась философская психология и социальная философия. Вторая часть задуманной философской «трилогии» — «Душа человека» (1917) — не заставила себя ждать, но дальнейшие исторические события отодвинули реализацию плана.

Используя в своих учебных курсах классическое деление философской системы — гносеология, онтология (теоретическая философия) и этика (практическая философия), — Франк наполнял его своей логикой. Философская психология и социальная философия в теоретическом контексте связаны с определенными *онтологическими сферами (регионами)*, то есть, по сути, относятся к онтологии, хотя при этом имеют ярко выраженные выходы в практическую философию (смысл жизни и моральное поведение, ценности и культура, общественная активность и общение «я—ты»).

Одновременно речь шла не просто о взаимосвязи, но о взаимопроникновении всех этих составных частей, в том числе теоретической и практической философии, что характеризуется Франком в духе Вл. Соловьева: «Этика, основанная на онтологии, совместно с последней дает то *цельное знание*, одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии. Тем самым философия, как универсальная система знания, обнаруживает свой смысл *религиозной философии*».¹

К концу 1920-х годов, уже в эмиграции, Франк заканчивает третью часть задуманной «трилогии» — «Духовные основы общества» (1930), которая, однако, уже не представляется ему завершением системы. Впрочем, и в первоначальном намерении он отказывался от претензии «дать сколько-нибудь объективно-исчерпывающее изложение цельной, всеобъемлющей философской системы».² Теперь он словно возвращается к началу, к исходным онтологически-гносеологическим построениям, однако выписывает их уже в подчеркнуто религиозно-философском ключе. В «Непостижимом» (1939) все онтологически-гносеоло-

¹ Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922. С. 80—81.

² Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 5.

гические регионы действительно собираются в «универсальную систему знания», которая «обнаруживает свой смысл *религиозной философии*». Что касается практической философии, то она также получает дальнейшее развитие и *религиозно-философское* обоснование в ряде произведений — от «Смысла жизни» до «Света во тьме» и «С нами Бог».

Хотя в период работы над «Непостижимым» эта книга воспринималась автором как последняя работа его жизни, у него хватило сил — несмотря на внешние обстоятельства и физическое состояние — на еще один завершающий труд. Стимулом к новым исканиям, с одной стороны, были новейшие открытия естествознания, с другой — трагический и по-новому открывающий глубины человеческой сущности исторический опыт середины XX века. *Философия творчества, философия слова и религия в пределах опыта*, правда, остались в планах и набросках, но неким синтезом этих планов стала книга «Реальность и человек» (1956). В логике развития философии Франка она представляется новым, преимущественно антропологическим срезом всего его философского мировоззрения.

Таким образом, обозревая в целом этапы философской эволюции Франка, можно сказать, что наиболее важными, отражающими процессы переосмысления и нового формулирования основополагающих принципов (и ис-

ходной интуиции) являются этапы, ознаменованные книгами «Предмет знания», «Непостижимое» и «Реальность и человек», в то время как линия первоначально задуманной трилогии «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества» отражает этапность, так сказать, «второго порядка», связанную с расширением онтологических регионов, которые включались в поле исследования.

Необходимо сказать и о религиозной эволюции Франка. Особенно заметной эта эволюция была в период 1900—1910-х годов — вспомним слова об «эпохе неверующей юности, примерно от шестнадцати до тридцати лет». Его дневник 1902 года свидетельствует, что хотя в это время «впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь»,¹ однако это еще не было религиозной верой — это была вера в нравственные идеалы, которые в тот момент молодой философ находил скорее у Ф. Ницше, чем в Евангелии.² В ранних статьях Франк достаточно решительно выступал против «мистицизма», и хотя речь шла не об отрицании религии, а лишь о разведении религии и философии, эта позиция не совпадает с его более поздними взглядами. Значе-

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

² См.: Франк С. Л. Саратовский текст. Саратов, 2006. С. 84.

ние религиозности — если не в личном плане, то как общественного феномена, — не подвергалось сомнению и в этот период, но только в «Вехах» он ясно говорит о переходе к *«религиозному гуманизму»*. Результатом вовсе не внешней необходимости, а глубокого духовного обращения, стало личное принятие христианства в мае 1912 года. В «Предмете знания» и «Душе человека», отдавая приоритет рационально-научной форме философского знания, считая философию «особой наукой» — посредником между наднаучной сферой религии, искусства, нравственности и сферой логического знания, — Франк уже однозначно признает особое значение религиозного опыта и интуиции для философии.

В первые годы эмиграции личная вера выступает доминирующим экзистенциалом в мировоззрении философа, что, конечно, было связано с реакцией на «шок, испытанный от русской катастрофы». Сам Франк писал по этому поводу: «У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизнепонимания».¹ Этот «переворот», отразившийся в смещении проблематики (в сферу философии религии) и формулировании мировоззренческих прин-

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 501—502.

ципов «христианского реализма», совсем не затронул определяющую линию первичной религиозно-философской интуиции и не замылил остроту философского зрения. Определенную эволюцию можно проследить и далее — в частности, в возвращавшихся к нему время от времени сомнениях и попытках их преодоления относительно принципиальной возможности совмещения рационализированной философской формы поиска истины и живого личного религиозного опыта.

Наконец, следует сказать о том, что уже не раз было названо «основной философской (религиозно-философской) интуицией С. Франка». Учение о философской интуиции, с которым выступил А. Бергсон на IV философском конгрессе в Болонье (1911 год), вызвало интерес у Франка. В рецензии на этот доклад он рассматривал философскую интуицию как стержень любого философствования, как своеобразную судьбу философа, который «вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью этой все возрастающей сложности мыслей пытается все более приблизиться к простоте своей первичной интуиции».¹ Франк также выделял мысли Бергсона о том, что «всякая подлинная философская система по своему внутреннему существу

¹ Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 32.

возникает как бы „вне пространства и времени“, что все влияния среды, жизни, идей, которые мы в ней нашли, касаются только форм выражения мысли, или материала, над которой она работает, но не ее самой», и что «философ руководится всегда первичной интуицией и никогда не *исходит* из каких-либо готовых, до него существовавших идей: скорее он только приходит к последним». Эти мысли Бергсона дали Франку основание утверждать, что всякая философия есть метафизика, понимаемая как *прозревание*, проникновение вглубь бытия. Франк не говорит еще о мистическом опыте, но он пишет о «непосредственной *глубинности* философского опыта». ¹

Франк написал эту рецензию в 1912 году, вскоре после этого ему довелось самому испытать силу и глубину опыта, который определил основную мысль всего последующего философствования. Он рассказал об этом лишь незадолго до смерти своему сыну Виктору:

— У меня было одно настоящее философское откровение, — сказал папа. — Это было в 1913 году в Мюнхене, когда я писал «Предмет знания». Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голо-

¹ Там же. С. 34.

ве, и я решил бросить все и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: «Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!»

— *Sum ergo cogito?* — спросил я.

— Нет, — ответил папа, — нет. Скорее: «*cogito ergo est esse absolutum*». Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом.

Интересно, что в этом разговоре, начатом, судя по записи Виктора, с обсуждения новых идей М. Хайдеггера, всплывало и имя А. Бергсона:

Я: Но неужели ты так одинок в этом, что только Г<ейдеггер> понял то же самое?

П.: Да, пожалуй, только еще Бергсон пришел к этому же сознанию. Г<ейдеггер> выражает ту же основную мысль, пожалуй, тоньше, чем я.¹

Эта первичная интуиция Непостижимого, феноменологическое узрение духовной реальности, действительно становится определяющей на протяжении всего последующего творчества Франка. Уточняя его (и Бергсона) характеристику этого феномена, можно лишь сказать, что в своих произведениях он приближался к простоте — то есть к истине — первич-

¹ Bakhmeteff Archive. Box 13. Thoughts of Semen Frank.

ной интуиции не с помощью усложнения мыслей, а путем их разворачивания и детализации, что воспринимается как самораскрытие в философском умозрении внутренней сущности самого металоогического бытия, являющегося предметом интуиции. Характер этого бытия не дает возможности выстроить исключительно логическую, рациональную конструкцию философского знания, и для того чтобы удержать первичную интуицию, философу приходится прибегать к сверхрациональным путям, оставаясь одновременно в сфере рационального знания — с этим связаны сомнения и даже кризисы, характерные для позднего Франка. Однако твердое следование принципу умудренного неведения — *docta ignorantia* — позволяло ему оставаться в пределах собственно философской сферы там, где другие легко попадали на путь либо догматического богословия, либо агностического позитивизма.

Обратимся теперь к более конкретной характеристике литературного *curriculum vitae* и основных этапов творческой эволюции С. Франка.

Глава II

«ТЕОРИЯ ЦЕННОСТИ МАРКСА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ»

Если и обозначать начальный период творческой эволюции С. Франка как марксистский, то с обязательной оговоркой — его марксизм был критическим; его первые опубликованные работы содержали критику марксизма, непосредственно переходящую в разрыв с ним как идейно-теоретическим направлением. Франк прочитал первые два тома «Капитала» еще во время учебы в Нижегородской гимназии. «Марксизм увлек меня своей наукообразной формой, именно в качестве „научного“ социализма. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу».¹ «Кружковыми дебата-

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 110—111.

ми по вопросам социализма» Франк активно занимался первые два года в университете, однако настрой на «научность» явно преобладал в нем над революционным активизмом, часто не считавшимся с нравственными ценностями человеческой жизни. Более серьезное изучение экономической теории на семинаре профессора А. И. Чупрова, а также знакомство с работами П. Струве, который стал в России «первым глашатаем и вождем нового миросозерцания, именовавшегося „марксизмом“» (однако отнюдь не был «ортодоксальным марксистом»), М. Туган-Барановского и С. Булгакова,¹ предопределило научно-критический подход самого Франка к марксистской экономической теории. Что же касается марксистской философии, то и здесь определяющим было влияние Струве, который обосновывал миросозерцание марксизма не на диалектическом материализме, а на неокантианском идеализме.

Неокантианство действительно стало первой философской позицией Франка. Психологически же «вольнодумство» и внутренняя независимость мысли Струве явно выигрывали в его глазах перед духотой кружковой атмосферы «сектантской веры» и очевидным догматизмом ортодоксального марксизма ленинско-

¹ См.: Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 396.

го типа — на Франка произвела впечатление «грубая и необычайно резкая полемическая статья Ленина против П. Б.» 1895 года, «в которой он решительно отлучил его как „буржуазного“ еретика от правоверной марксистской церкви».¹ Дальнейшее личное знакомство со Струве (1898 год), переросшее в многолетнюю крепкую дружбу, воспринимавшуюся Франком поначалу как «наставничество», только способствовало его критическому отношению к марксизму, а затем и полному разрыву с ним.

Основным текстом этого периода творческой биографии Франка является книга «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд», изданная в 1900 год в марксистском издании М. Водовозовой, с которой Франк к тому времени уже несколько лет сотрудничал, занимаясь переводами экономической литературы. Книга была написана в Берлине, где Франк жил с конца 1899 по начало 1901 года, и где «слушал лекции по политической экономии и философии в Берлинском университете»,² — в частности, у Г. Зиммеля.

¹ Там же. С. 402. Речь идет о работе В. И. Ленина «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе)».

² Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113.

Основной направленностью работы Франка была попытка дополнить, «подправить» трудовую теорию стоимости Маркса идеями австрийской психологической школы, прежде всего — теорией предельной полезности (К. Менгер, Э. Бём-Баверк и другие). При этом он был еще уверен в незыблемости как общего марксистского мирозерцания, которое коренится «в самих условиях современной социальной жизни», так и марксистской теории, которая не может быть разрушена критикой отдельных ее положений.¹ Вспоминая позднее «очень лестную» рецензию П. Струве на свою книгу, Франк признавал правоту его решительной критики такой «компромиссной» позиции: «Критикуя теорию ценности Маркса, я все же пытался дать новое, свое собственное оправдание „трудовой“ теории ценности, тогда как П. Б. имел уже тогда смелость безусловно отвергнуть этот основной догмат марксизма».²

И все-таки, независимо от конкретного экономического содержания книги Франка, отметим принципиальную нацеленность автора на преодоление идеологической зашоренности и догматизма экономической науки. Мо-

¹ См.: Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб., 1900. С. V—VI.

² Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 407.

лодой экономист начинает с того, что констатирует отрадный факт сближения «марксистской» и «буржуазной» экономических наук, которые до сих пор как будто не замечали друг друга или априори считали одна другую заведомой ложью. Причем такое положение, по его мнению, было хуже как раз для марксистской науки, ограниченной авторитетами, в то время как наука «буржуазная» успешно развивалась. Отрадный процесс сближения был особенно важен для России, где, по утверждению Франка, «вплоть до самого последнего времени вся наша оригинальная литература по теории политической экономии сводилась к популяризации учения Маркса».¹ Последующие его характеристики вполне предвосхищали ситуацию будущего, уже официального господства марксизма в России: «Все развитие теории политической экономии за последние двадцать-тридцать лет прошло незамеченным для нас, потому что не укладывалось в раз принятую схему теории Маркса»; имена современных западных экономистов остаются «китайской грамотой для огромнейшей части нашей образованной публики», а если и упоминаются в печати, то «только для того, чтобы послать по их адресу резкие упреки в „отсталости“ и „буржуазности“», — эпитеты, автома-

¹ Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение. С. II.

тически прилагаемые ко всем, «кто имел смелость не ограничиваться выражением своего согласия с учением трех томов „Капитала“, а заниматься самостоятельным исследованием тех же вопросов».¹ Франк уже в самом начале XX века прекрасно осознавал ненормальность идеологизации и догматизации общественной науки, бесплодность ортодоксального осуждения самостоятельного критического исследования, не оглядывающегося на авторитеты, — осуждения, которого «нам самим придется стыдиться». Он, впрочем, вряд ли мог в достаточной степени осознать всю опасность и возможную степень этого догматизма, оптимистически рассчитывая на скорое преодоление «разногласий социально-политических мирозерцаний». Установке «критического догматизма», дополняющего «Маркса Марксом же», Франк противопоставлял установку «критической разработки» марксизма как «исправления и углубления» его «на почве тех данных, которые были добыты новейшим развитием западноевропейской теоретической экономики».²

Впрочем, идеи австрийской школы (ярко выражено рыночно-либеральные) тоже принимались Франком критично. С одной стороны, он утверждал, что «в теории субъектив-

¹ Там же. С. II—III.

² Там же. С. IV—V.

ной ценности мы имеем единственно верный ключ к разрешению проблемы меновой ценности», с другой, видел препятствие в «индивидуалистическом характере мировоззрения» представителей этой теории, из-за которого они проглядели «проблему образования коллективных оценок из индивидуальных».¹ Эти коллективные оценки, формирующие более или менее постоянную ценность (стоимость) товара, хотя и есть результат взаимодействия оценок индивидуальных, но вместе с тем они дифференцируются от последних и приобретают как бы самостоятельное объективное значение. Для изучения законов этой дифференциации Франк считал необходимым проведение новых психологических и социологических исследований. Высоко оценивая теорию товарного фетишизма К. Маркса, дальнейшую перспективу он усматривал не в изошренности «формальной диалектической аргументации», а в социально-психологическом обосновании, основные идеи которого находил в новейших работах Г. Зиммеля, Л. Уорда, Г. Тарда.

Уже здесь формируется первый научный проект Франка — социальная психология — наука, которую он, как писал позже, «сам придумал» для перехода от политэкономии к философии и интенсивно разрабатывал

¹ Там же. С. 354, 355.

в 1900-е годы.¹ Книга 1900 года четко обозначает начало формирования этого проекта, равно как и очевидное преобладание в этот период психологизма в подходе к изучению общественных явлений. Так, ссылаясь на Зиммеля, он утверждал: «Содержание психической жизни индивидуумов и содержание их интересов, потребностей и так далее — совпадает между собой, и это единство в известном смысле олицетворяется в виде общества, как единого, независимого от индивидуумов, субъекта этой суммы индивидуальных психических процессов».² Иначе говоря, «всякое общественное явление или отношение сводится в конце концов на известные психические явления».³ Преодоление этого психологизма будет одним из направлений формирования собственной философской системы Франка уже в 1910-х годах, что приведет его к совсем иной онтологии общественной жизни.

Первая книга Франка заслужила довольно резкую негативную реакцию Г. Плеханова — его рецензия, написанная по просьбе В. Ленина, была опубликована в марксистском журнале «Заря» (1901, № 2—3). Франк, однако,

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 114.

² Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение. С. 247.

³ Там же. С. 288.

к этому был уже вполне готов — 31 декабря 1901 года он записал в своем ялтинском дневнике: «Я имел честь быть обруганным и оплеванным самым великим инквизитором российского (да и европейского) ортодоксального марксизма — Жоржем (Плехановым). Он с пеной у рта, с наглыми инсинуациями и передержками обругал мою книгу. Итак, отлучение от православной церкви марксизма торжественно подтверждено: я уже давно мечтал об этом».¹ В этой юношеской гордости «быть отлученным» явно просматривается «равнение» на своего наставника — Струве, точно так же ранее подвергнутого Лениным «остракизму»; еще глубже можно усмотреть в этих эмоциях и следование примеру Спинозы (которым Франк увлекся еще в гимназии), отлученного от синагоги. Во всяком случае можно сказать, что Франк, если и был на первых порах увлечен марксистской риторикой, к этому времени был настроен в отношении марксизма, скорее, негативно. И именно в эту ялтинскую зиму у него наступает духовный перелом, о котором пойдет речь в следующей главе.

Книга могла иметь и другие, вполне позитивные последствия в биографии Франка-экономиста: по его воспоминаниям, осенью 1902 года он получил от декана экономического факультета только что основанного

¹ Франк С. Л. Саратовский текст. С. 34.

Петербургского политехнического института А. С. Посникова предложение о подготовке к профессуре — «моя книга по теории ценности привлекла его внимание». Однако не случилось: «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания».¹

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113.

Глава III

«ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ»

В 1910 году, через десять лет после первой книги С. Франка, появилась вторая — «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» («Это — первая философская книга»,¹ замечал он позднее). Собственно, это был сборник статей — Франк включил в него восемнадцать основных публикаций за прошедшее десятилетие. Ключевыми, «обрамляющими» текстами выступали первая философская статья о Ницше и веховская статья «Этика нигилизма», задавшие преимущественно этическое содержание тематики сборника. Впрочем, можно заметить, что некоторые знаковые публикации в сборник не вошли — статья «О критическом идеализме», статьи из журналов «Полярная звезда» и «Свобода и

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 124.

культура», в том числе совместная с П. Струве работа «Очерки философии культуры». Подавляющее большинство — четырнадцать из восемнадцати — составили статьи 1908—1909 годов. Таким образом, в большей мере сборник представлял уже те крайне важные трансформации, которые происходили в мирозерцании Франка накануне его выхода. Но сначала следует сказать об исходных пунктах этих трансформаций.

Увлечение марксизмом «раннего Франка» касалось лишь экономической тематики и не определяло его философских позиций. Переход от «экономиста» к «философу» хорошо заметен в записях его ялтинского дневника начала 1902 года. С одной стороны, он продолжает думать «об основных вопросах экономической теории», даже набрасывает целый план пересмотра экономической науки — отметим, между прочим, указание на «значение монополии, о котором прежде ничего не знали».¹ Одновременно у него вырисовываются — под очевидным влиянием Георга Зиммеля — контуры новой, более широкой науки, призванной осветить не только и не столько экономические, сколько вообще социальные законы человеческого общежития («составил краткий конспект системы. Она грандиозна»)².

¹ Франк С. Л. Саратовский текст. С. 43, 44.

² Там же. С. 48.

Но главное событие этого периода — «встреча» с Ницше, в результате которой, и в связи с кстати подоспевшим предложением П. Новгородцева (по совету П. Струве) участвовать в сборнике «Проблемы идеализма», Франк весной 1902 года написал первую философскую статью «Фридрих Ницше и этика „любви к дальнему“». Именно в книге Ницше «Так говорил Заратустра» молодой экономист, еще недавно близкий к марксистским кругам, открыл для себя «атмосферу глубины духовной жизни, духовного борения». «С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба была решена. Я стал „идеалистом“ не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия. Я стал „философом“».¹

Впрочем, документы того времени свидетельствуют о не таком уж однозначном решении вопроса соотношения идеализма и метафизики. В письмах Струве в 1902 году Франк признавал, что «этический идеализм» Ницше привлек его именно тем, что он соединен «с решительным отрицанием идеа-

¹ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 121.

лизма метафизического». С точки же зрения его собственной «имманентной философии», «метафизика, как наука, возможна еще меньше, чем с точки зрения Канта», ибо «всякая метафизика всегда сводится к исканию или утверждению мира, лежащего до или позади мира, созданного соотношением субъекта и объекта».¹ Отдавая явное предпочтение «Великому Ницше» перед Христом, Франк записывает в дневнике: «Только теперь я убедился, как глубоко во мне антирелигиозное чувство и сознание».² Лишь несколько лет спустя он сам будет строить систему такой метафизики, и «встреча» с Ницше — чей «идеалистический радикализм» в более поздние годы он оценит уже далеко не так восторженно, — будет восприниматься им как «фундамент моего духовного бытия», который «был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901—1902 года».³

А в статье 1902 года он прямо причисляет немецкого мыслителя к когорте «этических идеалистов», рассматривая его не как отрицателя морали, а как создателя новой системы морали — этики «любви к дальнему». Методо-

¹ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901—1905). С. 271, 273.

² Франк С. Л. Саратовский текст. С. 84.

³ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 121.

логическим обоснованием такого подхода для Франка служит учение Г. Зиммеля о плюрализме моральных систем. При этом соотношение между «любовью к ближнему» (фактически — христианской моралью сострадания) и «любовью к дальнему» оказывается поначалу достаточно антагонистичным, и Франк внешне присоединяется к позиции Ницше. Однако в итоге он стремится сблизить эти на первый взгляд противоположные моральные интенции. В «любви к дальнему» он усматривает, по сути, ту же самую «любовь к ближнему», только возведенную в ранг общественного принципа. Ницшевские «призраки» — это элементарные принципы справедливости и добропорядочности, которые должны обеспечить нормальное общественное существование, и будут восприниматься как нечто абсолютно естественное. Это не плоский альтруизм, и даже не социальная справедливость в марксистском понимании, — это новая мораль *долженствования* (Ницше у Франка — кантианец!), в которой «*должное* есть вместе с тем и *желаемое*».¹

Первые осмысленные философские шаги Франка — это шаги последователя Г. Зиммеля, В. Виндельбанда и В. Шуппе, разбуженного к философской рефлексии сверхчеловече-

¹ Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Сочинения. М., 1990. С. 46.

ским воплем «Заратустры». В этот период он отдает явное предпочтение «канто-фихтевскому учению», соединяющему «эмпирический реализм» с «трансцендентальным идеализмом», перед «шеллинго-гегелевской философией тождества и панлогизма». Его взгляды укладывались в неокантианско-имманентистскую парадигму субъективистского поглощения бытия сознанием. Опираясь на В. Шуппе, он принимал необходимость такой логической связи между мышлением и бытием, субъектом и объектом, при которой «один без другого становится не Ding an sich, а просто Unding или Unsinn», — то есть бессмыслицей.¹ С этой точки зрения объект оказывается не более чем созданием субъекта и не существует вне его; более того, сам субъект оказывается не живым, реальным «я», а предельным «трансцендентальным понятием».

Показательна в этом отношении статья «О критическом идеализме» (1904). Судя по этому тексту, Франк был склонен к достаточно субъективистской трактовке кантовского трансцендентализма, что оставляло широкое поле для мотивов психологизма. «Философия начинается там, где мысль переходит от объективной действительности к уяснению ее связи с субъектом, где система действи-

¹ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901—1905). С. 273.

тельности постигается, как составная часть *системы сознания*». ¹ И далее: «Философия должна обобщать совокупность данного нам не в форме системы (эмпирической или метафизической) действительности, а в форме вне-эмпирической, вне и выше бытия стоящей *системы сознания*. Лишь сознание, а не бытие, есть последняя, безусловно высшая и всеобъемлющая категория. Целое должно быть охарактеризовано не как *мироздание*, а как *духовная жизнь*». ² В этих пассажах тенденция к субъективизму и психологизму выступает вполне очевидно.

В этот период у Франка доминирует парадигма психологического подхода к общественным явлениям. Наиболее ярко это проявилось в напечатанной в начале 1905 года в журнале «Вопросы жизни» статье «Проблема власти» (Франк вспоминал о ней как об «одной из самых значительных работ юности»³), где природа властного авторитета виделась в иррациональном внушении, а социальные отношения в целом рассматривались как психические явления — «общественно-психический механизм», «коллективная психическая

¹ Франк С. Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 238.

² Там же. С. 242.

³ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 124.

атмосфера».¹ Точно так же в статье «Сущность социологии», написанной в 1909 году по поводу социологической концепции Г. Зиммеля, основную задачу социальной науки Франк формулировал как «изучение конкретной психической причинности *процесса* общения», который является плотью и кровью социальных форм. Впрочем, уже в этой статье он писал о возможности социальной философии, которая могла бы «уяснить смысл и значение общественного бытия».² Позднее, в 1922 году он признал, что не разделяет больше основной тенденции психологизма, характерной для ранних статей.³ Социальная онтология зрелого Франка формируется как метафизика духовной реальности на основе перехода от политико-социологического анализа, в котором элементы марксистского подхода переплетались с психологизмом, к феноменологическому восприятию идеальных сущностей.

Одним из ключевых преломлений социально-психологической проблематики в ранний период для Франка была тема культуры,

¹ См.: Франк С. Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 94, 101—105.

² Франк С. Л. Сущность социологии // Русская мысль. 1909. № 9. С. 49, 51.

³ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. С. 121.

что отразилось в названиях и сборника, и ряда статей, и журнала, который он редактировал в 1906 году («Свобода и культура»). Более того, эта тема являлась одной из ключевых в развитии *религиозно-философского* мировоззрения философа. Важной в этом контексте была совместная со Струве неоконченная работа «Очерки философии культуры» (1905) и послевоенная статья «Культура и религия. (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье)» (1909), а своеобразным завершением этой темы можно считать написанную уже в эмиграции работу «Крушение кумиров» (1924).

Культура определяется Франком как *«совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей»*.¹ Так вскользь сказано в «Вехах», а если мы обратимся к «Очеркам...», то найдем там четкую структуру этих абсолютных ценностей — это истина, добро, красота и святость, соответствующие основным сферам человеческого творчества — науке, морали, искусству и религии. Именно эти виды творчества являются процессом воплощения культуры — то есть абсолютных ценностей — в человеческой жизни. «Плоды этого творчества, все духовные приобретения, сменяющиеся работы поколе-

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Сочинения. М., 1990. С. 89.

ний образуют живую атмосферу сознательно-го бытия, постепенное воплощение абсолютного идеала в собирательной жизни человечества».¹ Культура выступает, таким образом, некоей сложной целостностью, отрицать которую — именно как целостность — невозможно, хотя возможно отрицание и неверие в отношении отдельных ее проявлений.

Франк и Струве различают культуру *духовную* и культуру, так сказать, *материальную*. «Так сказать» — поскольку согласно их концепции то, что обычно называется материальной культурой — внешние средства освоения материального мира, — имеет только подготовительное и служебное значение для истинной культуры. Искусство есть культура, а железные дороги, телефоны и телеграфы — вся техника, будучи порождением научной культуры и содействуя ее развитию, сама по себе ею не является. «В интересах культуры духовной чрезвычайно важно не упускать из виду чисто утилитарного, вспомогательного значения так называемой „материальной культуры“».² Культура, таким образом, — это только культура духовная, творчество абсолютных ценностей.

¹ Струве П., Франк С. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 43.

² Там же. С. 45.

Эта концепция, противопоставленная Франком и Струве одновременно утилитаризму и аскетизму, оказывается в первом своем варианте недостаточно обоснованной. Только в полемике с Лурье Франк находит ключ, который четко отделяет культуру как *веру в абсолютные ценности* от *абсолютной веры в ценности относительные* — этим ключом является вера в Абсолютное. Если в «Очерках...» религия входила в культуру на правах не совсем полноценного элемента — поскольку «в культуру на равных правах входит и безбожие непокорной, во всем сомневающейся, все подрывающей человеческой мысли», лишь бы эта мысль была искренним и творческим исканием истины, красоты и правды,¹ — то в веховской полемике религия уже звучит как основание всей системы абсолютных ценностей: «Мы призываем к большему углублению и одухотворению жизни через философию и религию».²

Соотношение культуры и личности у раннего Франка имело форму определенного обожествления личности. Метафизическая связь культуры с личностью обосновывалась тем, что личность — это «живая и вечная лаборатория духовного творчества», «единственная

¹ Там же. С. 48.

² Франк С. Л. Культура и религия. (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 561.

на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух».¹ Свобода личности у Франка и Струве выступает как первое условие культуры, а идея внешней организации оказывается своеобразным «просвещенным деспотизмом». Сколь ни правомерна и полезна для культурного прогресса организация и дисциплина — «все организовать и дисциплинировать значит убить, задушить самый дух, рождающий культуру». Особенно актуально и смело для революционной эпохи звучала такая философско-политическая критика: «Мудрейшее правительство не сосредоточивает в себе всей культуры своего времени и не исчерпывает всего культурного богатства, содержащегося и рождающегося в душах личностей. Собирательная культура народа и человечества всегда выше, полнее и богаче культуры руководителей, и эта общая культура по самому существу дела может зреть и развиваться только путем неорганизованного брожения, путем столкновения духовных сил и стремлений. <...> Культура никогда не фабрикуется; она всегда творится».²

Различение Франком идеи культуры и *организованных форм культуры*, проведенное

¹ Франк С. Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Сочинения. М., 1990. С. 69.

² Струве П., Франк С. Очерки философии культуры. С. 57.

в работах 1905—1909 годов, становится основой понимания «крушения кумира культуры», о котором он напишет уже в 1924 году. Собственно, там речь пойдет в первую очередь о крушении *идеи прогресса* в культуре — прогресса ее утилитарных средств, то есть той материальной «культуры», которая культурой, по сути, не является. От *гуманистического индивидуализма* периода «Очерков...» через *религиозный гуманизм* периода «Вех» к *христианскому реализму* послереволюционной эпохи — так прослеживается логика движения Франка от идеи культуры как личного духовного творчества к религиозному обоснованию идеи культуры и личности, к религиозно осмысленному восприятию жизни, свободному от всяких кумиров, даже кумиров культуры и личности, поскольку все относительные ценности обосновываются только верой в Абсолютное.

Рубеж интеллектуального и духовного формирования, определения собственного философского мировоззрения сам философ относил к 1908 году. Действительно, период 1908—1910 годов, который хорошо отражает сборник «Философия и жизнь», знаменует начало формирования метафизической системы Франка и его отход от прежних неокантиански-психологистских позиций. Одним из толчков стала книга бреславского профессора Вильяма Штерна «Личность и вещь», в которой

Франк усмотрел знаковое явление, а именно — признак пробуждения интереса к метафизике, начало интенсивной перестройки атомистически-механистического миропонимания. В свою очередь, его статья «Личность и вещь (Философское обоснование витализма)» (1908) фиксировала поворот от субъективно-идеалистических построений неокантианства и имманентизма к объективно-идеалистической метафизике (именно тут понятие «метафизика» перестает быть для самого Франка негативным). Оценивая теорию Штерна, он пишет: «Жизнь и действительность — вне которой не было бы и мира — оказывается здесь чем-то иррациональным и принципиально непостижимым для отвлеченного мышления. Это указание имеет, по нашему мнению, огромную философскую ценность».¹ В своих онтологических ориентирах Франк под влиянием критического персонализма Штерна отдает предпочтение персоналистическому пониманию мироустройства. Этот подход во многом определил характерные черты его метафизики — настолько, что концепцию всеединства Франка вполне правомерно было бы назвать *персоналистической философией всеединства*, или *персонализмом всеединства*.

Если в витализме Штерна Франк увидел признание фундаментального онтологическо-

¹ Франк С. Л. *Философия и жизнь*. СПб., 1910. С. 215.

го значения идей телеологизма и онтологического единства, то в мировоззрении Иоганна Вольфганга Гёте — конкретный образ всеединства как единства множественности. Трудно переоценить значение гётевского влияния на формирование мировоззрения Франка. От первых статей про немецкого мыслителя (он даже собирался написать книжку о мировоззрении Гёте) до последних строчек (символично завершение книги «Реальность и человек» именно цитатой из Гёте) это влияние ощущается прежде всего в понимании конкретности абсолютной реальности и в теории живого знания и интуиции как основного пути ее постижения.

В 1910 году Франк пишет большую статью, посвященную *гносеологии* Гёте — совсем не смущаясь таким философским определением, отнесенным к художнику слова. Наоборот, главное, что он усматривает в гётевском искусстве — именно оригинальная и глубокая теория художественного познания, которое дополняет ограниченность познания отвлеченного. Последнему остается сфера науки, где дискурсия анализа оправдана и необходима, однако как таковая она имеет своим последним результатом чистый атомизм, разрушение жизни. Настоящее познание должно не расчленять объект, а, наоборот, утверждать и воспринимать его живое единство. Такое истинное познание обозначается

Франком как живое созерцание или творческая интуиция и «сводится к созерцанию общего непосредственно в частном и к постижению частного, как проявления конкретного общего».¹

Ключевое понятие гётевской гносеологии, которое Франк неоднократно использует в дальнейшем, — первофеномен, *das Urphänomen*. Оно характеризует первичные сущности или силы, которые сами в себе имеют основания своих индивидуально-конкретных проявлений, иначе говоря — определенные первичные предметы знания, которые нельзя далее разложить путем логического анализа, и которые несут в себе основание всех своих характеристик. Для первофеноменов характерно, во-первых, что «отдельные признаки или черты, констатирующие индивидуальный образ, соединены между собой не случайно, а внутренне необходимо, то есть что из сущности целого вытекают его частные признаки», а во-вторых, что «и самый характер связи или отношений между этими чертами также определяется природой целого».²

¹ Франк С. Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. № 8. С. 122.

² Франк С. Л. К теории конкретного познания // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912. С. 114.

Именно усмотрение таких первофеноменов Франк, вслед за Гёте, считает отличительной особенностью художественного познания. Франк утверждает, что истинное духовное творчество всегда есть сочетание интеллектуального и художественного элемента, «аполлоновского» и «дионисовского» начала. Гёте, по его мнению, наиболее целостно и гармонично осуществляет это сочетание — точнее, обладает первичным, недифференцированным единством *творческого процесса*. Художественное творчество есть для него проникновение в объективные тайны бытия и, наоборот, познание мира возможно только в форме художественного, интуитивного воссоздания его внутренней сущности. В этом русский философ усматривает сущность гётевской гносеологии — не отвлеченной саморефлексии сознания, а живого единства художественного познания.

Глава IV

«ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ»

Вектор онтологической гносеологии, направленный на разрешение вопроса о принципиальной возможности преодоления границы между сознанием и бытием, был ясно намечен Франком в статьях 1910—1912 годов («Природа и культура», «К теории конкретного познания», «Учение Спинозы об атрибутах») и стал определяющим для первой большой работы философа «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания».

Книга писалась как магистерская диссертация, и для ее завершения Франку была предоставлена зарубежная командировка в 1913—1914 году. В немецких библиотеках философ получил возможность обратиться к произведениям Николая Кузанского, не переиздававшиеся на тот момент с XVI века. Здесь же Франк имел мистический опыт, в котором ему удалось уловить основополагающую интуи-

цию, ставшую ориентиром всех его последующих построений. Книга была уже почти написана, когда грянула Первая мировая война, и Франк с женой вынуждены были спешно выбираться из Германии. В этом «первом опыте беженства» книга могла быть утрачена — как вспоминала Татьяна Франк, на границе со Швейцарией немецкий жандарм приказал открыть портфель, в котором лежала готовая рукопись, и только «совершенно случайное счастливое обстоятельство спасло ее от уничтожения, кто-то окликнул жандарма, и он, нетерпеливо отмахиваясь от нас, пропустил нас».¹

В речи на защите в мае 1916 года Франк говорил о своеобразном кризисе философии, который, по его мнению, состоял в «покаянном отречении гносеологии от самой себя»: «Шуппе сливает гносеологию с логикой, а логику с онтологией. Гуссерль заменяет ее сначала „феноменологией“, а в последних своих работах — открытой „онтологией“... <...> Развитие гносеологии подводит нас к понятию бытия как единства, возвышающегося над этой противоположностью между субъектом и объектом».² В самой книге, ссылаясь на Шуппе, Когена, Ремке и Гуссерля как реформаторов современной гносеологии, Франк делал

¹ Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 212.

² Франк С. Л. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. № 9. С. 35—36.

вывод, выходящий за концептуальные рамки этих авторов и переводящий его самого из разряда критических идеалистов в разряд метафизиков: «В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от „психологизма“ сводится именно к уничтожению особой „теории познания“ как науки, отличной от „теории бытия“ и предшествующей ей».¹

Тем не менее книга начинается внешне традиционно для логико-гносеологических трактатов конца XIX—начала XX века — с построения различных логических конструкций, которые должны отразить процесс познания объекта субъектом, попутно доказав саму возможность такого познания. Но скоро становится понятно, что это лишь предварительные шаги для решения основной гносеологической проблемы, которая формулируется как проблема трансцендентного, то есть «проблема отношения между „знанием“ и „реальностью“».² Путь к ее решению намечается в переходе от понятий традиционной логики к понятиям «трансцендентальной, или предметной логики». Иными словами, Франк изначально интересуется *предмет знания* как конкретный отрезок реальности, а не абстрактный логиче-

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 39.

² Там же. С. 60.

ский символ, и его превращение в конкретное содержание знания, а не абстрактная логическая силлогистика. Апелляция к логическим символам помогает в том, что в соотношении между предметом и содержанием знания находит свое определенное место *неопределенность* ($A = Ax$) — непознанность как характеристика предмета, которая означает не его непознаваемость, а его принадлежность сфере бытия, требующей от знания «особого проникновения в себя».¹

Как же все-таки возможен этот переход границы трансцендентного? Отталкиваясь от обыденных проявлений живого сознания, а именно — «факта избыточных содержаний», — Франк использует для описания познавательного опыта понятия «данное» и «имеющееся». Сознание в каждый момент имеет комплекс непосредственно данных образов, однако не исчерпывается ими, а всегда мыслит о каких-то содержаниях, находящихся за пределами «данного». Этот фон не данного, но имеющегося, имеет как пространственное, так и временное измерение, как материальное, так и идеальное содержание. Но главное, что нащупывает Франк в качестве перехода к трансцендентному — это момент *вневременности*, позволяющий сознанию воспринимать фон «имеющегося». «Поскольку „сознание“ есть

¹ Там же. С. 62.

совокупность „данного“, оно подчинено времени... <...> Но поскольку „данным“ не исчерпывается все, доступное нам, — поскольку мы потенциально владеем всей безграничной совокупностью содержаний, запредельных „данному“, — не сознание подчинено времени, а, напротив, *время подчинено сознанию*».¹ Момент вневременности открывается как неотмыслимая характеристика любого содержания знания, как то отношение, которое делает возможным сознавание чего-либо. Так недоступный и бессмысленный «трансцендентный предмет» превращается в «бытие, которое, будучи трансцендентно восприятию... вместе с тем *имманентно* вневременной (и, следовательно, *времяобъемлющей*) мысли и в силу этой имманентности непосредственно предстает ей».²

Здесь уже онтологическая направленность мысли Франка выявляется с полной очевидностью. При этом вектор его онтологии определяется как переход от *предметного бытия* к *бытию абсолютному*. То «сверхвременное единство», которое сделало возможным переход от сознания к «предмету», усматривается Франком «не в *форме сознания*, а в *форме бытия*». Иначе говоря, мы в данном случае не просто что-то сознаем, то есть направляем

¹ Там же. С. 143.

² Там же. С. 146.

свое внимание на какой-то внешний предмет, а «мы есмы сверхвременное единство, мы *пресыаем в нем и оно в нас*». Это единство и есть абсолютное бытие, или всеединство, которое *возвышается* над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе, «абсолютно единое в себе и для-себя-бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая». Франк называет его также «*внутренним корнем*» и «*носителем самого сознания*».¹

Таким образом, решение основного гносеологического вопроса философ видит в том, что «сознаваемость» не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам — нам доступно и бытие как таковое. «Наше сознание предмета как x возможно само лишь как направленность сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами».² *Абсолютный реализм* — так называет Франк свое мировоззрение — утверждает, что, с одной стороны, мы имеем всю безграничность абсолютного бытия, ибо слиты с ним и неотделимы от него, как и оно — от нас; с другой стороны, оно не превращается в чисто имманентное «содержание нашего сознания», ибо сознание есть лишь малая часть этого бытия — именно *актуальная* часть непосредственно очевидного бытия,

¹ См.: там же. С. 155—159.

² Там же. С. 166.

за пределами которого мы имеем абсолютно достоверное бытие, отсутствующее, однако, актуально в сознании. «Мы непосредственно и вечно обладаем в *форме бытия* тем, что в форме содержания знания есть лишь результат особого процесса познания».¹

Достигнутое таким образом единство бытия и сознания находит самоочевидное подтверждение в своеобразно истолкованном онтологическом доказательстве — не в узко-теологическом, а в широком метафизическом смысле (Д. Чижевский, кстати, считал, что очерк Франка «К истории онтологического доказательства» — «одно из наиболее значительных историко-философских исследований на русском языке»²). Онтологическое доказательство интересует Франка как форма откровения абсолютного бытия, причем, как и Декартово *cogito ergo sum*, это не доказательство определенного положения из других положений, которые *ему логически предшествуют*, — наоборот, оно имеет характер «*непосредственно очевидной истины*»,³ это апагогическое доказательство немыслимости противоположного допущения. История так понимаемого онто-

¹ Там же. С. 173.

² Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 165.

³ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 366.

логического доказательства — не как доказательства бытия Бога, а как усмотрения очевидности абсолютной реальности, — начинается, по Франку, с Платона, и главными фигурами в ней оказываются уже не Ансельм и Кант, а Плотин, Августин и Николай Кузанский (вообще — линия платонизма).

Переосмысливая картезианское *cogito*, Франк видит в «я» не гносеологический субъект, а воплощение бытия, самораскрывающейся реальности, — и в этом смысле речь идет об онтологическом доказательстве не субъекта только (замкнутого в себе), а субъект-объектного единства, единства идеи и реальности, сознания и бытия. *Cogito* есть самообнаружение реальности не «я» как субъекта, в самом себе неизбежно ограниченного и относительного, а реальности абсолютной, в которой *акт* мысли и *содержание* мысли слиты воедино. Таким образом, *cogito* у Франка становится действительно онтологическим доказательством *абсолютного как такового*: «*Cogito ergo est esse absolutum*».

Для Франка очевидно, что соотношение между предметным и абсолютным бытием, как и между сознанием и предметом знания, не может быть выражено инструментами обычной понятийной логики — здесь необходимо *металогическое* знание, основные инструменты которого — это «*металогическое единство*» и «*металогическое несходст-*

во».¹ Так, отношение металогического единства он определяет на примере соотношения между целым и частями: «Это есть непосредственная связь единства (*AB*), поскольку оно само не есть третья определенность *C*, с его частями — определенностями *A* и *B*». Металогическое единство, как отношение между двумя совершенно разнородными по характеру бытия областями, принципиально отличается от отношения вмещения, как отношения в пределах одной и той же сферы бытия (сферы определенностей). Эта разнородность, в свою очередь, не может быть предметом логического различения — она характеризуется как металогическое несходство, которое есть «лишь иная сторона совместно с ним данного сходства».²

В таком переосмыслении традиционных «законов мышления» Франк непосредственно опирается на идеи *docta ignorantia* Николая Кузанского. Знающее незнание, или умудренное неведение, — это не просто «я знаю, что ничего не знаю». Это заявление о достижении области, недостигаемой обычным (понятийным, дискурсивным) знанием, — области, которая этому знанию предшествует и на которой оно

¹ Позднее Франк назовет этот подход *принципом антиномистического монодуализма*.

² Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 216, прим.; 218.

основывается. Это утверждение о созерцании модуса бытия, в котором сознание (знание) не существует как рефлексия, а *бытийствует*, и мы (точнее, само бытие) воспринимаем это бытийствование не через отвлеченное знание, а через *живознание*, собственно через жизнь.

Утверждение о достижении сферы непостижимого на первый взгляд можно квалифицировать как признание неспособности к познанию, или гносеологический пессимизм (И. Лапшин в своей рецензии на книгу Франка саркастически замечал, что разговор о *тайне* познания возникает всегда, как *только не хватает пороха для доказательств*).¹ Однако, несмотря на постоянную апелляцию к *незнанию* (хотя и *ведающему*), Кузанец и Франк оказываются выдающимися *гносеологическими оптимистами*. Только способом познания этой сферы у них становится уже не формально-логическое определение — как *отрицание*, а определение как *полагание*, отождествление с самим собой, понимание предмета как *неиного*.

Отличая *неиное* от *того же самого* (и преобразуя закон тождества из чисто логической формы *A есть A* в металогическую — *A есть Ax*), Франк, вслед за Кузанцем, направляет внимание на привязанность предмета к тому, что определяет его как данный предмет во

¹ *Лапшин И.* Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 3. С. 145.

всей его конкретности, обозначая не путем отличия от других, а путем выделения из необъятной потенции всего, путем придания ему определенной *чтойности*, — и в то же время связывает данный предмет со всеми другими через принадлежность к общей бытийности.

Важнейшим принципом такого металогического созерцания является *принцип преодоления противоположностей*. Николай из Кузы писал, ссылаясь на Ареопагита, что Бог «превосходит совпадение противоположностей», ибо он «противоположность противоположному».¹ Франк в этой связи подчеркивал, что определение высшей сферы (Абсолюта) как единства или совпадения противоположностей имеет отрицательное значение, как отличие этой сферы от производной области «раздельности противоположного», а потому является неадекватным. Поэтому, наряду с широко известным термином *coincidentia oppositorum*, Франк находит у Кузанца более удачные термины *unitas* или *complicatio contrariorum*, то есть не совпадение, а единство или свертывание противоположностей, и в особенности «*non aliud*» («*неиное*»), как предшествующее *idem* и *aliud* (*то же* и *иное*).²

¹ Николай Кузанский. Апология ученого незнания // Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 18.

² См.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 204—205, прим.

Металогический анализ с блеском применяется С. Франком к теориям числа и времени — многие рецензенты (например, С. Гессен и Н. Лосский) называли посвященную этой теме десятую главу книги одним из лучших его текстов. Франк стремится построить теорию числа, исходя из идеи всеединства как исходного единства. Опираясь на Платона и Спинозу, он обосновывает металогический (*абсолютный*) характер этого единства: в отличие от единства *логического*, которое необходимо противостоит множественности и полагает ее вне себя, единство *металогическое* — это «единство единства и множественности». ¹ Логическое создание числового ряда происходит при этом не благодаря существованию многих предметов (как результат перехода сознания от одного к другому), а самой формой предметности, «самой категорией „этого“, как такового». ² Логическая форма «этости» (Франк использует категорию Дунса Скота «haecceitas»), которая в логической сфере противопоставляется категории «инаковости», в сфере металогического единства выступает как единая категория «это-инаковости». «Число есть всеединство, рассматриваемое под формой „этого“», то есть та производная сфера всеединства, в которой оно целиком выра-

¹ Там же. С. 290.

² Там же. С. 293.

жено в форме определенности.¹ При этом форма определенности внутренне связана с моментом *движения, перехода*. «Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя*».²

Что касается времени, то Франк опирается на теорию времени как «чистой *длительности*» А. Бергсона. Однако, по мнению Франка, момент сплошности есть не собственный признак времени, а производный от *единства* как *сверхвременности*, то есть вечности. *Обозримость* времени, слитность в нем мига настоящего с прошлым и будущим, более того, характер времени как нераздельного длительного *настоящего* — на чем настаивает Бергсон — есть уже не свойство времени, как такового, а выражение погруженности потока становления в сверхвременное единство. Понимание «истинного времени» как чистой длительности, совсем не выражает того, что обычно понимается под временем в его противопоставлении вечности — как момент возникновения и уничтожения, «момент *тленности* и изменчивости в бытии». В этом *чистом* времени мы живем, и относительно него необходима математическая схема, ибо мы не можем выразить момент становления иначе, как через посредство отражения его в противостоящей ему *вневременности*. Таким образом, мы

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 299.

можем иметь время или интуитивно — в неразрывной связи с вечностью, — или мыслить отрешенно — через схему вневременности. Время как смена есть «отражение вневременности в сфере движения»,¹ и в этом смысле аналогично числовому ряду.

Франк усматривает резюме своего мировоззрения в словах Кузанца о модусе бытия, который не может быть познан рациональным путем, но достигается «умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания».² В этих словах выражается постулат о бытийственности сознания, его изначальной включенности в бытие, в котором нет различения субъекта и объекта, нет еще чувства, воображения или интеллекта, а есть лишь «живое знание», самораскрытие бытия, прозрачное зеркало, воспринимающее свою зеркальность.

Категория «живое знание» является одной из ключевых в системе абсолютного реализма. Не останавливаясь здесь на историко-философских источниках, о них, впрочем, сам Франк говорит вполне конкретно (называя Якоби, Фихте, позднего Шеллинга и славянофилов), отметим, что важнейшую роль в осмыслении им феномена живого знания сыграла философская разработка проблемы

¹ Там же. С. 306, 308.

² *Николай Кузанский*. Компендий // Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 319.

художественного познания как «постижения первофеноменов» (Гёте) и сущности поэзии как «единства формы и содержания» (в частности, на примере Ф. Тютчева), а также искренняя любовь к музыке и понимание ее не просто как чего-то эстетически прекрасного, но как самораскрытия непостижимого. В августе 1942 года Татьяна Сергеевна записала его слова: «Если ты меня спросишь почему я верю в Царство Божие — вот потому, что Моцарт есть и его музыка лучшее доказательство».¹

В предисловии к «Предмету знания» Франк намечает соотношение между основными понятиями, раскрываемое далее в трех частях книги. Он говорит, во-первых, о *знании отвлеченном* (знании в понятиях, или предметном знании); во-вторых, об *осуществленном обладании самим предметом*, или интуитивном обладании предметом, обнаруживаемым как всеединство; эту интуицию всеединства и отвлеченное знание Франк называет «двумя родами знания». Но далее он говорит об уяснении бытия как «*конкретно-сверхвременного* всеединства» и соответствующей ему «высшей ступени интуиции», которая есть «*знание-жизнь*, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание

¹ Заметки Татьяны Франк // Bakhmeteff Archive. Box 16. Arranged Manuscripts.

действительно есть одно и то же».¹ Таким образом, живое знание есть интуиция, однако в ее высшей степени, то есть не всякая интуиция есть живое знание, а потому живое знание в каком-то смысле — нечто большее, чем интуиция. Все три понятия рассматриваются Франком не как категории чистой теории познания — они неразрывно связаны и определены онтологическим статусом реальности, являющейся предметом знания. *Отвлеченное знание* владеет реальностью как совокупностью отдельных предметов, то есть отдельных определенностей, и в этом смысле противостоит своему предмету как некое отвлеченное содержание. *Интуиция* является обладанием предметом как предметом — в отличие от его содержания, то есть уяснением, или схватыванием предметности содержания, укорененности во всеединстве. Наконец, *живое знание* — как «высшая ступень интуиции», — является полным слиянием субъекта и объекта, знания и бытия — это уже не фиксирование содержания знания о предмете (в сознании), и даже не обладание предметом (знанием о его предметности), а само бытие, которое знает само себя.

В отношении к отвлеченному знанию интуиция предстает логически предшествующей ему основой. Интуиция в этом смысле есть и

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 38.

особый род знания, и одновременно путь познания — единственно возможный путь, ведущий от предмета знания к его определенному содержанию. Понятийное знание как таковое имеет «интуитивную основу», опирается на «интуицию всеединства». Сущность интуиции как «особого рода знания» раскрывается Франком через понятия *внимания* и *актуализации*. Внимание, как «состояние *направленности*», как бы видоизменяет, преображает наше неосознанное переживание, в результате чего «поток сознания» как бы раздваивается на «я» и «противостоящее мне», то есть на субъект и объект.¹ Но сознание для Франка — не только «интенциональность», «поток актуальных переживаний», но само *есть бытие*. «Полнота бытия» имманентна нам, благодаря чему внимание выполняет «*опредмечивающую, объектирующую функцию*», то есть осуществляется интуиция предметности во всеединстве, а не замкнутый в сознании «интенциональный акт».

Интуиция всеединства преодолевает *механическое* противопоставление субъекта и объекта, характерное для отвлеченного знания, — она основана на непосредственной онтологической связи между субъектом и объектом, благодаря которой становится возможным знание. Но интуиция уже *предполагает раздвоение* на субъект и объект, точнее — она его словно со-

¹ Там же. С. 234.

здает, трансформируя непосредственное переживание с помощью внимания в «характерную двойственность». И вот здесь Франк делает следующий шаг — он отличает от только что описанной интуиции, которая характеризуется как ее «обычная форма», «иную форму интуиции», основанную «на подлинном *слиянии* жизни сознания с его предметом, на единстве того и другого в лице живого знания». Первым примером такого слияния оказывается непосредственное самонаблюдение, которое «есть подлинное описание внутреннего качественного содержания самого переживания».¹

Интуиция предметности — «точка неустойчивого равновесия» на пути к предметному знанию — является, в сущности, неполной и недостаточной. Она не может «захватить» реальное единство фактов и закономерностей, то есть понятие «реальной необходимости, как общей связи *реального* характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное»,² — потому что эта связь не может быть только «мыслимым содержанием», только *понятием*. Реальная необходимость, то есть реальность как таковая может быть адекватно постигнута не в созерцании, а только в переживании, точнее — в «*мыслящем переживании*», или жи-

¹ Там же. С. 235, прим.

² Там же. С. 351.

вом знании, имеющем всеединство как «*живое сверхвременное единство*».¹

В словосочетании «живое знание» согласно грамматике основным должно выступать имя существительное, то есть *знание*, что и придает этой категории гносеологический характер. Франк, однако, не называет «живое знание» отдельным, *третьим* родом *знания* — наряду с предметным знанием и интуицией всеединства. Это означает, что «живое знание» не является категорией чистой гносеологии — ее русский философ и стремился преодолеть. С другой стороны, при всем онтологическом акценте, речь идет именно о *знании*, то есть Франку важно подчеркнуть роль этого феномена в решении основного *гносеологического* вопроса, чему и была посвящена книга. Это решение он ищет в *онтологии*, причем это онтология *самораскрывающегося абсолютного бытия*, в которой «живое знание» занимает место ключевой *гносеологической категории* в онтологическом измерении, и ключевой *онтологической категории* в измерении гносеологическом.

Франк выделяет онтологическое измерение «живого знания»: это совсем *не знание* в обыденно-профанном значении, определенная совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или транс-

¹ Там же. С. 352, 360, прим.

цендентальный) о некоем объекте. Это не знание как определенное *идеальное* содержание мысли (которое, конечно, может обретать материальную *форму*, но при этом остается идеальным *содержанием*). Ударение в этом двойном термине делается Франком на первой части — это *живое* знание, *живознание* как *жизнь*, которая сама себя осознает, «живая связь в единстве самосознающегося бытия».¹ Это *сама действительность как она сама себе открывается* — «вся сфера живого единства субъекта и объекта».²

Ближайшим образом живое знание осознается как собственная душевная жизнь — в этом отношении ход мысли Франка аналогичен ходу мысли М. Хайдеггера, который будет искать скрытое сущим бытие прежде всего в человеческом бытии, в *Dasein*. Но одновременно Франк настаивает и доказывает, что живое знание выходит за пределы внутреннего душевного мира человека — значит, мы можем переживать реальность предметов, не являющихся в узком смысле моим «я». Как это возможно, и чем это отличается, собственно, от чисто чувственного, эмоционального отношения к внешним явлениям?

Франк указывает на смешение у А. Бергсона «переживания с интуицией, или ирра-

¹ Там же. С. 355.

² Там же. С. 358.

циональной смутности со сверхрациональной конкретностью», — подчеркивая при этом, что понятие живого знания «не должно быть смешиваемо с чистым „переживанием“ в его противоположности знанию». ¹ От обычной стихии переживания живое знание отличается как *мыслящее* переживание, соединяющее в одно целое жизнь и рефлексию над жизнью — вполне очевидна уникальность, внеобыденность такого события, сама возможность которого может быть доказана только средствами «умудренного неведения». С другой стороны, от обычной рефлексии живое знание отличается как *мыслящее переживание* — непосредственная конкретная жизнь, — и тут уже вполне очевидна естественность и истинность события живого знания, несмотря на всю его исключительность. Живое знание есть истина как жизнь во всей ее конкретности. Это, однако, не означает истинности всякой конкретной жизни — при всей ее реальности и неотмыслимости, — точно так же, как истинности любых возможных выводов мыслящего сознания. Живое знание как результат, или *мыслящее переживание* как процесс, — возможно, это тот самый *смысл жизни*, который, как правило, вечно ищется, и очень редко осознанно находится.

«Живое знание» *высказывается* с помощью «ученого незнания», но *не есть* «ученое

¹ Там же. С. 305.

незнание» — это различные модусы онтологически-эпистемологического воплощения абсолютного бытия. Металогическая природа познания как «ученого незнания» обеспечивает достижение, «через посредство знания, области „неведения“, то есть области, предшествующей понятиям». Между прочим, саму возможность философии Франк связывает с возможностью *пользоваться* понятиями, не всегда *опираясь* на них: «Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий, как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще».¹ Преодоление границы трансцендентного мыслится Франком исключительно на пути рационально-логического дискурса, который должен быть преодолен изнутри, а не снаружи, не простым отбрасыванием или заменой его другой структурой мышления. «Ученое незнание» оказывается наиболее адекватным способом *рефлексивного* восхождения к абсолютной реальности по сравнению с любыми другими способами рефлексии, равно как и с вариантами интуиции-озарения, однако и оно остается «*незнанием*» в том смысле, что может лишь прикоснуться к «сфере, предшествующей понятиям», к «знанию-жизни».

¹ Там же. С. 289.

Итак, различая, с одной стороны, «два рода знания» — знание в понятиях и интуицию всеединства, Франк одновременно различает две формы интуиции — созерцательную интуицию и интуицию-жизнь, иначе называемую живым знанием, или мыслящим переживанием. При этом его гносеология не строится на понятии интуиции как иррационального озарения — это понятие играет, скорее, вспомогательную роль, в то время как в основе его метафизики — учение о «живом знании» как о самораскрывающемся абсолютном бытии и об «ученом незнании» как *рациональном пути постижения этой рационально непостижимой истины бытия*. Ориентация на «живую интуицию» позволяет Франку наметить целую линию «метафизики жизни» в истории философии — ее главными выразителями он называет Гераклита, Платона позднего периода, Плотина, Августина, Николая Кузанского, Лейбница, Фихте и Шеллинга в их поздних системах, а также Якоби и Гёте.¹ «Предмет знания» позволяет говорить о продолжении именно этой историко-философской традиции Франком.

¹ Там же. С. 360, прим.

Глава V

«ДУША ЧЕЛОВЕКА»

Второй системный труд С. Франка «*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*» был закончен в августе 1916 года, но в силу военных и революционных условий печатание затянулось — он вышел лишь к осени 1917 года. Как бы предвидя дальнейшие события, при которых русскому обществу будет «не до науки вообще, а тем более не до отвлеченных философских размышлений», автор в предисловии сформулировал свой рецепт выхода из «переживаемого нами тяжелого кризиса» — «повышение духовного уровня нашей культуры, углубление плоскости обсуждения всех жизненных вопросов, преодоление всяческого невежества, варварства и одичания». ¹ Не сложилось.

¹ Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. С. 5.

Чтобы правильно оценить место и значение этой книги в творческой эволюции и в философском развитии Франка тех лет, не следует забывать, что в ранних произведениях он был склонен к психологизму в понимании общественно-исторических процессов, однако в дальнейшем этот психологистский уклон был осознанно и однозначно преодолен. Но это не означало утраты им интереса к психологии — как социальной, так и индивидуальной. Наоборот, на фоне конкретно-исторических и научно-философских событий того времени этот интерес стал глубже и привел Франка к разработке *философской* психологии как составной части метафизической системы. «Душа человека» была откликом на интенсивные поиски мировой философской мыслью начала XX века (А. Бергсон, У. Джемс, Й. Ремке, К. Штумпф) новой парадигмы соотношения философии и психологии, которая могла бы преодолеть крайности как взаимного поглощения, так и полного размежевания.

Анализ душевной жизни, осуществленный Франком, отличается тонкими нюансами, с помощью которых он стремится передать «невыразимую тайну личности», а именно «тайну этого глубочайшего единства разнородного в ней», открывающуюся только художественному выявлению, а не логическому вскрытию. Эта тайна проявляется, в частности, в том, что целостность душевной жизни человека «кон-

кретно совместима с величайшей раздробленностью, с острейшим противоборством относительно самостоятельных формирующих центров», которые вместе только и образуют *единство* личности. В конце концов именно это единство — единство *личности* — усматривается философом в остроте и осознанности внутренней борьбы, свидетельствующей об интенсивности духовного развития. С учетом этого благополучный обыватель, «всегда довольный сам собой, своим обедом и женой» (А. С. Пушкин), «есть существо менее целостное, менее оформленное внутренним единством души, чем грешник, внутренне раздираемый борьбой между плотью и духом».¹

Антропологическое учение Франка развивалось под влиянием первичной философской интуиции, открывшей ему очевидность духовной реальности, которая не может быть редуцирована ни к физическим, ни к психическим явлениям. Критикуя, с одной стороны, материалистический натурализм, а с другой — эмпиризм, отбрасывающий любую метафизику человеческой души, — русский философ последовательно формирует представление об особой реальности человеческой личности. «Психология без души», по мнению Франка, разрушает целостное представление о человеке — человек разрывается на познающий

¹ Там же. С. 134—135.

субъект (что характерно для послекантовской гносеологии) и познаваемый объект, который дробится на мелкие кусочки психологическим атомизмом. Известная дискуссия между психологизмом и антипсихологизмом, по сути, зашла в тупик, обозначив кризис философской психологии. Франк признает частичную правду психологизма в том, что человеческое сознание есть для нас не только внешнее содержание знания, а «некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим *субъектом* знания». Но эту реальность как раз и убивает превращение ее в «гносеологического субъекта», а душевной жизни — в частную область *мира объектов*. В традиционном психологическом самонаблюдении человек как живое духовное существо также раздваивается на субъект и объект, при этом «для такого созерцания неизбежно должно ускользать познание *живого субъекта*, как *такового*».¹

В составе конкретной душевной жизни человека Франк выбирает предметом исследования три основных состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Первое состояние — чистая душевная жизнь — «есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии;

¹ См.: там же. С. 23—25.

здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между „я“ и „не-я“». ¹ Душевная стихия фактически совпадает у Франка со сферой подсознательного. Это душевная жизнь («в узком смысле»), в смысле самого субстрата или корня психической жизни. Это само *присутствие переживания и ощущения*, а не то, что переживается и ощущается. С другой стороны, это присутствие не совпадает с каким-либо процессом, стремлением или деятельностью — оно есть «живая, в себе сущая полнота», а не какая-то пустая *форма*, все содержание которой принадлежит ей самой. Одновременно это — «хаос чистой и универсальной потенциальности». Но душевная жизнь не ограничивается потенциальностью — она переходит в актуальность сознания «через своеобразный процесс дифференциации и интеграции: через выделение содержаний предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного „я“». ²

Предметное сознание — «*предметный мирок человека*», как его называет Франк, то есть совокупность содержания знания, — есть результат деятельности волевого «я», интенциональной активности, направленной на внеш-

¹ Там же. С. 178.

² Там же. С. 178—179.

ний объект. Собственно, в предметном знании только и возникает оппозиция субъект—объект. «Это есть как бы царство раздельности и обособленности, и при том в двух отношениях: с одной стороны, в форме резкой раздельности между „я“ и „не-я“, внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия, — и, с другой стороны, в форме столь же резкой обособленности единичных индивидуальных сознаний или различных „я“. Таково среднее и господствующее состояние нашей конкретной душевной жизни».¹

Вместе с тем, уже в самой силе интенциональности Франк усматривает исходное единство душевной жизни и знания. С одной стороны, мир человеческого знания субъективно определен формирующей силой душевной жизни, и только поэтому образует определенное иррационально-душевное *единство*, которое формирует знание в ограниченное субъективное целое, необходимое для задач повседневной жизни. С другой стороны, душа, как начало действительности и жизни, управляет знанием *именно в силу того*, что она по своему существу есть потенция знания и слита с ним в корне. «Душевная жизнь в этом смысле не противостоит объективному миру, как посторонняя, чуждая ему область, а есть сама своеобразно оформленный, пропитанный вну-

¹ Там же. С. 179.

тренними душевными силами и соками отрезок объективного бытия».¹

С особенной ясностью это качество душевной жизни усматривается в ее третьем состоянии — жизни духа. Франк использовал образ перевернутого конуса: центром духовной жизни личности является обращенная в глубину вершина этого конуса, которая связана центральной осью волевого начала с поверхностью душевно-соматической стихии, и одновременно выходит в объективную сферу наиндивидуального духа, в абсолютное сверхчувственное всеединство. Вместе с преодолением противоположности между субъектом и объектом, «я» и «не-я», внутренним и внешним бытием, на этом уровне преодолевается и противоположность между различными «я», — точнее, речь идет о «существенном видоизменении», о переходе от «мнимо-абсолютной раздельности и обособленности» к «сознанию и переживанию высшего, коренного единства этой раздельности и множественности». Переживая единство с абсолютным бытием, а также со всеми другими «я», наше «я» в состоянии духовного бытия сознает себя «лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа», — однако именно сознает, *находит*, а не *теряет*. «Не теряя ни индивидуальности самосознания, ни

¹ Там же. С. 149.

объективности и отчетливости предметного сознания, а, напротив, углубляя то и другое, наша душа знает вместе с тем и ту единую в себе глубину, в которой коренится то и другое. Все подлинно творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас».¹

Таким образом, прояснение трехсоставной структуры душевной жизни позволяет Франку наметить не только фундамент единства субъект-объектного отношения, но и увидеть реальную основу индивидуальности и творчества в потенциальности и трансфинитности абсолютного бытия, которое *«есть нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть»*.² Не первичный хаос Ungrund, как у Н. А. Бердяева — эта основа, лишенная фундамента, — а именно реальность, металогическое единство бытия рассматривается Франком как вечный источник свободы, что позволяет ему развить своеобразную концепцию человека и мира — *персонализм всеединства*.

Душевная жизнь и происходящая в ней борьба — «битва Бога с дьяволом», по Досто-

¹ Там же. С. 179.

² Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М., 1990. С. 243.

евскому, — является истинной стихией свободы и творчества. Эта стихия связана с принципиальнейшей характеристикой душевной жизни как *потенциальной бесконечности*. Через свои формирующие центры, а именно — через предметное сознание (самосознание, направленное на *предметную сторону бытия*) и субъектность духа — человек, как одновременно *образ мира* и *образ Духа* (Бога), сливается с бесконечностью абсолютного бытия; он «*есть* реальность, потенциально уходящая в бесконечность, как бы безгранично расширяющаяся или углубляющаяся».¹ Переживание абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности является одновременно усмотрением связи и слитности ее относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью актуальной и абсолютной.

Благодаря этому качеству бесконечности свобода личности оказывается не познанной необходимостью осознанного выбора из уже готовых, кем-то определенных вариантов, или случайностью жребия — «свободой» буриданова осла, — а дарованной Богом благодатью соучастия в творении. Благодать *определяет* свободу человека, но определяет именно как *свободу*, свободу *творчества*, точнее — сотворчества. Эта свобода вытекает из реальности

¹ Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. С. 155.

духа как «особого рода бытия» — собственно человеческого существа, которое обычно рассыпается в отдельных признаках человека. Пребывая в этой духовной реальности (точнее, будучи ею), личность не является замкнутой монадой — она является монадой, то есть «маленькой вселенной», но такой, что соединена с другими людьми в объективности их духовной реальности, с миром, с самим Богом. Это соединение проявляется как любовь — та самая, что «движет солнце и светила» (Данте), она является двигателем и Божественного творения универсума, и человеческого творчества добра. По выражению Шелера, душа есть «расчлененное отражение космоса всего могущего быть достойным любви — и потому она есть также микрокосм мира ценностей», и это движение любви «безгранично развертывает личность именно таким образом в свойственном ей направлении идеальности и совершенства».¹ В этой метафизической реальности личность питается той потенциальностью, которая только в Боге является актуальной, а для человека оказывается вечным проектом во времени, но таким проектом, который человек может и должен реализовать. Таким образом, истинная, неформальная свобода связывается Франком с той серд-

¹ Шелер М. *Ordo amoris* // Избранные произведения. М., 1994. С. 358, 355.

цевиной духовной жизни личности, которой она близка абсолютному творческому началу.

Имя основателя философской антропологии Макса Шелера вовсе не случайно появилось в предыдущем абзаце. В книге «Душа человека», а также в ряде последующих работ, Франк — параллельно Шелеру — не только прямо ставит, но в значительной степени и разрешает проблему создания «обобщенной философской антропологии», то есть «*учения о человеке, как особом типе реальности*».¹ К сожалению, в силу объективных причин, книга Франка осталась фактически в стороне от дальнейшего развития философской антропологии. В урезанном виде ее идеи нашли отражение в докладе «*Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der Philosophischen Anthropologie*», прочитанном Франком в ноябре 1925 года в Кёльне на заседании отделения Кантовского общества, а также в брошюре «О природе душевной жизни». Судьба последней также оказалась незавидной — написанная в 1927 году по заказу эмигрантского евразийского издательства для возможного распространения в советской России, она не была тогда напечатана и увидела свет лишь в 1972 году в Париже. Завершением антропологической линии

¹ Франк С. Л. О природе душевной жизни // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Paris, 1972. С. 237.

творчества Франка стала посмертно изданная книга «Реальность и человек».

Прямое *взаимодействие* в генезисе двух проектов философской антропологии (по словам Франка, в последние годы жизни Шелера он находился с ним «в интенсивном духовном общении»¹⁾) не означало их совпадения. Сойдясь в усмотрении сущности человеческого бытия как особой реальности, Франк и Шелер, однако, разошлись в определении той точки отсчета, которая позволяет без противоречий включать данное усмотрение в структуру философского знания. Для Франка реальность человеческого бытия становится основанием для выделения самопознания в число философских задач *наряду* с миропознанием и Богопознанием, для него философская антропология, восстановленная в своих правах, не замещает собою метафизику как таковую. Сама дескрипция человеческой души как соединения трех состояний — стихии душевной жизни, самосознания (предметного сознания) и средоточия духа, — двумя из которых человек привязан к своему инобытию — миру и Богу, — указывает на то, что единство самосознания не включает в себя всеединства. У Шелера же *«сознание мира, самосознание и созна-*

¹ Франк С. Л. — Бинсвангеру Л. 30 ноября 1934 г. // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 335.

ние бога образуют неразрывное структурное единство».¹ Антропология тем самым занимает место первой философии. Шелер отождествляет (сочетает) устройство мира логосом и акт человеческого соавторства, в результате чего человеческое творчество поглощает творчество божественное, а становление человека перерастает в становление Бога.

Если в «Душе человека» общая наука о человеке представлялась Франку прежде всего «философской психологией», то в докладе «Zur Metaphysik der Seele» он принимает «философскую антропологию» как основной термин, отождествляя его при этом с «метафизикой души» и считая эту «общую теоретическую дисциплину о человеческой сущности» «абсолютно необходимым и до сих пор отсутствующим философским основанием для исторического, правового и социально-научного мировоззрения, как это, собственно, было в античности и в Средние века и лишь в Новое время было забыто».² В брошюре «О природе душевной жизни» Франк обосновывает необходимость философской антропологии, ссыла-

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994. С. 188.

² Мы пользуемся пока неопубликованным переводом на русский язык доклада «О метафизике души» Оксаны Назаровой — с любезного разрешения переводчицы.

ясь на М. Шелера. С одной стороны, речь идет об оторванности всех естественных наук от вопроса о том, что такое есть человек и каково его место в системе бытия. «Человек, — пишет Франк, — гордый своим знанием природы, странным образом отрицал *свое собственное существование*».¹ Если естествознание помогает разобраться со средствами человеческого поведения, то цель этого поведения нельзя понять без ответа на важнейший вопрос — «о *природе и существе самого человека*». С другой стороны, отдельные гуманитарные науки не имели единого теоретического основания — необходим, по мнению Франка, прочный фундамент социальных и гуманитарных наук в лице общего теоретического учения о духовной природе человека. Только тогда можно будет преодолеть «глубокое противоречие между страстью, с которой люди стремятся осчастливить себя всякими техническими и общественными реформами, между упорством и напряженностью, с которыми они ищут правильных средств для достижения своих целей, — и полным равнодушием в деле уяснения самих этих целей».²

Франк говорит о восстановлении понятия *личности* как «живого действенного телеологического единства» — ссылаясь, в частности,

¹ Франк С. Л. О природе душевной жизни. С. 237.

² Там же. С. 158.

на Штерна, влияние которого он испытал на раннем этапе формирования своей системы. При этом он утверждает, что «„личность“ есть понятие „нейтральное в психофизическом отношении“». ¹ Смысл этого утверждения станет понятным, если принять во внимание общие методологические принципы его философии — принципы антиномистического монодуализма, построенного на *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского. Личность оказывается не чисто телесным или психическим явлением, не механической совокупностью этих сфер или их отношений, или каких-либо внешних, например, общественных отношений. Она выступает первичным единством, объемлющим и подчиняющим себе *обе* эти стороны жизни. Исходя из общехристианского учения о двойной — духовно-телесной — природе человека, Франк не акцентирует на противоположности между этими двумя началами, не впадает в резкий дуализм души и тела в своем мнении. Для него «природа личности находит свое *выражение*, как в психической, так и в физической жизни, и каждая из них может „действовать“ на другую только потому, что они обе совместно сотрудничают в осуществлении и воплощении потенциального синтетического единства личности». ²

¹ Там же. С. 233.

² Там же. С. 236.

В отличие от Шелера, который также говорил о «психофизической индифферентности личности», но локализовал ее в актах восприятия ценностей, Франк утверждает взаимопроникновение физического и психического начал во всем пространстве и в каждой частичке человеческого бытия, что, конечно, вовсе не означает, что они имеют равный статус в определении смысла человеческого бытия.

Эти метафизические построения действительно вскоре становятся у Франка основанием исторического и социально-политического мировоззрения, но прежде всего — философской матрицей морально-религиозного поиска смысла жизни в условиях крушения кумиров.

Глава VI

«КРУШЕНИЕ КУМИРОВ» И «СМЫСЛ ЖИЗНИ»

Русская революция 1917 года стала глубочайшей трагедией и причиной резкого водораздела между старой и новой жизнью. Впрочем, новая жизнь для многих оборачивалась смертью. Далеко не все — даже философы — смогли сохранить в этих условиях способность к анализу и трезвым оценкам. Теперь, с высоты прошедшего века, можно претендовать на бóльшую объективность и точность, воспринимая сказанное свидетелями лишь как исторический материал. Однако чтение текстов С. Франка, написанных в горниле событий или по их горячим следам, убеждает в способности философии, несмотря ни на что, искать ответы на вопросы, поставленные жизнью (и смертью).

Первые оценки революции и ее последствий (скорее даже — первые впечатления)

прозвучали в статье из сборника «Из глубины» (название которому дала как раз статья Франка). Это были впечатления «бездны падения», «самоубийства великого народа», почти физические ощущения «тлетворного духа разложения» и «удушающей тьмы могилы». Для 1918 года, впрочем, это были совсем не метафоры. Однако для философа даже в этой обстановке важно было не столько диагностировать болезнь (или зафиксировать гибель), сколько установить «подлинно-реальные духовные причины» произошедшего, разобраться со всеми теми «старыми идеями, понятиями и идеалами», которые оказались беспомощными или даже прямо вредоносными. Философ был готов — без всяких поблажек, не перекладывая ответственность на других и не списывая произошедшее на историческую непредсказуемость, — установить непосредственную связь совершившегося «с самим существом русского общественного сознания».¹

В «De profundis» этот анализ основывается в первую очередь на идее, что результат политического процесса всегда «определен *взаимодействием* между содержанием и уровнем общественного сознания масс и направлением идей руководящего меньшинства».² Иными

¹ Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 480.

² Там же. С. 481.

словами, Франк выступил против огульных обвинений народа в «невежественности и государственной невоспитанности» — вовсе не оправдывая при этом всех временем накопленных анархических страстей, показывая лицемерие политиков, обоготворяющих народную массу. В народе, утверждает Франк, всегда сохраняются большие силы духовно-здорового, национально-объединяющего направления, и если не они оказываются преобладающими, то тут уж однозначно сказывается работа «руководящего меньшинства». «При всем избытке взрывчатого материала, накопившегося в народе, понадобилась полугодовая упорная, до исступления энергичная работа разнуждывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющихся демагогов».¹ Этими демагогами у Франка оказываются не только носители социалистической идеи, гибельность которой для него была ясна уже на второй год «грандиозного и ужасного» эксперимента «практического приложения социализма к жизни».² С беспощадностью и ответственностью социального хирурга, философ вскрывает причины совершенного бессилия как либерально-про-

¹ Там же. С. 482.

² Там же. С. 484.

грессивных, так и консервативно-охранительных партий в России.

Поиск путей выхода из ситуации личной и общественной трагедии, обретения «подлинной, прочной реальной основы бытия», начинается с четкого осознания губительности веры в прежних идолов — веры, которая, по мысли Франка, определяла ответственность русской интеллигенции как за разнуздание сил откровенного зла, так и за бессилие прекраснодушных мечтаний перед этим злом. Опираясь как на социальный, так и на свой личный опыт, он пишет о крушении кумиров, «которыми была соблазнена душа русского интеллигента XIX века» — кумиров революции, политики, культуры, а также «нравственного идеализма».

Показать фактическое крушение кумира революции на фоне ужасов революции реальной, казалось бы, не составляло труда. Однако Франку важно подчеркнуть, что речь идет не о разочаровании в идеях данной, конкретной революции, на смену которой может прийти другая, не менее разрушительная (в том числе в обличье контрреволюции), а о ложности самой идеи революционаризма, то есть применения любых средств для воплощения политических идей, воспринимаемых как абсолютная истина. Дело не в ложности каких-либо конкретных идеалов революционной веры, а «в том, что она поклонялась своим обще-

ственным идеям как *идолу* и признала за ними достоинство и права всевластного божества». В этом смысле крушение кумира революции означает «крушение *политического фанатизма* вообще».¹

Крушение кумира «политики», то есть веры в какой-либо общественный порядок, осуществление которого способно одномоментно уничтожить зло и водворить добро и правду, не отождествляется философом с принципиальным отрицанием государственного принуждения. Речь идет о том, что абсолютизация политических институтов и идей, признание за ними абсолютного добра и нахождение в них смысла жизни, оборачивается своей противоположностью: «Все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в *абсолютное* добро и *абсолютный* смысл, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду».²

Особенно тяжелым для Франка — учитывая развитие его собственных философских идей в 1900-е годы — было, очевидно, крушение кумира культуры, или «прогресса» культуры. Человечество «вовсе не непрерывно со-

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С. 125, 126.

² Там же. С. 131.

вершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды», напротив, «оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны». Обращение О. Шпенглера к уже хорошо известному в русской философии противопоставлению культуры и цивилизации дало Франку повод актуализировать различие между духовным творчеством и накоплением средств внешнего устройства жизни. Иначе говоря, нельзя одинаково понимать под культурой «и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных воротничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства».¹

Наконец, еще более лично (с примерами из собственной революционной юности) звучат страницы, посвященные крушению кумира морального идеализма (ригоризма) — того самого, который сам Франк, по сути, отстаивал в своей первой философской статье. Практическое приложение, казалось бы, благих и привлекательных идеалов приводит философа к выводу, что, «как ни верна сама по себе моральная идея, она ложна и гибельна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный „постулат“, а не живая творческая сила, и что

¹ См.: там же. С. 141—143.

поэтому при столкновении ее с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает».¹

«Крушение кумиров» (1924) и «Смысл жизни» (1926) выросли из докладов и бесед Франка в Русском студенческом христианском движении, что определяет характер этих работ — скорее нравственно-назидательный, чем философско-теоретический. В 1920-е годы Франк активно работал с эмигрантской молодежью — у него, как и у большинства эмигрантов, в первые годы доминировала мысль о возможности скорого возвращения на родину, к которому необходимо было молодежь готовить, воспитывать ее, учить не повторять старые ошибки, не поклоняться старым кумирам. Еще важнее было, конечно, воспитание положительных ценностей, и в этом плане «Смысл жизни» явился прямым продолжением «Крушения кумиров». Немного позже Франк сформулирует проблему «природы и смысла человеческой жизни вообще» как «основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли», а именно — вопрос о том, *«что такое есть человек, и каково его истинное назначение»*.² Вопрос о смысле че-

¹ Там же. С. 160.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Нью-Йорк, 1988. С. 8.

ловеческой жизни предстает действительно основным в контексте разворачивания философского мировоззрения, понимаемого не как отвлеченное знание, а как знание-жизнь.

Экспозиция вопроса о смысле жизни у Франка естественно связана с трагическими событиями русской революции и Гражданской войны, с последовавшей за этим ситуацией вынужденной эмиграции. Жизненные и душевные страдания, утрата родины и естественной будничной почвы человеческого существования, ограждающей в нормальных условиях от чрезмерной навязчивости «проклятых вопросов» о смысле жизни, — все это поставило человека в ситуацию, когда перед ним «предстала сама сущность жизни во всей ее превратности, скоротечности, тягостности — во всей ее бессмысленности».¹ Можно было бы сказать, что сама сущность жизни слишком очевидно проявилась как путь к смерти, и тогда сам вопрос о ее смысле оказался бы бессмысленным; можно было бы, если бы сама жизнь, во всей своей тягостности и бессмысленности, не была бы чужда покоя и забвения небытия. В этом экзистенциале беспокойства открывается путь к осмыслению самых трагических, самых тупиковых жизненных ситуаций.

Однако экзистенциализм Франка очень скоро проявляет ярко выраженный онтологи-

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 151.

ческий характер. Последовательно «разоблачая» различные варианты «осмысления» жизни, связанные с внешним деланием (альтруистическим или эгоистическим), философ приходит к двум основным постулатам. Во-первых, никакое внешнее дело — по сути своей всегда частное и ограниченное — не может осмыслить само по себе человеческой жизни (при этом даже звучит почти даосский мотив о «неделании» как самом важном и благотворном деле); во-вторых, речь должна идти о смысле жизни в ее целом, в ее вневременной сущности, в двуединстве «я» и мира, а не в отношении какого-либо времени или частного существования.

Исходя из этих постулатов, условием осмысления человеческой жизни представляется «*служение высшему и абсолютному благу*»,¹ — при этом, однако, служение, в котором это благо не было бы чем-то внешним для человека, а представлялось его собственной сущностью. «Оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и дает ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа».² Смысл как цель превращается, таким образом, в «*пребывающую основу всей моей жизни*», утрачивая тем самым характер

¹ Там же. С. 165.

² Там же. С. 166.

относительности, присущий всякой цели по отношению к средствам.

Логика франковского «Смысла жизни» в чем-то напоминает логику декартовских «Медитаций». Сначала философ как бы поддается универсальному сомнению в осмысленности человеческой жизни и человеческого бытия вообще. Это сомнение доходит до истинных глубин скепсиса, когда земной шар представляется «комочком мировой грязи», а люди на нем — «живыми козявками», копошащимися и дерущимися между собой в жалком самообмане. А общечеловеческая жизнь предстает как «тяжкая опытная школа, необходимая для очищения нас от иллюзий всечеловеческого счастья, для обличения суетности и обманчивости всех наших упований на воплощение в этом мире царства добра и правды, всех наших человеческих замыслов идеального общественного самоустроения».¹

И вдруг — как бы на краю пропасти, вырытой этим всеобщим скепсисом, — возникает луч надежды, некая опорная точка. Сначала — вполне по Декарту — эта точка оказывается логическим кульбитом, точнее — металогическим «поворотом глаз души», преодолением статичности исходных понятий путем обращения их на самое себя. Как и у Декарта наличие сомнения вдруг оказывается утверждени-

¹ Там же. С. 175.

ем чего-то абсолютно несомненного, у Франка осознание бессмысленности жизни становится утверждением осмысленности как факта, преодолевающего эту бессмысленность. Осознание миром своей бессмысленности с помощью человеческого разума становится тем «просветом», через который проникает луч смысла.

И все-таки онтологизм Франка имеет ярко выраженный экзистенциальный характер — в этом отношении «Смысл жизни» является опытом фундаментальной онтологии, написанным до хайдеггеровского «Бытия и времени». Не случайно такую важную роль у Франка играют, выражаясь хайдеггеровским языком, «экзистенциалы» тоски и беспокойства. Собственно, осознать смысл жизни становится возможным только через призму его *искания*, которое «само есть проявление во мне реальности того, что я ищу».¹ Но в отличие от Хайдеггера, у которого «забота» в конечном счете не находит выхода из замкнутого, одинокого бытия, русский философ усматривает основу этого беспокойства в том, что истинное бытие реально есть, и оно есть то высшее, «сверхэмпирическое, абсолютное» начало, которое размыкает одиночество человека. Попутно заметим, что франковский экзистенциал «беспокойства» совсем не тождест-

¹ Там же. С. 185.

вен эмпирическому, житейскому беспокойству, которое связано, скорее, с неуверенностью или суетой. Напротив, осмысление жизни внутренним деланием нравственно-психологически находит свое выражение «в смирении, в сознании ограниченности своих сил и вместе с тем в душевной *тишине и прочности*, с какою совершаются эти дела сегодняшнего дня».¹

Этому абсолютному началу, которое естественнее всего назвать Богом, — Франк, собственно, об этом и пишет, — находится одновременно и другое, истинно русское обозначение — то самое «непереводимое и неисчерпаемое до конца слово „правда“», даже «Правда» — с большой буквы. Франк словно случайно, но в то же время вполне обоснованно подводит философский фундамент под простые жизненные ощущения, в которых искание «смысла жизни» так часто отождествляется с исканием «правды», — при этом, однако, сама эта «правда», как и «смысл жизни», представляется довольно смутно. Здесь же выясняется, что речь идет, собственно, не о гносеологической (правда = истина) или социально-этической (правда = справедливость), а об онтологической категории (правда = истинное, или абсолютное бытие), которая является сущностью жизни как осознанного само-

¹ Там же. С. 215.

бытия, и в этом отношении является не только жизнью как таковой, но и ее смыслом.

С осознанием смысла жизни у Франка неразрывно связано понятие «свобода». Ибо жизнь утратила бы всякий смысл, если бы Бог непосредственно руководил всем, если все было бы по своей природе разумным и добрым. Тогда человек не был бы сотворцом, и не был бы человеком, тогда не имело бы смысла говорить о смысле человеческой жизни. Смысл жизни состоит в свободе *самоопределения* как *самопреодоления* — не в смысле уничтожения личности, «самости», а в смысле преодоления действующих в самом человеке, но враждебных его личности сил.

Свобода сама по себе — односторонняя и даже опасная. Неслучайно всегда возникает искушение расширить границы своей свободы до бесконечности. Всякое ограничение начинает восприниматься как ущемление. Свобода другого человека ограничивает мою, и только чистым усилием воли воспринимается как нечто имеющее такое же право на существование. Преодолеть эту безвыходную ситуацию можно только благодаря переходу от негативного к позитивному понятию свободы. Не свобода *от*, а свобода *для*: «Свобода *от* всего на свете — к чему она нам, если мы не знаем, *для* чего мы свободны?»¹

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров. С. 162.

Искание смысла жизни есть волевое усилие, есть борьба за него — *свобода как воля*. В свободе личности осуществляется, таким образом, ее принадлежность к истинному бытию, то есть к Богу, ее богочеловечность, и одновременно — к эмпирическому бытию, слепым природным силам. Богочеловечность не означает тождества с Богом — иначе это была бы уже не личность, а какой-то винтик, инструмент абсолютной воли, бессмысленный и безжизненный. С другой стороны, эмпиричность, посяторонность сама по себе также не может придать смысл существованию, поскольку любое эмпирическое делание не имеет действительной основы, а потому человек становится игрушкой, рабом материальной необходимости. Свобода выводит человека за границы действия сил необходимости. Но и необходимость нужна как основа, на которой личность только и может произрасти, и как препятствие, порождающее потребность в творчестве, в духовном преодолении. «Самое существо жизни состоит в свободе, в самопреодолении, в возрождении через умирание и жертву».¹

Вопрос о смысле жизни оказывается не вопросом, привязанным к суетным проблемам и потребностям конкретного человеческого существования, — хотя сами эти проблемы и

¹ Франк С. Л. Смысл жизни. С. 197.

потребности могут быть осмыслены только в его свете. Этот вопрос не ограничивается только этическим или социальным измерением, — хотя и межличностные отношения, и социально-историческая жизнь осмысляются только через призму его правильной постановки. Вопрос о смысле жизни в концепции Франка является в первую очередь вопросом онтологическим, точнее — онтологически-экзистенциальным, таким вопросом, который связывает учение о бытии, учение о познании и учение о человеке.

Глава VII

«ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА»

Третьей части первоначально задуманной С. Франком трилогии не повезло. Революция, Гражданская война, а потом и вынужденная эмиграция отнюдь не способствовали планомерной работе, хотя конкретные исторические условия — если бы можно было посмотреть на них отстраненно — давали богатейший материал для новых социально-исторических обобщений. Откликаясь на нашумевшую книгу О. Шпенглера, Франк, между прочим, замечал, что проблема *истории* — самая жгучая и заманчивая тема современных философских исканий.¹ Жгучий, точнее, обжигающий и

¹ См.: Франк С. Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М., 1922. С. 40.

выжигающий характер самой истории Франк ощутил на себе.

Еще в советской России, в 1922 году, он издал небольшую книгу «Очерк методологии общественных наук» — лекции, читавшиеся в Саратове, а также статью «О задачах обобщающей социальной науки». В этих работах Франк ставил неутешительный диагноз текущему состоянию общественной науки, говоря об «отсутствии теоретического философского прозрения», в связи с чем «здесь отсутствует в настоящее время и практическое озарение, действенное уяснение путей и целей коллективной человеческой жизни». ¹ Попытка философа дать лишь схематичные наброски «философской методологии общественных наук», которая однозначно шла вразрез с методологией официально насаждавшейся, оказалась как нельзя кстати для тех, кому дореволюционная профессура представлялась основным препятствием на путях новой «коллективной человеческой жизни». «Красная новь» устами комиссара, а по совместительству составителя «Философского словаря» Карла Грасиса, задалась риторическим вопросом: «Зачем это „смирненное познание“ проповедовать с кафедры, да еще в Институте народного хозяйства? Представляем, какие из него выйдут хо-

¹ Франк С. Л. О задачах обобщающей социальной науки // Мысль. 1922. № 3. С. 37.

зьяйственники, если они будут обработаны такими философами». ¹ А издательство «Берег», где вышел «Очерк» Франка (и книга «Освальд Шпенглер и Закат Европы», одна из статей в которой также принадлежала его перу), дало название «агентурному делу», по которому «проходил» и он, что стало одним из «оснований» высылки из страны. Комиссару Грасису, впрочем, «повезло» меньше — он был расстрелян в 1937 году.

Важными этапами на пути социально-философских исканий Франка стали опубликованные в 1925 году статьи «Религиозные основы общественности» и «„Я“ и „мы“». Итогом разрешения поставленных проблем должна была стать вышедшая в начале 1930 года в Париже книга «Духовные основы общества». Между тем эту книгу — результат «многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения», общих религиозно-философских достижений и «поучительного своей трагичностью жизненного опыта», — сам автор в предисловии называет «сокращенным эскизом» системы социальной философии, написанным «несколько наспех». ² Эта «эскизность» была результатом не только неблаго-

¹ [Рецензия] / Грасис К. // Красная новь. 1922. № 3. С. 278. [Рец. на:] Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 5, 6.

приятных внешних условий. Испытав «шок от русской катастрофы», Франк углубляется в религиозно-философскую проблематику и фактически приходит к необходимости переосмыслить свой первоначальный план философской системы. Уже во второй половине 1920-х годов он принимается за интенсивное изучение богословской, мистической и религиозно-философской литературы в контексте проблем философии религии. На этом фоне онтология общественного бытия уже не представляется завершающей частью, как в первоначальном плане «трилогии», а становится промежуточным, и по сути уже пройденным и пережитым этапом, который все-таки необходимо было «зафиксировать», — отсюда и честно признаваемое «несовершенство внешней формы книги».

Начиная с анализа и критики концепций предшественников и современников (позитивизма и натурализма, органической теории и психологизма, исторического релятивизма и этического идеализма), Франк определяет и общие принципы собственного подхода к социальной философии и философии истории. В частности, это — преодоление просветительской парадигмы, построенной на идее прямолинейного развития и прогресса, — идеи, которая относит смысл исторического процесса в будущее, тем самым лишая собственного смысла жизнь прошлых и современного по-

колений. При этом роль конечной цели начинают играть сиюминутные цели сегодняшнего дня, чем совершается «чудовищное» и «наивно-предвзятое» искажение исторической перспективы. Пародируя подобные «философии истории», Франк так описывает характерную для них периодизацию: «1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории».¹ Русский философ отстаивает иной подход: «Смысл и существо исторической жизни должны исходить не из конечной цели, а охватывать *равномерно всю историческую жизнь*», «сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом».²

Построение Франком онтологии общественного бытия основывается на первичной интуиции его как *бытия духовного*, подчиненного вечным и универсальным законам человеческой жизни. Общественное бытие по своей природе выходит за пределы антитез «материальное—психическое» и «субъективное—объ-

¹ Там же. С. 42.

² Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 16; Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 42.

ективное», поскольку принадлежит к сфере духа. Специфику духовной жизни Франк видит в том, что в ней объективная, надындивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности (как объект, противостоящий «субъекту»), а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Неоднократно обращаясь для иллюстрации этого единства к известному из христианской литературы образу дерева и листа, он пишет: «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам *конкретно* дан человек».¹

Из такого понимания вытекает существование имманентных органично-телеологических закономерностей общественной жизни, определяемых вечной и неизменной природой человека и общества (по этому поводу Н. Бердяев критиковал Франка за, хотя и мягкую, но все-таки «неправильную абсолютизацию законов общества»). Эти онтологические закономерности, которые являются естественными формами жизнедеятельности социума, могут быть нарушены свободной волей человека, если идут вразрез с его эмпирическими стремлениями и намерениями. Нарушены, но не отменены, а потому любое нарушение рано

¹ Там же. С. 97.

или поздно будет наказано болезнью, или даже гибелью общества. К таким естественным законам общественной жизни Франк относит необходимость вообще какой-то организации, власти и авторитета для обеспечения единства общей жизни, а также для реализации свободы личности с помощью организованного и общепринятого «естественного» права и сдерживания присущей человеку греховности.

Франк строит конструкцию общества как двойственной целостности, как единства двух слоев — *соборности* и *общественности*. Ему, конечно, было хорошо известно уже ставшее к тому времени классическим построение *Gemeinschaft und Gesellschaft* у Ф. Тённиса, однако для Франка неприемлемо противопоставление «общности» и «общества» как двух типов, а соответственно и двух разных идеалов общества. Принцип антиномистического монодуализма ведет его не только к признанию того, что «момент *организации* в общественной жизни» и «ее внутренняя *органичность*» не совпадают, и даже прямо противоположны друг другу, но одновременно к усмотрению того, что «под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства».¹ Соборность и внешняя общественность рассматри-

¹ Там же. С. 102, 105.



ваются как два уровня, существующие в единстве и взаимопроникновении, а не как высшая и низшая ступени исторического прогресса.

Во внутреннем слое — соборности — господствует единство многих «я», там настоящая стихия «мы», или, точнее сказать, связь каждого «я» с первичным «мы» (по Франку, «само „я“ мыслимо лишь в качестве члена „мы“ и в принципе не может существовать вне данного отношения»).¹ Во внешней общности «я», то есть личности, появляются индивидуально и раздельно, единство распадается на разделение, противостояние и противоборство многих «я», на множественность отдельных людей (и в указании на это — «относительная правда социального атомизма»). Эта двойственность общества вытекает из «двойственности положения человека в бытии и отношения к нему — с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и изнутри его переживает, и с другой стороны, внешне-телесного и вместе с тем рационально-предметного».² Следует заметить, что учение о двойственной, духовно-телесной природе человека достаточно хорошо разработано в христианской философско-богословской традиции. Франку же при-

¹ Франк С. Л. «Я» и «мы» (К анализу общения) // История философии. М., 2011. № 16. С. 257.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 100.

надлежит едва ли не наиболее глубокое и обоснованное учение о двойственной онтологической природе общества, соотносимой с соответствующими характеристиками человека.

Франк формулирует основные характеристики соборности, отличающие ее от внешней общности. Во-первых, соборность есть органическое неразрывное единство «я» и «мы», — единство не как внешний порядок, где «власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов», а как «свободная жизнь», в которой единство целого и самостоятельность его членов не конкурируют между собой, а органически взаимодействуют, где целое — это «как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов».¹ Во-вторых, соборное единство «образует *жизненное содержание* самой личности», поэтому умаление его действия или отрыв от соборности (например, от родины или семьи) «испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение». Эта связь, «в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние», есть отношение *любви*.² В-третьих, соборное единство как отношение любви можно испытывать только к конкретному, индивидуальному целому: «Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и

¹ Там же. С. 114.

² Там же. С. 114—115.

вместе с тем носителем только определенно-го индивидуального целого — *данной* семьи, *данного* народа, *данной* церкви». Критикуя абстрактный гуманизм, Франк тем не менее допускает возможность конкретной любви к человечеству в целом, но для этого надо либо «конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности, — его составляющие», либо воспринимать его как «единый соборный организм Богочеловечества».¹ Наконец, в-четвертых, соборное единство имеет свойство сверхвременности: если механическая общественность учитывает только живых людей, «в настоящее время населяющих землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое», то соборность включает и общественную память, и общественное предвидение, она является внутренней связью современного поколения с предками и потомками. Поэтому всякие сиюминутные попытки радикального переустройства общества, всякие революции — «эти судорожные и безумные покушения на самоубийство», — окончательно не разрушают общественную жизнь только потому, что «во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем „настоящем“ видимое общество живет своей невидимой, внутренней *сверхвременной соборностью*».²

¹ Там же. С. 116—117.

² Там же. С. 117—120.

Франковская концепция соборности, безусловно, имела своим источником православное мировоззрение и соответствующее понимание этой идеи, сформулированное в отношении Церкви еще А. Хомяковым. Славянофильская традиция понимания соборности как мистического единства Церкви была сохранена и развита в русской религиозной философии, при этом Франк, по признанию В. Зеньковского, «более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека»,¹ — добавим, и в природе общества. Не оставляя без внимания возможные — и часто «предъявляемые» — параллели между соборностью и коллективизмом, в том числе и в его советском воплощении, он не раз показал, что социально-политический коллективизм (социализм или коммунизм), несмотря на свою внешнюю противоположность либерализму и индивидуализму, философски основывается «на механически-атомистическом понимании общества».²

Социальная философия Франка строится, как и вся его система, на усмотрении в конкретной полноте бытия различных смыслов,

¹ *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Часть 2. Л., 1991. С. 169.

² *Франк С. Л.* Сущность и мотивы русского мировоззрения // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 180.

воспринимаемых логическим анализом как неразрешимые противоречия, однако непостижимым образом существующих в неразрывном единстве. К таким противоречивым принципам общественных отношений относятся *начала свободы и солидарности*, каждое из которых, взятое в отдельности, может выступать основой определенной идеологии или соответствующего общественного построения; которые будут нести в себе совершенно обоснованные идеи и принципы, но одновременно своей односторонностью развенчивать их.

Из метафизики общества, которое есть «целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов», следует, что основой любой общественности является принадлежность отдельных людей к единому «мы». Именно первичное, внутреннее единство людей составляет основу всякого общения между ними, в том числе и такого внешне холодного, как политические отношения. Это позволяет в любых политических битвах, классовой борьбе, международных войнах видеть *начало солидарности* как принципа, формирующего общественную связь. В том что войны, наконец, заканчиваются, в поисках принципов международного права и классового сотрудничества проявляется неустранимость основоположной солидарности. Это убеждает, что поиски мира и спокойствия в обществе не напрасны, они основываются на фундаменте

духовного единства человечества, и если воплощение идеала этого единства в политике невозможно, то это не отменяет обязанности человека, и прежде всего политика, искать это единство и создавать его.

Метафизика личности обосновывает другое фундаментальное начало общественно-политического бытия — *начало свободы*. Свободу Франк считает единственным двигателем общественной жизни, в сравнении с ней все остальное есть лишь передаточный механизм. Только человек способен воплощать в жизнь творческую волю, в то время как общественные институты лишь способствуют (или мешают) этому. «Самая суровая военная и государственная дисциплина может только регулировать и направлять общественное единство, а не творить его: его творит свободная воля к подвигу воина и гражданина».¹ Поэтому лишение человека этой свободы, деспотизм, ведет к гибели общества.

Если в отношении общественных изменений свобода является приоритетным импликатором, то начала солидарности и свободы метафизически являются одинаково первичными и глубоко едиными, как неразрывно едино общество и человек. Но эксплицитно эти начала проявляются как противоположные, что отражается в противоборстве ценностей общества

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 241.

и личности. Попытки разрешить эту дилемму путем предпочтения той или другой системы ценностей создают круговорот несовершенных политических форм, колеблющихся между деспотизмом и анархией. Поэтому Франк, будучи в начале своей деятельности горячим сторонником либерализма и конституционного демократизма, со временем начинает подчеркивать ограниченность и ошибочность либеральных и демократических теорий.

Выход из антитетики самочинности и послушания Франк видит в правообеспеченном *религиозно-социальном служении*. Первую заповедь — «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22:37), — он считает основой не только религиозной жизни и религиозного сознания человека, но и общественно-политического существования человечества. Служение Богу является источником всякой общественности, и только оно может обеспечить прочность любого политического образования. Франк считает единственным «прирожденным и неотъемлемым» правом человека «право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность», а именно «обязанность перед Богом, обязанность *служения правде*». С другой стороны, любое право общества, государства, власти по отношению к отдельному человеку также может быть обосновано только их обя-

занностью: «Общество или государство может требовать от человека того, и только того, что необходимо, для того, чтобы оно само могло исполнять *свою* обязанность служения правде».¹

Укорененность человека в божественной реальности делает его проводником Божьей правды, и свою подлинную свободу он находит только в служении этой правде. Всякая иная свобода — свобода ради свободы, свобода из ложно понятого обожествления человека, — приводит к нарушению онтологических начал общежития и разрушению человеческой личности. Ни общество, ни отдельный человек, считает Франк, не могут быть признаны самодостаточными. В этом (но только в этом) смысле ни у личности, ни у государства нет никаких «естественных», «прирожденных», природой дарованных прав. И отдельное лицо, и государственная власть не просто пользуются своими правомочиями, но и непременно оплачивают их своим служением, самоограничением, выполнением обязанности перед Богом и перед соборным единством людей. «Моментом *служения* определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй».² Это

¹ Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 17.

² Там же. С. 227.

означает, что степень и характер допускаемых государством прав и свобод личности является показателем его нравственного здоровья.

В философии общественного идеала Франка важное место занимает понимание идеи демократии в связи с антиномией онтологических начал *иерархизма и равенства*. Признавая равноправность людей, которая вытекает из их абсолютной равноценности, философ в ранних произведениях отстаивал политическую демократию, право всех людей принимать равное участие в политическом творчестве, осуществлении народовластия путем всеобщего и равного избирательного права и ответственности власти перед народом. При этом, однако, он отдавал явное предпочтение либеральным ценностям перед демократическими, признавая лишь либеральную демократию и отрицая деспотизм большинства: «Ценность демократии не в том, что она есть *власть всех*, а в том, что она есть *свобода всех*».¹ В дальнейшем идея демократии постепенно превращается в идею служения, а именно — служения Божьей воле, потому что «не „воля народа“, в которой нет ничего священного и которая может быть так же глупа и так же преступна, как воля отдельного челове-

¹ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 164.

ка, а только воля Божия есть истинный и единственный источник суверенитета».¹

Иерархизм общества, согласно Франку, вытекает из его целостности как организованной системы. Его структуру он сравнивал с пирамидой, имеющей широкий фундамент и узкую вершину. Как и любая система, оно состоит из частей, выполняющих различные функции. Это отражается в иерархии служения — разнообразии форм и способов служения Божественной правде. «Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведующие и умелые, должны руководить худшими».² Таков принцип олигократии, власти меньшинства, в органическом единстве с принципом аристократии, власти «лучших людей».

Франк однозначно отрицал формальное уравнение как противоречащее органическим законам общественной жизни (принципу иерархии), однако развивал присущую христианской мысли идею равенства людей перед Богом. Такое равенство означает равное право принимать участие во всеобщем служении, равное достоинство различных в иерархической градации способов и форм служения.

¹ Франк С. Л. Религиозные основы общественности. С. 17.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 255.

Эти идеи (которые, между прочим, интересно перекликаются с рассуждениями Григория Сковороды о «сродном труде»), безусловно, восходят к словам апостола Павла: «По данной нам благодати, имеем различные дарования» (Рим. 12:6), поэтому: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). Отсюда и понимание Франком «харисмы» как создания не произвольно-человеческого (к чему склонялся в своей теории власти, например, М. Вебер), а «объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства».¹

Метафизическими чертами общественно-политического бытия, определяющими его структуру, Франк считал также *консерватизм и творчество*. Он исходил из того, что любая жизнь — в том числе и общественная — в своей онтологической глубине есть нераздельное единство сверхвременности и временного течения. На уровне соборности эти моменты неразрывны как в исторической жизни человечества, так и в глубине индивидуального духа; однако на уровне внешней общности они выступают раздельно и часто противоречат друг другу. При этом «носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как но-

¹ Там же. С. 256.

сителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность».¹

«Фермент новизны», творчества, по Франку, скрыт в глубине индивидуального духа — все новое, определяющее собой общественные изменения, начинается как бы из ничего в том таинственном, глубинном центре личности, который мы называем свободой. Общественное творчество имеет свой первоначальный источник в метафизических основаниях человеческой жизни — в погруженности личности в металогическую реальность Непостижимого.

Истинный смысл понятий консерватизма и реформизма, в значительной степени искаженных существующими политическими идеологиями, раскрывается в том, что сохранять нужно не *старое*, как таковое, не устоявшиеся формы и отношения, которые вполне могут устареть, а «непрерывность и устойчивость самого творческого развития, самой жизненной активности»; с другой стороны, всякий героизм творчества должен заботиться о «сохранении жизненности и прочности самой духовной *непрерывности* общественного бытия».² В таком синтезе усматривается «истинная онтологически обоснованная политика». Он составляет основу идеологии *либерального*

¹ Там же. С. 266.

² Там же. С. 270—271.

консерватизма, первенство в разработке которой Франк скромно отдавал Струве, однако ее философское обоснование составляет его несомненную заслугу. В дальнейшем диалектика консерватизма и творчества получила у Франка и онтологически-космологическое осмысление.

Такой методологический подход — окрашенный личным опытом — обусловил крайне негативное отношение Франка к революции как способу политических действий. Оставляя в стороне его размышления относительно причин и содержания русской революции, подчеркнем общий вывод: *«Всякая революция есть смута и всякая смута есть революция»*.¹ Рассматривая насилие как неминуемое зло, и даже оправдывая защиту с помощью силы другого насилия, Франк никогда не признавал его в качестве творческой силы: *«Насилие и принуждение может быть в политике только подсобным средством, но не может заменить собою естественного, органического, почвенного бытия»*.²

Исторический смысл революции, с точки зрения Франка, состоит в том, что она явля-

¹ Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 208.

² Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 233.

ется показателем перенапряжения и болезненного возбуждения скрытых творческих сил, которые не могут получить здоровое развитие. В любой смуте революции вместе с разрушением имеет место органическое развитие, которое им угнетается, но со временем выходит на свет и создает новую жизнь, что воспринимается как последствие революции, хотя совсем не связано с ее замыслом. Все это объясняет исторический смысл революции, но не оправдывает ее преступного характера. Философ делает вывод, что «медленное эволюционное, законодательное совершенствование жизни, действующее через воспитание людей, по общему правилу предпочтительнее резких внезапных перемен (не говоря уже о разнудывающих злые, хаотические страсти революционных переворотах)».¹

Следует иметь в виду, что революционизм Франк отбрасывал не только как революцию, но и как контрреволюцию — революцию с обратным знаком. Он выступал против копирования большевистских способов борьбы с большевиками. В этом вопросе он не мог найти общий язык с некоторыми, даже близкими по мировоззрению мыслителями, — например, с И. Ильиным, который выступил идеологом

¹ Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 388.

белого движения, или со своим близким другом П. Струве, с которым на этой почве имел серьезные расхождения в середине 1920-х годов. Определенная оторванность от партийно-политических разборок не помешала ему, однако, создать метафизически обоснованную политическую философию и блестяще разобратся с традиционной политической схемой «правого» и «левого».

Для Франка не существовало абсолютно идеальных форм правления — этот вопрос он рассматривал как производный, зависящий в первую очередь от исторических условий и особенностей той или иной страны. Главным была не форма, а сущность власти, и здесь Франк отдавал предпочтение теократической идее — не в смысле соединения религиозной и политической власти, а в смысле поиска истинного, абсолютного содержания любой власти и ее оценки в соответствии с этим содержанием. Верховная власть, с этой точки зрения, имеет сверхчеловеческое значение, она дается Богом, поэтому *«всякая власть — даже там, где она покоится на избрании, — по существу идет сверху, а не снизу, ибо само избрание есть не своевольно-человеческий выбор приказчика и исполнителя человеческих желаний, а отыскание достойнейшего служителя абсолютной правды»*.¹

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 280.

Итак, общество, по Франку, является конкретной духовной реальностью, оно первично, как и личность, а в определенном смысле даже первичнее, потому что личность нельзя представить вне общества. Двуединство человека и социума переплетается с двуединством соборности и общественности как двух плоскостей социального бытия, в которых бытие человека приобретает соответствующие экзистенциальные состояния и персонально-публичные ипостаси. Общество в его конкретных институциональных и коммуникативных формах всегда является воплощением духовной жизни — жизни конкретного, соборно-персонального духа. Поэтому здоровье социума определяется не совершенством или несовершенством его внешних форм, а состоянием этого соборно-персонального духа, верой или ее отсутствием у людей. Речь идет не о чисто психологических ощущениях, и даже не об «общественном сознании» как предмете социальной психологии, речь идет об «онтологическом» здоровье общества, которое определяется уровнем гармонии всех его монодуалистических характеристик — солидарности и свободы, иерархизма и равенства, традиции и творчества, планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества.

Глава VIII

«НЕПОСТИЖИМОЕ»

Эта книга была написана дважды. Она задумывалась и писалась сначала по-немецки, и этот первый вариант — «Das Unergründliche» — С. Франк завершил в декабре 1935 года. Находясь в вынужденной эмиграции в Берлине, русский философ искал возможность выхода к широкой европейской философской аудитории не только с лекциями о русском мировоззрении или об отдельных русских мыслителях, но и с фундаментальными положениями собственной системы. Отдельные его статьи печатались в ведущих немецких журналах — «Logos», «Kant-Studien» и других, — однако журнальный формат был недостаточен для детальной аргументации. К тому же, хотя книга не должна была быть полемической, она могла стать своеобразным ответом на «Бытие и время» М. Хайдеггера. «Философии предельного одиночества, и потому от-

чаяния»,¹ в которой человек остается один на один со своим бытием, Франк противопоставлял онтологию абсолютной реальности, в которой «сама „изначальность“ и „автономность“ „я“ есть не его внутренний, имманентный признак, а именно *выражение* его связи с „иным“».²

С осени 1928 года Франк начинает вести нумерованные заметки под общим названием «Первая философия» (сначала по-русски). Еще в «Предмете знания» Франк предлагал заменить односторонние названия «онтология» и «гносеология» «старым и вполне подходящим аристотелевским термином „*первой философии*“», понимая его как «первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия».³ Новая книга, таким образом, изначально задумывалась не как механическое продолжение первоначальной трилогии, а как новое осмысление всей системы в целом, как реализация основной задачи философии — «углубления знания до раскрытия глубочайшей, подлинно-истинной первоосновы бытия». В конце лета 1930 года появляется

¹ Франк С. Л. [О Хайдеггере] // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 179.

² Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 359.

³ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 39.

первый отрывок на немецком языке — «*Das Absolute*» (статью с таким же названием Франк публикует в 1934 году). А в письме В. Ельяшевичу 5 августа 1930 года он признается, что мечтает написать по-немецки — «по-русски не для кого — большую философскую работу, на которую смотрю, как на нечто вроде „лебединой песни“». ¹ Записи «Первой философии» заканчиваются в ноябре 1933 года отрывком, который содержит «План работы: „*Das Unergründliche*“». ² В письме Фрицу Либу в феврале 1934 года С. Франк писал: «В течение уже двадцати лет я занимаюсь „отрицательной теологией“ („*docta ignorantia*“), принцип которой являет собой основную мысль моей теоретико-познавательной системы, как она выражена в „Предмете знания“. Теперь же, может быть в последней работе своей жизни, я вывожу религиозно-философские следствия из этой своей главной интуиции. Я пишу (по-немецки) работу „Непостижимое“». ³

Работа над книгой была глубочайшим погружением в тему и переживанием того вну-

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 64.

² Vakhmeteff Archive. Box 15: Notebooks of Semen Frank.

³ Франк С. Л. Письма Фрицу Либу (1928—1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 годы. М., 2002. С. 513.

треннего опыта, который, собственно, и получал в ней философскую экспликацию. Чрезмерное напряжение привело к физическому истощению и проблемам с сердцем — Франк в буквальном смысле оказался на грани этого мира. Однако результатом трудов он был доволен, и в марте 1937 года писал В. Ельяшевичу, что книга «будет лучшим и самым глубоким из всего, что я до сих пор написал», в ней «мне удалось выразить последнее из того, чем я духовно живу».¹

Но издать книгу в Германии, в условиях нацистского режима, было уже невозможно. До конца 1937 года Франк дорабатывал немецкий текст. В 1938 году была надежда издать книгу в Швейцарии — Л. Бинсвангер заинтересовал издателя Фрица Каргера, однако тот, «узнав, что автор — не ариец, решил, что издание в финансовом отношении не окупится», поскольку для него не будет рынка сбыта ни в Германии, ни в Австрии.² Эта неудача стала тяжелым ударом, однако философ не мог не видеть в этом факте гораздо более серьезных вещей. «Моя личная трагедия, — писал он Л. Бинсвангеру, — что моя книга не может выйти на том языке, на котором задумывалась и писалась, — мелочь в сравнении с той все-

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 73.

² Цит. по: *Буббайер Ф.* Указ. соч. С. 184.

мирно-исторической трагедией, что философская мысль в обозримом будущем принуждена будет отказаться от немецкого языка — языка поэтов и мыслителей».¹

Франку ничего не оставалось, как перевести и издать книгу на русском. Точнее, русский текст «Непостижимого» — это «не простой перевод немецкого текста, а заново написанный труд».² Основную часть этой работы он сделал всего за несколько месяцев — с марта по август 1938 года, причем условия — в небольшом домике сына Алексея в Ла-Фавьере, превращенном на лето в пансионат для отдыхающих (Лазурный берег!), — были далеко не идеальными. Переводческая работа оказалась не менее изнурительной, чем тремя годами ранее, и тоже привела к серьезным осложнениям — «у Семенушки приключился припадок грудной жабы, который мог быть смертельным», вспоминала Татьяна Франк.³ В феврале 1939 года русский вариант книги вышел в Париже, в серии «Русская научная библиотека», с посвящением жене (немецкоязычный вариант книги имел посвящение Людвигу Бинсвангеру). Эпиграфом же книги стали слова Николая Кузанского, кото-

¹ Там же. С. 203.

² Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 185.

³ Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 214.

рого Франк называет уже «моим единственным учителем философии»: «Attingitur inattingibile inattingibiliter» — «Непостижимое постигается через постижение его непостижимости».¹

Книга имеет подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии». К моменту ее написания Франк уже неоднократно обращался к вопросу о соотношении религии и философии, отстаивая ту позицию, что «эти, по существу, разнородные формы духовной жизни совпадают между собой в том отношении, что обе они осуществимы лишь через направленность сознания на один и тот же объект — на Бога, точнее, через живое, опытное усмотрение Бога».² В этой позиции Франка укрепляет изучение произведений Франца Баадера. «Абсолютное, как бы к этому не относиться — является единственным и собственным предметом философии»,³ — в ее отличии от науки, предметом которой является относительное. Абсолютное бытие, всеединство

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 181, 184, 559.

² Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324.

³ Франк С. Л. Абсолютное // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58.

и Непостижимое в конечном счете сводятся к Богу, Святыне, Божеству.

Итак, «непостижимое» у Франка — это не гносеологическая характеристика какой-либо части предметного бытия, а философско-рациональное, и одновременно мистически-сверхрациональное описание абсолютного бытия. Основным методом категориальной экспликации Абсолюта у Франка является *металогика*. Это использование категорий и понятий, которые выходят за рамки односторонности определения, которые, собственно, уже не являются понятиями, поскольку не *определяют* (*о-предел-яют*) ограниченную качественную область («вид»), относящуюся к другой области («роду»), а, скорее, описывают, охватывают всю возможную совокупность определений. Если речь идет о бытии (абсолютном) — то не как о чем-то, противоположном сознанию, а как о том, что является основой противопоставления бытия и сознания. Если говорится о всеединстве — то не как о единстве, противоположаемом множеству, а как о первичном единстве, на основе которого только возможно раздвоение единства и множества. «Поэтому Абсолютное можно будет мыслить не как определенность, а как всеобъемлющую, безусловную целостность».¹ Металогическое познание приближается к образному — так,

¹ Там же. С. 60.

не *понятиями*, а *образами* «света» и «тьмы» пользуется евангелист Иоанн, давая «некий наглядный намек на отвлеченно непостижимую тайну бытия».

В «Непостижимом» получает дальнейшее развитие намеченное уже в «Предмете знания» учение об «ученом незнании». Франк различает в этом методе металогического познания три этапа. Первым шагом является уяснение того, что при определении непостижимого отрицание должно выступать и функционировать как *«потенцированное отрицание — именно, как отрицание самого отрицания»*. Опираясь на Николая Кузанского, Франк пишет, что все определенное, в качестве «такого, а не иного», предполагает самую категориальную форму *«не-инаковости»*, тождественную непостижимому, «которое мы улавливаем и познаем именно тем путем, что *отрицаем* в отношении его *отрицание»*. Применимое к сфере определенности начало *«либо одно, либо другое»*, заменяется началом *«и-то-и-другое»*, в котором мы имеем непостижимое как *«всеобъемлющую полноту»*.¹

На втором этапе выясняется, что формула «и-то-и-другое» сама является соотносительной различению «либо-либо», то есть уже

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 292—293.

предполагает некое многообразие, и потому неприменима к первичному единству. В этом смысле непостижимое не есть *ни* «и-то-и-другое», *ни* «либо-либо» — оно основано на третьем начале, а именно — на начале «*ни-то-ни-другое*».¹ Отдельные определения не при- сущи Абсолютному *ни* *разделительно*, *ни* *соединительно*, и оно выступает перед нами как безусловно отрешенное *ничто*.

Однако и этот этап не окончательный, ибо, по сути, мы лишь приходим таким образом не к *отрицанию* отрицания, а к *утверждению абсолютного отрицания*. Обнаруживается, что Непостижимое в качестве абсолютного бытия было воспринято только как *не-относительное*, и что «*понятие* абсолютного — или абсолютное как „*понятое*“, постигнутое в понятии — противоречит самому *существованию* абсолютного». Иначе говоря, изумительная гегелевская форма движения определенностей через отрицание отрицания в применении к абсолютному превращается в порочный круг. Выход из этого тупика, по мнению Франка, лежит не в умножении логических отрицаний, достигаемом их логическим синтезом (гегелевским снятием), а в возвращении к первому этапу и переосмыслении его как этапа восхождения к металогике бытия. Сверхлогическое усилие, которым должен быть разорван этот круг, есть

¹ Там же. С. 295.

«преодоление отвлеченности понятия, выход к подлинной конкретности».¹

На этом третьем этапе необходимо действительное преодоление отрицания через усмотрение в нем положительного содержания — момента *связи различного*. Онтологический смысл отрицания состоит в различении, «усмотрении различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*». В этом смысле «отрицаемое» на самом деле не может быть отрицаемо, ибо предстает в качестве «*правомерной и неустранимой реальности*».² Так от формально-логической триады Франк переходит к триадической *логике самого бытия* (у Кузанского — триада *единства, равенства и связи*, выступающая аналогией Троицы), основным принципом которой является принцип *антиномистического монодуализма*. Согласно нему, «мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что *одно не есть другое* и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте».³

¹ Там же. С. 298.

² Там же. С. 299, 300.

³ Там же. С. 315.

Определяющей характеристикой конкретной металогической реальности — бытия как всеединства — является иррациональность, точнее — «нераздельное единство рационального и иррационального». Улавливаемое в понятиях содержание металогической реальности, с одной стороны, безусловно, укоренено в самом бытии, однако с другой — конкретное бытие «само по себе не совпадает ни с каким комплексом определенностей».¹ Иррациональность здесь совсем не тождественна нерациональности или неразумности (можно вспомнить в этой связи теологическое различие, которым активно пользовался Лейбниц, это различие того, что *превышает разум*, и того, что *противоречит разуму*).² Иррациональность, или конкретность, бытия раскрывается Франком через такие его характеристики, как *трансдефинитность*, *трансфинитность*, *индивидуальность*, *становление*, *потенциальность* и *свобода*.

Трансдефинитное в реальности есть то, что не может быть освоено отвлеченным познанием в системе понятий. Этот предел отвлеченного знания не означает непознаваемости как таковой, поскольку конкретная реальность

¹ Там же. С. 234, 235.

² См.: Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 91, 111.

не является чем-то абсолютно запредельным познающему субъекту — наоборот, она настолько близка ему, насколько это вообще возможно, — он сам есть эта реальность. Однако в рациональном познании можно лишь касаться металогического существа реальности, улавливать его, истолковывать, но невозможно вполне адекватно овладеть им. Реальность как нечто трансдефинитное есть *«нечто большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней»*.¹

Индивидуальность реальности является характеристикой ее как целого, и одновременно каждого частного ее отрезка. Общее так же конкретно, как и единичное, поэтому *«в конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число»*.² Абстрагирование, «отвлечение» от индивидуального, делает возможным понятийное знание, одновременно дистанцируя его от конкретной реальности, основоположным признаком которой является «непонятное» существо единичного как неповторимо индивидуального.

Трансдефинитность, то есть неопределенность реальности, логически означает ее трансфинитность, безграничность. И наоборот —

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 236.

² Там же. С. 237.

сущность бытия как трансфинитного «состоит в том, что оно есть единство *определенности* и *неопределенности*». При этом безграничность характеризует реальность не столько как «*нечто большее и иное, чем все мыслимое*», сколько как «*нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть*». ¹

Обобщающей все предыдущие характеристики иррациональности бытия выступает *потенциальность*, сущая мочь. Опираясь на идеи Аристотеля (и Кузанца) о «бытии в возможности», которым «обладает и то, чего еще нет», Франк пишет: «Если в бытии есть становление, то бытие есть нечто большее и иное, чем все, что уже наличествует в готовом виде, — а именно, оно есть и то, *что еще будет* или *может быть*». ² Бытие таит в своем лоне неопределенность. Это не значит, что оно обладает только возможностью — на самом деле это возможность такого рода, что она одновременно означает и действительность. «Все сущее *есть и то, что оно еще не есть*». ³

Потенциальность рассматривается как свобода в самом широком смысле — как момент динамичности всего конкретно-реаль-

¹ Там же. С. 243.

² Там же. С. 247.

³ Там же. С. 250.

ного. Франк прямо ссылается на хаос («Ungrund») Якоба Бёме, различая, однако, динамизм неопределенности, беспорядочности, и динамизм определения, упорядочения. В этом неразрывном двуединстве, согласно Франку, и состоит существо первичной свободы. Необходимость означает оформленность бытия; иррациональное же, как субстрат бытия, динамически активно, есть потенциальность, «творческая мочь». Таким образом, «бытие как целое может быть понято только как трансрациональное единство рациональности и иррациональности, то есть необходимости и свободы».¹ Момент иррационального в бытии является источником непостижимости — но это непостижимость такого рода, о которой Лейбниц говорил: «Истина может быть непостижимой, но она никогда не бывает настолько непостижимой, чтобы можно было сказать, что ее совершенно не понимают».²

В «Непостижимом» находит дальнейшее развитие антропология Франка, в которой качества индивидуальности и свободы личности не означают ее внутренней замкнутости, абсолютной субъективности. Личность становится таковой только тогда, когда как бы переливается через собственные края, преодолевает огра-

¹ Там же. С. 254.

² *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. С. 123.

ниченность отдельных характеристик. Иначе говоря, человек становится «индивидуальностью» именно в той мере, в какой «он что-либо „значит“ для других, может им что-либо дать», тогда как «замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, *утраты личности*».¹ Неоднократно используя понятие «монада» Лейбница для передачи «истинного личного бытия-для-себя», Франк всегда оговаривался, что у него (как и вообще в русской религиозно-философской традиции) монады не изолированы и самодостаточны, а «имеют окна», через которые они взаимодействуют с другими монадами, с Богом и миром, — и все их бытие основывается, собственно, на этой взаимосвязи.

«Я» возникает как таковое в соотношении с «ты», — при этом Франк различает две основные формы отношения «я—ты». Во-первых, это возникновение и существование «я» «*перед лицом „ты“* как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного-не-я*». Во-вторых, это узнавание «я» в «ты» некой успокоительной, отрадной реальности — реальности вне себя самого, внутренне ему тож-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 413.

дественной. «Это есть чуткое, понимающее, проникающее вовнутрь „ты“ и его *раскрывающее отношение* „я—ты“, в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности».¹ Эту полную актуальность Франк понимает таким образом, что речь идет не столько о двух разных типах отношения «я—ты» — *отрицательном* и *положительном*, — сколько о двух моментах, имманентно присущих *всякому* конкретному отношению «я—ты». В этой связи, ссылаясь на высоко ценимого им Р. М. Рильке, Франк замечает, что даже самая интимная любовь должна быть «нежным бережением одиночества любимого человека».²

Отношения «я—ты» и «я—мы», понимаемые как свойства металогического бытия, «программируют» проявления чрезвычайно важного фактора терпимости, толерантности, уважения одного к другому, что часто забывается и в политике, и в жизни. Принцип всеединства проявляется в том, что «всякое „единоборство“ (личностей, как и народов) предполагает некий минимум „уважения“ к врагу — минимум его восприятия как мне-подобного, мне-сродного „ты“».³ Франк находит онтологические основания религиоз-

¹ Там же. С. 365, 366.

² Там же. С. 387.

³ Там же. С. 368.

но-морального требования видеть в другом человеке своего ближнего, относиться к нему, как к самому себе. Отсюда практическая заповедь «терпимости, духовной широты, восприимчивости, некоего чутья и к чужому, отвергаемому, для нас неприемлемому — духовной атмосферы, которой должна быть обвеяна всякая идейная борьба, чтобы не выродиться в бессмысленный, губящий жизнь фанатизм».¹

Обращение «я» к Абсолюту в антропологии Франка может ассоциироваться с отношением к Вечному Ты у Бубера, хотя здесь и нет тождества. Если у Бубера «каждое взятое в отдельности Ты (природа, человек или духовная сущность. — Г. А.) есть прозрение к Вечному Ты»,² то у Франка вместе с этим возможно и необходимо прозрение человека непосредственно к Вечному Духу — и как к «Ты» (личному Богу), и как к собственной сущности (Божеству). Ссылаясь на Фердинанда Эбнера, русский философ отбрасывает саму возможность использования в отношении Бога смысловой формы третьего лица, означающей *отсутствующего*, в то время как Бог для религиозного сознания «всегда при мне и со мной». Только эта «ты-образность» Божества, которую Франк приравнивает пла-

¹ Там же. С. 293.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 57.

тоновской «идее», становится основой и источником любого частного «ты-отношения»: «Сама форма бытия „ты еси“ и „мы есмь“, в какой бы области бытия и с какой бы степенью глубины она ни выступала, есть в качестве единства субъективности и объективности, равно как и в качестве единства бытия и ценности в этом своем трансрациональном существе некое излучение и проявление того исконного „ты“ и „мы“, которое совпадает с откровением Божества как „Бога-со-мной“».¹ Абсолютное в отношении «я-ты» раскрывается уже не только как безличный Абсолют, или Божество, но как Бог. При этом Франк и здесь подчеркивает металогичность отношения, превосходящую всякую ограниченность определений — даже определения Бога как личности.

В «Непостижимом» Франк анализирует соотношение трех «центров» бытия — Бога, человека и мира. Между Богом и человеком устанавливается внутренняя сущностная связь, которая означает, что *«человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве»*.² Это позволяет говорить об отношении Бога и человека как о некоей единой реальности — «Бог-и-я», или «Бог-со-мной», — ре-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 471.

² Там же. С. 508.

альности, которая является абсолютной основой человеческой личности. В каком-то смысле эта реальность начинает казаться самодостаточной, законченной, поглощающей все без остатка.

Но в этот момент напоминает о себе третий «центр притяжения» — *мир*, причем напоминает таким образом, что своей необходимостью и принудительностью словно «берет меня в плен», и может вовсе отвлечь человека от первоосновы его бытия. Мир при этом характеризуется как *конкретная реальность*, данная в опыте фактичность, своей смутностью и непонятностью порождающая трагизм человеческого бытия. Иными словами, *мир* выступает как проблема, и эта проблема состоит в следующем: если установлено, что Бог есть в человеке, то есть ли он в мире, который человеку обычно противостоит?

Прежде всего, Франк старается более точно определить, о чем, собственно идет речь, — что такое *мир*? Сюда входит, безусловно, предметное бытие — «совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною», но не только это. Речь может идти и о более «эфемерных» вещах — отношениях к другим людям, моих внутренних «слепых» страстях и так далее. В результате такого понятийного расширения мир характеризуется вообще как «безличное бытие» — «совокупность всего, что мне либо предметно дано, либо изнутри

испытывается мною так, что *носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности*».¹ Главным в восприятии мира оказывается именно его «безличный» характер — в смысле его противостояния *человеческой личности* как «Оно», а не как «Ты» (несмотря даже на «монадическое» строение всеединства как «царства духов»).

Проблема противостояния человека (укорененного в Божестве) и мира как фактического и безличного бытия более детально очерчивается Франком в двух аспектах: 1) вопрос о смысле мирового бытия, об основании или «происхождении» мира, и 2) проблема мирового зла, его природы и происхождения (проблема теодицеи).

Франк вступает здесь на крайне зыбкую почву философских рассуждений, которые могут быть раскритикованы как со стороны религии, так и со стороны науки, каждая из которых имеет собственные «незыблемые» представления о происхождении мира. Стремление пройти между Сциллой креационизма и Харибдой эволюционизма не раз приводило в истории мысли к проблематичной идее эманации — и, причисляя себя к последователям Плотина, Франк не мог, казалось бы, не пойти этим путем.

¹ Там же. С. 513.

Действительно, именно в этих размышлениях он подвергался наибольшей критике даже со стороны тех философов, которые в иных отношениях высоко ценили его систему. В частности, Н. Лосский и В. Зеньковский считали, что пантеистические мотивы всеединства у Франка не позволяют до конца раскрыть тайну бытия, и в первую очередь — проблему зла, теодицеи. Собственно, эта критика строилась в основном на том аргументе, что концепция всеединства, идущая от Плотина через Николая Кузанского, Бруно и Шеллинга, не может быть логически соединена с идеей творения из ничего, в которой заключалась последняя мудрость христианской философии. Франк, который представляет, по словам Зеньковского, образец философской логики и стиля, а по словам Лосского, — образец философской метафизики как науки, без которой невозможно обосновать христианское мировоззрение, и даже искренней и убедительной защиты христианской религии, — все же не отвечает их образцам христианской философии, поскольку *«философия религии возможна лишь на почве богословия»*.¹

¹ См.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. С. 177; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 339—340.

Очевидное влияние Плотина на Франка давало основания его критикам выдвигать обвинения в *пантеизме*, поскольку пантеизм неоплатонизма считается почти неоспоримым фактом. Между тем, Франк в своем отношении к неоплатонизму, скорее, следовал позиции Л. Лопатина, который считал существующие философские определения пантеизма слишком туманными, и предлагал вообще исключить этот термин из употребления, а если уж и использовать его, то применительно к системам Спинозы и Гегеля, а не Плотина. Сближая учение об эманации с креационизмом (ибо «творение из ничего следует понимать как то, что мир создан Божеством не из чего-нибудь, ранее существовавшего помимо Божества»), Лопатин считал, что такие учения, как неоплатонизм не имманентны, а, наоборот, доводят до крайности трансцендентальное понимание Бога.¹

У Франка идея творения как таковая (и ее философское осознание) не занимает такого определяющего места, как у Зеньковского или Лосского, хотя он и пытается найти ее адекватное метафизическое объяснение (приходя — как и в отношении проблемы теодицеи — к признанию невозможности ее рацио-

¹ См.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. М., 1911. С. 285—289.

нального разрешения). Более важной для него становится перспектива соединения «Бога философов» с «Богом Авраама, Исаака и Иисуса Христа» на основе выяснения онтологической природы идеи Божества. На этом пути Франк приходит, с одной стороны, к невозможности построить новую онтологию *за пределами* метафизики Абсолюта, критикуя с этих позиций М. Хайдеггера, а с другой — к неправомерности отождествления Бога не только с эмпирическим, природно-предметным миром (натуралистический пантеизм), но и с абсолютным бытием (метафизический пантеизм). Он стремится осознать эту неправомерность не только с религиозно-психологической точки зрения, — ему нужна философская конструкция, которая могла бы сформулировать глубинную связь метафизического и религиозного опыта, сферы веры и сферы разума, не элиминируя существующей между ними пропасти. Такая конструкция выстраивается Франком методами металогии в духе *христианского панентеизма*.¹

¹ Уже в набросках «Первой философии» Франк четко определяет свою мировоззренческую позицию в этом смысле: «Теизм и пантеизм — оба ложные, так как *рациональные* концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности».

Отличие панентеизма от пантеизма состоит в том, что панентеизм воспринимает Бога как такую первичную реальность, которая, хотя и наполняет собой мир, давая ему жизнь, сама остается вне его законов, в том числе — вне логических законов тождества и исключенного третьего. Это *металогическая* реальность, свертывающая в себе все, в том числе и противоположности, что делает Божество принципиально отличным от мира, но не противоположным ему в обычном понимании формальной логики. Подход к соотношению Бога и мира с точки зрения их *металогического несходства* позволяет преодолеть слабости как упрощенно трансцендентного, так и упрощенно пантеистического подходов, которые не могут выйти за пределы рационально-логического понимания Божества. Характеризуя отношение между Богом и миром как *антиномистический монодуализм*, Франк прямо говорит о несостоятельности философских теорий «эманации» (предполагающих «*сущностное тождество* между Богом и миром») и о высшей правде религиозной идеи «*сотворения*» мира.¹

Проводя еще раз аналогию между «Das Unergründliche» и «Бытием и временем», приведем здесь такой удивительный образ, най-

¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 518.

денный Франком: «Философия есть ориентирование как бы в беспредельно разлитой атмосфере бытия, как в общем фоне, на котором вырисовывается предметное бытие и особенностями которого определена сама его предметность».¹ Кажется, трудно подобрать более точное обозначение для философии Хайдеггера, как «ориентирование в атмосфере бытия». Франк не называет здесь немецкого философа, но фактически прямо ссылается на него, принимая обозначение философии, способной «воспринимать и изображать самый „воздух“ („пленэризм“))», то есть конкретное целое, а не только отдельные предметы, как «фундаментальной (основоположной) онтологии».

Нельзя, однако, не заметить существенно-го различия онтологий двух мыслителей. Если для Франка Непостижимое есть *несказанное* и *неизъяснимое*, оно бессловесно, а потому безвременно — в том смысле, что «сама установка вопрошания в отношении его бессмысленна»,² и знание Непостижимого есть «*немое, молчаливое, несказанное знание*» (Гёте), — то у Хайдеггера бытие постоянно спрашиваемо. «О смысле бытия вопрос должен быть поставлен»,³ — и Хайдеггер ставит этот во-

¹ Там же. С. 304.

² Там же. С. 278.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 5.

прос, рассматривая его как главное отличие нового мышления. Это различие, безусловно, связано с исходной религиозно-духовной установкой. Прикосновение к Непостижимому для Франка — это не холодное препарирование бытия, а благоговение пред ним, как у Р. Отто: единство «*mysterium tremendum*» и «*mysterium fascinosum*» — «*единство тайны страха и вражды с тайной любви*».¹ Это установка верующего разума в отличие от разума неверующего — «восторжение» ума, по Г. Флоровскому, которое даруется человеку как благодать, и мышление в свете опыта этих «восторжений». Впрочем, можно усмотреть здесь и фактическое совпадение концепций истины Франка и Хайдеггера — оба понимают истину не как «соответствие высказывания предмету», а как непосредственную очевидность, раскрытость бытия, его непотаенность, высвечивание самого себя. Франк лишь добавляет, что это та истина, которая совпадает с *правдой*, и является, по сути, *жизнью* самой реальности во всей ее конкретности.

В «Непостижимом» Франк фактически отказывается от категории «абсолютное бытие», доминировавшей в «Предмете знания». «Абсолютное бытие» оказывается, скорее, бы-

¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 366, 368, 401.

тием для себя, и эта его замкнутость больше не устраивает Франка, он заменяет его категорией «реальность» как более адекватной в отношении всеобъемлющего абсолютного. «Реальность как единство *бытия* и *истины*, сознаваемого или переживаемого бытия с самим началом сознания или жизни есть сама *непосредственность* <...>. Лишь в этом слое окончательно преодолено все предметное знание, а тем самым и все предметное бытие — именно потому, что здесь оно сменено непосредственным *самоведением себе самой открывающейся реальности*».¹ *Da-sein*'у, как бытию-присутствию, как бы противопоставляется «*непосредственное самобытие*».

У Франка всеединство остается непостижимым по существу, но это не означает его изолированности и недоступности, его в-себе-бытия по образу кантовской вещи-в-себе. На самом деле оно — как всеединство — есть все, и потому не может быть каким-то образом изъято и отделено от сущего и препарировано как отдельный объект. Оно может быть усмотрено и постигнуто во всей своей непостижимости и в предметном мире, и в самобытии человека (в его душевной жизни), и в Абсолюте. Франк фактически берется за решение задачи, к которой Хайдеггер только подступа-

¹ Там же. С. 286.

ет — задачи всеобъемлющей характеристики бытия, — но решает ее, конечно, иначе — не *экзистенциальной* аналитикой, достигающей понимания отдельных структурных моментов присутствия, а схватыванием в *живой интуиции* общих сущностных черт бытия как всеединства.

Глава IX

«С НАМИ БОГ» И «СВЕТ ВО ТЬМЕ»

Сегодня, пожалуй, все более распространяется мнение, что Семен Франк — не только «самый выдающийся русский философ» (В. Зеньковский), но и очень тонкий и глубокий религиозный мыслитель.¹ В своем религиозно-мировоззренческом развитии Франк прошел разные периоды, что, конечно, отражалось на его философских работах. Но для него всегда — даже в период «неверующей юности» — была характерна высокая степень уважения к религиозным чувствам конкрет-

¹ Это мнение особенно доказательно представляют работы проф. П. Элена; см. также: *Obolevitch T. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą // Frank Siemion L. Dowód ontologiczny I inne pisma o wiedzy I wierze / Wybór tekstów, przekład i wstęp Teresa Obolevitch. Kraków, 2007. S. XXV.*

ного человека и к роли религии в обществе и культуре. Выстраивание философской системы происходило у него в единстве с накоплением собственного религиозного опыта, и уже первая системная книга — «Предмет знания» — это книга *религиозного* философа, хотя внешнее ее сравнение с поздними работами может создавать впечатление какого-то «радикального» поворота к религии, произошедшего позднее.

Но природа религиозного — как и всякого живого — опыта состоит в том, что он не может замереть, отлиться в какие-то застывшие окончательные формы. Поэтому вскоре после завершения «Непостижимого» Франк начинает новую книгу — «Свет во тьме», которая была почти полностью завершена к середине 1941 года; а затем, в течение трех-четырех месяцев пишет еще одну — «С нами Бог». Характер этих произведений уже совсем иной — это не «онтологическое введение» в философию религии, а, скорее, практическое применение религиозного мировоззрения в обстоятельствах начавшейся войны. Отметим также, что в письмах 1940-х годов к разным, но особенно близким ему духовно людям — П. Струве, В. Ельяшевичу, Л. Бинсвангеру, М. Лот-Бородиной, В. Федоровскому, — Франк неоднократно говорил о своем стремлении пересмотреть — провести ревизию, перепроверку, — все свое религиозно-

философское мировоззрение, а вместе с этим и все написанное до сих пор, сделать переоценку своих философских идей с точки зрения их адекватности или неадекватности *конкретному религиозному опыту*.

Рукопись книги «С нами Бог» еще во время войны с огромным риском была переправлена Франком в Лондон сыну Виктору. Текст был переведен на английский язык Натальей Даддингтон, и уже в марте 1945 года Франк писал В. Ельяшевичу, что его «философия религии» «принята к изданию одним английским издательством, и притом сразу после того, как оно ознакомилось только с переведенной третьей текста. К славе я довольно равнодушен, но рад, что есть на свете место, где мои мысли могут быть восприняты».¹ Английское издание «God With Us», вышедшее в начале 1946 года, действительно вызвало много положительных откликов. Известный богослов Вильям Ральф Инге в письме Татьяне Франк замечал, что уже неоднократно писал о своем восхищении этой книгой и убеждал некоторых своих друзей читать ее. «Никакой другой современный мыслитель, я думаю, не дал нам лучшего толкования христианского платонизма в его отношении к современным

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 143.

проблемам, чем это сделал Франк в „С нами Бог“». ¹

В книге «С нами Бог» Франк, по словам П. Элена, «напрямую обратился к исследованию религиозного опыта». ² Прежде всего, в этом контексте следует обратить внимание на его понимание веры. Для религиозного философа вопрос о вере — ее гносеологическом и онтологическом содержании — является одним из главных вопросов, решение которого определяет вектор его устремлений — либо к философии, либо к богословию. Одновременно это и важнейший субъективный вопрос, вопрос *личной* веры и ее соотнесения с философскими обоснованиями. Для Франка вера есть по существу *опытное знание* — знание *опыта*, только особого: не материального и душевного, а духовного, идеального. Поскольку этот опыт у каждого свой, вера и открываемая ею истина «в своем собственном существе *многолика*, носит личный отпечаток, что не мешает ей быть единой». ³ Можно сказать, что Франк выступает здесь с позиций своеобразного плюрализма истины, только речь идет не

¹ Bakhmeteff Archive. Box 1. Cataloged Correspondence. Inge, William Ralph.

² Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. С. 183.

³ Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления. С. 219.

о тривиальных или научных, а о высших, идеальных истинах.

Франк, конечно, не может пройти мимо того факта, что в обычном словоупотреблении *вера* имеет иной смысл, и обычно противопоставляется знанию, а не отождествляется с ним. В связи с этим он рассматривает две ипостаси веры — *веру-доверие* и *веру-достоверность*. Вера-доверие как признание под воздействием внешнего авторитета того, в чем не можешь удостовериться, безусловно, существует, и даже является преобладающей в конституировании многих церквей, государств и других сообществ. На вере-доверии может базироваться власть — духовная или светская. Однако такая власть требует от подвластных прежде всего послушания, покорного *доверия к авторитету*. Она неизбежно патерналистская, в пределе — тоталитарная, ибо не предусматривает *право* человека свободно усматривать истину веры, а исходит лишь из его *обязанности* принять веру через покорность и послушание.

Вера как слепое доверие достаточно распространена, но это не означает ее первичности. Само существование веры-доверия основано на возможности другой, истинной веры — веры-достоверности, которая только и может быть реальным основанием какого-либо авторитета. Вера-достоверность есть *непосредственное усмотрение* Бога в собственной

душе, *«встреча человеческой души с Богом»*.¹ Важно подчеркнуть принципиальную позицию Франка, утверждающего веру-достоверность как внутреннюю, *свободно* признанную убедительность, на которой только и может быть основана *свобода человека*. Именно в этом смысле он толкует знаменитые слова Иоаннова Евангелия — «познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

Христианство трактуется Франком как религия *личности*, поскольку идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности *персонального бытия*. Во-первых, сам Бог выступает как личность, познается — поскольку может быть познан — в ипостаси неповторимого человека, который явил высшие ценности через свои личные качества и взошел на Голгофу ради спасения людей. Сущностью христианской веры всегда была и будет вера в живого Иисуса Христа. Во-вторых, личность человека, наделенная абсолютной ценностью и неразрушимостью, неповторимой индивидуальностью — эта личность, по мнению Франка, пробудилась только под воздействием христианства.

Личность экстерриториальна миру, существование личности — это «великая *хартия вольности христианской морали*», подлинная

¹ Там же. С. 225.

гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность не только неподсудна миру, публичному людскому суду — она стоит выше самой позитивной морали. Христианство, пишет Франк, парадоксальным образом *«берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями»*, живая человеческая личность для него *«ценнее даже начала морального добра»*.¹

Что касается «Света во тьме», то Франк доработал текст — с учетом опыта войны — в конце 1945 года в Лондоне, и надеялся издать книгу тоже на английском, однако тут возникло, как он сам пишет, «забавное затруднение». Наталья Даддингтон отказалась переводить эту книгу, поскольку содержащиеся в ней идеи «противоречат ее пацифизму», а именно — «мысль, что надо, даже жертвуя чистотой души, активно и где нужно силой противоборствовать злу».² В результате книга вышла в 1949 году в Париже на русском, а английское издание задержалось на четыре десятилетия.

Сам автор характеризует «Свет во тьме» как своеобразный богословский трактат, однако эта форма (собственно, она сохраняется в лейтмотиве книги, которым является извест-

¹ Там же. С. 304, 305.

² Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 186.

ный стих Евангелия Иоанна) не отвечает характеру его мысли, так как он четко осознает, что «всякому отвлеченному догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия».¹ У Франка ярко звучит тема личного религиозного и жизненного опыта и его приоритета в отношении любых богословских построений, и даже в отношении коллективного опыта Церкви. Безусловно признавая, что «опыт христианской церкви — богаче и глубже нашего личного опыта и что мы можем и должны учиться из него», философ все-таки настаивает, что извлекаемые из коллективного опыта истины становятся существенными для нас, лишь сопоставленные с нашим опытом, а потому «ни на мгновение мы не должны отрываться от внимания к тому, что Бог говорит непосредственно *нам и теперь*».² Трактат оборачивается на деле «скромной попыткой религиозного осмысления идейно-жизненного опыта автора», в значительной мере — общественно-исторического, на основе которого и формулируются элементарные «*религиозно актуальные „догматы“*».³ Здесь важно подчеркнуть, с одной стороны, *экзистенциальный* характер подхода Франка к богословствованию,

¹ Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 17.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 19.

а с другой — в отличие от чистого, зачастую слишком индивидуализированного экзистенциализма, — это подход, скорее, *соборно-экзистенциальный*.

В «Свете во тьме» и других зрелых работах Франк приближается к соловьевскому идеалу *цельного знания* — идеалу, в котором философ не только имеет собственную *веру*, но и умеет оправдать ее как *знание*. Философия и религия в конечном счете оказываются в единстве как две формы *Божественного откровения*, отличаясь как общее и вечное откровение и конкретно-положительное откровение, то есть по форме и языку, архитектонике и способу осознания. «Полнота истины лежит и здесь в трансрационально-антиномистическом синтезе, в вольном *витании* в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство».¹

Эта книга является показательной и концептуальной для социально-этической позиции Франка. Он определяет в ней свою позицию как *христианский реализм*, своеобразие которого состоит в особой двойственности сознания — это осознание укорененности в благодатном, *сверхмирном* бытии, предполагающее *абсолютный радикализм* стремления к сверхмирному совершенству; но одно-

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 481.

временно это видение несовершенства мира и *относительной* ценности всех общественных реформ, и, соответственно, трезвый реализм в оценке этих реформ, проводимых *в пределах* самого мира и его средствами.¹ «Соборно-экзистенциальный» подход помогает философу, воспринимая трагизм человеческого бытия (и лично переживая трагизм эпохи), не останавливаться на его констатации, а находить основу, благодаря которой отчаяние превращается в надежду.

В поисках духовных сил, которые могут быть противопоставлены господствующей ситуации *цинического неверия*, Франк обращает внимание на позицию, которую он уважает, хотя и не считает окончательной — позицию «*скорбного неверия*». Это своеобразный рыцарский пессимизм, героическое служение идеалу при полном осознании его неосуществимости и окончательности господства зла. Пример такой позиции он находит в этически-атеистическом учении Бертрана Рассела, а ее философско-религиозную основу усматривает в исповедании Дж. Ст. Милля, который провозгласил признание *всеблагости* Бога, отрицая при этом Его всемогущество. Этот своеобразный сплав *веры и неверия* Франк рассматривает как вариант гностического, дуалистическо-

¹ См.: Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 200.

го типа веры.¹ Панентеистическая конструкция самого Франка, его идеи о неоконченности творения и эмпирической невозможности для Божества одолеть сопротивление своего творения, на первый взгляд, вытекает из тех же самых гностических корней.² Собственно, он сам признает (имея в виду опыт гитлеризма), что «религиозная мысль, руководимая нравственным сознанием, особенно перед лицом чужих страданий, не может не мучиться вопросом, как совместить факт мирового страдания и зла со всемогуществом всеблагого Бога»,³ — и в этом он солидарен с «духовным борением» Паскаля и Шарля Пеги. Однако осознание трагизма и непреодолимости тьмы соединяется в его мировоззрении — и именно в этом он видит настоящую сущность христианства — с религией надежды и уверенности в неугасимость света.

Признавая, с одной стороны, *метафизическое* всемогущество света (фактически — Бога, Божества), с другой — его *эмпирическую* «слабость», его неспособность в чисто зем-

¹ См.: там же. С. 55—56.

² В. Зеньковский замечал, что в «Свете во тьме» «дуализм в бытии углублен, становясь уже близким к манихейству» (см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 173, прим.).

³ *Франк С. Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 61.

ной жизни одолеть тьму (зло, грех), Франк настаивает на парадоксальности, «противоестественности» этого положения, на невозможности его понять чисто рациональным (логическим) путем. Собственно, эта невозможность рационального объяснения зла в данном случае приобретает скорее этико-нормативное, чем эпистемологическое звучание — Франк говорит не только о логической *несостоятельности* всякой рациональной теодицеи, но и о ее религиозной *недопустимости*, поскольку такое *объяснение* будет превращаться в *оправдание* зла.¹

Признание эмпирической «слабости» Божественного света и фактической «власти тьмы» приводит, с одной стороны, к признанию утопичности всякой веры в безусловный прогресс, «*в осуществимость и в predetermined осуществление абсолютного добра в мире*»,² но с другой — к обоснованию необходимости еще более упорной, уже не слепо-утопической, а зрячей борьбы со злом — зрячей в том отношении, что она ведется «при уверенности, что окончательная победа добра — в пределах мирового бытия — невозможна».³ Такая уверенность не порождает безысходности потому, что мир земной,

¹ См.: там же. С. 29.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 40.

которому принадлежит человек, не только полон зла, но одновременно причастен святыне, и «глубокий религиозный опыт содержит сознание *абсолютной мощи* этой святыни», «несмотря на ее эмпирически ограниченную силу».¹ Эмпирический мир не есть замкнутая и неизменная система — здесь Франк опирается на тенденции современной ему науки, приходящей к пониманию большей изменчивости и пластичности окружающего мира, определенной относительности казавшихся незыблемыми «законов природы», в конечном счете — к признанию «возможности вторжения высших, благодатных сил в эмпирию мирового бытия, их действительного соучастия в ходе мировой жизни»² (по Лейбницу — мнимо вечные законы природы суть не более как «привычки природы»). Одновременно философ апеллирует ко «всеобщей аксиоме опытного знания», которая гласит, что «*всякая реальность есть нечто большее и иное, чем все, что мы о ней знаем, — и даже чем все, что мы когда-либо можем о ней узнать*».³ Эта аксиома у Франка звучит не столько как оправдание гносеологического пессимизма, сколько как обоснование гносеологического потенциала веры (религиозного опыта) наря-

¹ Там же. С. 63.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 67.

ду с потенциалом рационального (опытного) знания.

Основной онтологической истиной христианской веры Франк считает парадоксальное положение о *двойственности бытийных оснований мира* — о том, что «царство Божие прочно утверждено и обладает всей полнотой реальности в *ином, незримом измерении бытия*, наряду с которым „до времени“, то есть *до конца мира*, сохраняется непросветленный мир с неизбежной в нем — в его пределах самим Богом поставленной — властью „кесаря“». ¹ Усмотрение двух онтологических планов бытия дает философу почву для дальнейшего обоснования своего понимания Божественного всемогущества — понимания, отличаемого им как от гностически-манихейского дуализма, так и от чрезмерного религиозного оптимизма. Речь идет о том, что всемогущество Божие, будучи вполне реальным и проявившимся уже в первом акте спасения, остается, однако, незримым, а потому *не обнаруживается адекватно в эмпирическом плане бытия*. Силы природные (телесные, плотские), для которых в целом понятна рациональная зависимость между их мощностью и размерами производимого ими эффекта, онтологически отличны от силы надприродной (духовной, Божественной), для которой вер-

¹ Там же. С. 108.

на иная, совсем не рациональная закономерность: *«Размер силы и могущества отнюдь не всегда определяется величиной производимого ею эмпирического эффекта»*.¹ Дело не в том, что всемогущество Божие «откладывается» на будущее — на второе пришествие, в то время как в этом мире это всемогущество обнаруживает себя как эмпирическая немощь. Всемогущество Божие приходит в мир не как внешняя, эмпирическая сила; оно приходит как сила духовная, и непосредственным носителем этой силы является человек.

Таким образом, два кардинальных вопроса христианского мировоззрения — вопрос о конце мира и вопрос о теодицее — у Франка связаны в одно целое. Эсхатологическая вера как бы органично вытекает из антиномистического понимания всемогущества Божия, которое объясняет (при всем нежелании философа объяснять, а значит, оправдывать зло) эмпирическое могущество тьмы. Эта вера раскрывается не как ожидание некоего чудесного и в то же время ужасного события — ожидание, которое, в силу своей длительности может превратиться либо в полную жизненную апатию, либо в суицидальное желание ускорить приход конца, либо в эвдемонистическое наслаждение «этим днем» по принципу «после нас — хоть потоп». Она раскрывается как не-

¹ Там же. С. 120.

кое новое «жизнечувствие», или «мироотношение», суть которого в том, что оно «дарует нам острое сознание отличия *подлинной реальности* от той формы бытия, которую мы называем „действительностью“».¹

В этой связи Франк выступает против буквального понимания эсхатологии и примитивных попыток каким-либо образом связать эсхатологические ожидания с событиями *нашего* времени. Несмотря на очевидные социальные и природные катаклизмы эпохи, свидетелем которых был он сам (а мы можем добавить, что в последующие десятилетия эти катаклизмы только умножились), он называет «гордыней современников» желание, на основании этих «знамений», приписать «нашему времени привилегию освободиться, наконец, от бремени тяжкого исторического процесса и пережить подлинный, страшный, но и славный „конец мира“».² И дело не только в том, что «никто не знает дня и часа». Речь идет о том, что конец мира является не историческим, и даже не природным, а метафизическим событием. Соответственно, его приход не связан с какими-то внешними действиями — в этом смысле Франк подчеркивает, что эсхатологическая установка не должна превращаться в мотив, *непосредственно определяющий действия че-*

¹ Там же. С. 127.

² Там же. С. 128.

ловека, иначе «ответственный христианский реализм» будет подменяться «практикой на основе фантастики».

Франк выступает против религиозного индивидуализма, выдвигающего на первый план задачу *личного спасения*, и, как следствие, — неизбежно приближающегося к сознанию *неизбежности гибели целого*. Всеединство царства духов, внутренняя взаимосвязанность человеческих душ создает, как пишет русский философ, некую «*круговую поруку*» в их судьбе. Поэтому «человек ответствен *не только за зло, источником или носителем которого он сам является, но и за царящее в мире зло, которому он не противодействует*».¹ Моральная и правовая установка индивидуальной ответственности, по мнению Франка, необходима и правомерна, но мораль ею не исчерпывается. Даже при условии достижения максимальной личной святости, христианин морально разделяет судьбу всех людей в несовершенном мире. Отсюда двойственность моральной установки: установка совершенства во внутренней духовной жизни и установка моральной эффективности и полезности действий в борьбе со злом в отношении к ближним и в жизни в мире.

Христианский реализм дает Франку основания для решительной критики любого со-

¹ Там же. С. 140.

циально-политического утопизма. Красной нитью рассуждений Франка об утопизме, начиная с ранней статьи «Философские предпосылки утопизма», проходит мысль о демонических последствиях всяких попыток осуществления «благих намерений». Особенно актуальной эта мысль стала после трагедии русской революции. В «Крушение кумиров» он выражает эту закономерность с убийственной математической точностью: «Все горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99 % суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли».¹

В конце жизни, обобщая политический опыт первой половины столетия, Франк в книге «Свет во тьме» и статье «Ересь утопизма» (1946) предпринял яркую попытку критики утопизма как мировосприятия и политической практики. Он определяет утопизм как веру *«в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра*

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров. С. 128.

в мире».¹ Философско-мировоззренческую несостоятельность утопической ереси, которая есть «восстание человеческой нравственной воли против Творца мира и против самого мира, как его творения»,² он видит в непонимании того, что жизнь есть органическое творчество, осуществляемое только в стихии свободы, а не искусственное рациональное построение. Любая попытка планомерного принудительного «водительства» общественной жизни единой направляющей разумной волей, то есть «тоталитаризм» (у Франка здесь это — не политический режим, а философская идея ограничения свободы как стихии зла и неразумия, впервые выраженная еще у Платона) приводит к омертвлению жизни.

И реформистский, и революционный утопизм для Франка — это лишь два варианта одной мировоззренческой установки *исторического оптимизма*, которая исходит из недооценки религиозного опыта зла в мире, из *веры в человека*, которая в силу духовно-исторического недоразумения превратилась в веру во *всемогущество* человека и заменила собой веру во *всемогущество* Бога. Эта историческая

¹ Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. С. 38.

² Франк С. Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах 1991. М., 1992. С. 389.

подмена совершилась благодаря «материализации» представления о человеке (французский материализм, дарвинизм, фрейдизм), результатом чего стало отрицание веры в идею человека как образа Божьего, и вера в *творческую силу зла* (марксизм, ницшеанство). Этот *демонический утопизм*, по мнению Франка, удачно сочетается с *циническим неверием*, что создает на первый взгляд противоречивый, но в своих духовных основах (или, скорее, безосновности) вполне естественный симбиоз фанатизма и прагматизма, когда первоначальный подъем сменяется после неминуемого разочарования лицемерием и корыстолюбием, утилитарным стремлением как можно лучшего самоустроения.

Франк делает вывод, что утопическое стремление внешнего обустройства «земного рая» не только не достигает своей цели, но и приводит к прямо противоположным последствиям. Стремление к добру превращается в осуществление зла, ибо на пути этого стремления стоит старый мир, который необходимо разрушить, стоят люди, которые непонятно почему не желают собственного счастья. Утопизм на пути своего практического осуществления превращается в процесс калечения естественных условий человеческой жизни, а сами «спасители человечества» проходят путь от святости к садизму, превращаясь из самоотверженных служителей блага в бес-

совестных злодеев и кровожадных тиранов. Возращивание добра и искоренение зла, с этой точки зрения, возможны только «в порядке духовного воспитания», в то время как внешнее принуждение, запрещение или наказание «не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно взрастить ни атома добра».¹

Глубина теоретического анализа позволила философу занять принципиальную позицию в конце Второй мировой войны, когда часть эмигрантов под влиянием сталинской пропаганды начала поддерживать советскую власть и даже возвращаться на родину. Характерными в этой связи являются рукописи двух статей, написанных Франком во второй половине 1940-х годов, — «Советский империализм» и «Реальный смысл борьбы». Они посвящены раскрытию сущности советской внешней политики и внутреннего тоталитаризма (здесь уже политического режима). Прямо оппонируя «господствующим в Европе представлениям», то есть склонности идеализировать сталинский режим в первые послевоенные годы, Франк утверждает, что «советский строй есть тоталитарное государство в максимальной, наиболее абсолютной его форме, ибо основан на *принципиальном* отрицании не только политической, но и всякой

¹ Там же. С. 383.

гражданской свободы».¹ А мировоззренческая основа противостояния двух миров, с неотразимой неизбежностью разворачивающегося в новых формах после войны, укоренена, по мнению Франка, «в непримиримой противоположности между циническим материализмом, обоготворением материального успеха и могущества — и верой в абсолютную ценность и святость духовных начал жизни».²

Смысл франковской критики утопизма вполне понятен в контексте его общей философско-этической позиции негативного отношения к любым попыткам ограничения свободы личности любыми искусственными границами. Эта критика связана с общими выводами об относительной ценности политики вообще, о необходимости осмысления социально-политической деятельности не путем абсолютизации тех или иных государственно-общественных институтов, а путем внутреннего поиска смысла жизни. Франку удается раскрыть механизм практического осуществления утопии, который связывается не с объективным автоматизмом природной

¹ Франк С. Л. Советский империализм // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 321.

² Франк С. Л. Реальный смысл борьбы // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 330.

необходимости, а с природной двойственностью человеческой свободы. В конечном счете это помогает перевести критику утопизма с огульного осуждения всякого социального реформаторства к поиску границ необходимого государственно-правового регулирования и охраны «естественного права» как максимально адекватного выражения нравственной и духовной природы человека.

Глава X

«МЫСЛИ В СТРАШНЫЕ ДНИ»

В 1942—1944 годах С. Франк продумывает новые религиозно-философские идеи, отразившиеся в его философском дневнике «Мысли в страшные дни». В июле 1943 он пишет В. Ельяшевичу: «У меня намечается работа по чистой онтологии (или метафизике) с учетом всех новейших идей положительной науки».¹ Записные книжки свидетельствуют, что Франк еще перед войной начал конспектировать книги по теории относительности, квантовой теории, астрономии, а также лингвистике.²

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 116.

² В письме сыну Виктору 16 апреля 1942 года Франк писал: «У меня уже наклеивается в голове еще одна книга — „Философия слова“ — последняя моя философия, в которой я добрался, как я чувствую, до последней тайны бытия» (Bakhmeteff Ar-

Одновременно он снова подходит к вопросу о соотношении философии и религии, о внутреннем религиозном опыте как источнике высшей достоверности. Рядом с «Философией творчества», к которой собирается приступать в 1944 году, задумывается «Религия в пределах опыта». В этом новом религиозно-философско-научном синтезе Франк как бы вновь обретает ощущение подлинной духовной глубины: «Только сейчас — занятый сразу мыслями в двух направлениях — „философией творчества“, в которой я, думаю, уловил самый глубокий секрет бытия, и добросовестной проверкой своих религиозных убеждений и сомнений — я чувствую, что стал, наконец, совсем „самим собой“», — хотя и с горечью предчувствует, что «именно это должно, по-видимому, по физической немо- щии, остаться в виде заметок в моей записной книжке».¹

Бытовые условия жизни в условиях оккупации были крайне тяжелы, равно как и психологическое воздействие внешних событий. Есть свидетельство того, что Франк всю войну носил с собой капсулу с ядом на случай, если немцы придут за ним. Он говорил после

chive. Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935—1945)).

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 125.

войны, что самоубийство, конечно, грех, но он не чувствовал себя достаточно сильным, чтобы вынести то, как обычно поступали с евреями.¹ Татьяна Франк вспоминала: «Мы были как затравленные звери, голодные, одинокие... <...> Мы изнемогали от голода, волнений за детей... <...> Мы были абсолютно изолированы от мира, письма приходили редко».²

Вряд ли такое положение можно признать благоприятным для спокойного философского творчества. С другой стороны, реальная пограничность экзистенциальной ситуации способствовала каким-то новым, возможно, недоступным при обычном течении жизни, прозрениям, и повлияла на смену тематики философских поисков Франка. Обращение к теме творчества в этот период было внутренней потребностью — своеобразным экзистенциальным спасением в условиях материальных, физических и духовных страданий. Словно подбадривая себя, Франк записывает в дневнике своеобразный завет, самоимператив творческой совести: «Творить всегда, беспрерывно, неустанно, до последнего вздоха (буквально!). Прекращение творчества или забвение о нем есть *смертный грех* (тоже

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 210.

² Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 215, 216.

буквально!)».¹ На страницах его философского дневника этот главный экзистенциальный императив превращается в онтологический закон.

Тема творчества не была для Франка абсолютно новой. Она органически вытекала из его понимания цели человеческой жизни как «соучастия в всемирно-историческом процессе» — «процессе внутреннего духовного развития бытия», в ходе которого человек укореняется в соборном единстве благодаря углублению своеобразия и развитию начала свободной личности.² Новым для поздней концепции творчества Франка была «смычка» метафизики с физикой. В «Непостижимом» философ разработал метафизическую концепцию абсолютного бытия как всеединого «лона неопределенности и становления». Развивая учение о творческой причинности, представленное в русской философии Л. Лопатиным, он пишет, что «творчество мыслимо лишь в той форме, что бытие таит в своем лоне неопределенность, которая имеет тенденцию породить нечто определенное, развиться в определенность», иными сло-

¹ Франк С. Л. Мысли в страшные дни // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 355.

² См.: Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. С. 80.

вами, бытие «есть *потенциальность*, сущая *мочь*».¹

Сразу после этого Франк обращается к анализу естественнонаучных теорий последних десятилетий, которые могли бы подтвердить и проиллюстрировать его метафизические идеи. Квантовая теория и принцип неопределенности Гейзенберга, теория относительности Эйнштейна и явление радиоактивного излучения, идея расширяющейся Вселенной и закон энтропии, — пожалуй, впервые именно в «Мыслях в страшные дни» конкретные естественнонаучные открытия становятся для Франка отправной точкой философских размышлений. При этом его выводы, основанные на собственной метафизике, часто не совпадали с теоретическими обобщениями и объяснениями естествоиспытателей — в связи с этим он соглашался с «уничтожающей критикой философской беспомощности современных физиков» Ж. Маритеном и писал о том, что в большинстве своем они весьма плохие философы, а употребляемые ими философские понятия смутны и противоречивы.²

¹ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 247.

² Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 398.

Франк обращает внимание на разнообразные явления, зафиксированные современной физикой, свидетельствующие о действии *закона энтропии*, изначально открытого в термодинамике — закона, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, прекращения движения, уменьшения меры неопределенности состояния физических систем. Однако Франка этот закон интересует не только и не столько в его физическом (или биологическом — неизбежность старения, умирания) смысле. Он придает закону энтропии всеобщий характер — закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественно разнообразия жизни, закон нивелирования и опошления присущ не только природе, но и обществу. «Не существует непрерывного прогресса культуры. Наряду с развитием культуры есть постоянная тенденция к упадку, забвению культуры, понижению уровня».¹

Утверждение всеобщего характера закона энтропии позволяет Франку трактовать энергию разрушения не как самостоятельную (творческую) силу, а как силу паразитическую, использующую накопленный творческий потенциал — «запас творческих сил, которые в силу косности, лени сходят с пути творчества и идут по линии наименьшего со-

¹ Франк С. Л. Мысли в страшные дни. С. 361—362.

противления, становясь силами *расхищения*».¹ *Лень* превращается из категории психологической установки в категорию онтологическую, характеризующую определенные состояния духовной реальности общества. Из ленивого «употребления запаса сил, накопленного творчеством», выводится и эгоистическая эксплуатация господствующими слоями общества слоев подчиненных, и революции, и войны. «Война в человеческом и космическом масштабе, взаимное пожирание и истребление — итог неумения и лени к творческому формированию, к положительной организации гармонического всеединства».²

Если физика сформулировала закон неубывания энтропии, то метафизика формулирует идею первичности и неустранимости творческого начала, творческой силы, обеспечивающей существование и развитие мира. Идея длительности творения предполагает понимание того, что в мире нет ничего абсолютно постоянного и в то же время абсолютно невозможного. Франк вновь вспоминает гениальную идею Лейбница о естественных законах как всего лишь «привычках природы»: «Они сами по себе суть лишь (относительно долгие) стадии устойчивости, „привычки“ на пути космической эволюции, то есть творчества.

¹ Там же. С. 362.

² Там же. С. 363.

Все, что мы называем „вечными законами природы“, изменчиво. Неизменны только абстрактно-математические (то есть логические) отношения».¹

При этом неизбежно возникают вопросы не только естественнонаучного, но и религиозного характера. Франк обращает внимание на то, что космологическая трактовка закона энтропии приводит ряд физиков к убеждению в возникновении мира в *конечном* прошлом, причем в высочайше организованной и совершенной форме, после чего следует неуклонное возрастание энтропии, постепенное «умирание» Вселенной. Тем самым наука, как кажется, подводит к принятию в той или иной форме мысли о первоначальном творческом акте — ответ Лапласа Наполеону о Боге, замечает Франк, теперь устарел, и «наука снова требует „этой гипотезы“».²

Однако такая трактовка идеи «Большого взрыва»,³ позволяющая «научно» доказать существование Бога-Творца, религиозным философом подвергается критике. Он доказывает

¹ Там же. С. 360.

² Там же. С. 364.

³ Этот термин появился позже, и Франк его не употребляет, но уже в 1920—1930-е годы сформировался ряд моделей расширяющейся Вселенной и конечности ее возникновения, к которым апеллировал русский философ. В частности, модель голландского астронома В. де Ситтера.

несостоятельность концепции возникновения мира в конечном прошлом времени необходимостью постоянного усилия творчества, противостоящего энтропии, он утверждает, что нельзя сводить Божественное творчество к единовременному конечному акту, как бы ни хотелось найти здесь «смычку» между религией и наукой. И космология, и биология, и социология, и антропология свидетельствуют о *непрерывности творения*. Отсюда основной космологический и онтологический тезис концепции творчества Франка: «Бытие (в измерении времени) есть *борьба между творческим и разрушающим началом*. И если мир доселе существует, то гораздо более вероятно не то, что он *еще не успел умереть и разложиться* <...>, а то, что творческое начало *противостоит* разрушающему и — в общем и целом — его одолевает».¹

Франк уточняет понимание паразитирующего, энтропийного характера разрушительных сил, апеллируя к аристотелевской идее относительно оформленной материи как сырого материала для высшего формирования, — он словно признает частичный, *относительно творческий* (формирующий) характер разлагающих тенденций. Например, если в общем контексте борьбы между творческим и разрушающим началом война трактуется Франком

¹ Франк С. Л. Мысли в страшные дни. С. 364.

как сила однозначно разрушительная, то в более подробной схеме, где выявляется многослойность взаимодействия материи и формы, становится возможным говорить об «относительно низших формирующих силах», в том числе применительно к войне, выделяя в ней самой как творческое (имея в виду колоссальные *организационные* потребности армии и военного дела), так и разрушительное начало. Однако показательно, что параллельным биологическим примером низшей формирующей силы для Франка служит «размножение клетки раковой опухоли, губящее организм как целое высшего, то есть более организованного порядка».¹ Война (и революция) есть творчество паразитическое, «ленивое» — созидание раковой опухоли.

Применение аристотелевских категорий энтелехии и целевой причинности позволяет Франку уточнить и дополнить свою теорию времени, первоначально очерченную в «Предмете знания». В связи с осмыслением теории относительности и квантовой механики, и в общем контексте построения философской теории творчества, он формулирует концепцию времени как развертывающегося «клубка»: «Время как бы развертывается постепенно в прямолинейную ленту, но в виде „клубка“ существует *сразу*; бытие как таковое не вме-

¹ Там же. С. 366.

щается в настоящий миг, а таит в себе прошлое и будущее, и эта форма тайного, скрытого будущего и есть то, что мы зовем „потенцией“, и осуществляется, раскрывается, выражается, „воплощается“ в форме энтелехии, целестремительной действенности».¹

Материя выступает не только дезинтегрирующим началом, но в самом упорстве ее бесформенности или *косности* Франк находит своеобразное *оформление* энтелехии. Этой «формой формы» выступает ритм, ритмизм жизни. «Ритмизм препятствует непрерывному творчеству, но и *безмерности* творчества — его вырождению в хаотичность. Таким образом, инерция, стремление к покою и равновесию есть тоже положительное начало — начало слаженности, гармоничности бытия, его устойчивости. Ритм есть творчество в устойчивости — форма, в которой делание проникнуто покоем».² Если энтелехия как стержень, образец творчества задает «внутреннюю нормированность свободы», то ритмизм выражается как начало, *успокаивающее форму*, задающее ей границы и способы воплощения. Проявление ритмизма фиксируется новейшими физическими открытиями — квантовой теорией, например, — и Франк активно привлекает этот аргумент как новое и

¹ Там же. С. 368.

² Там же. С. 375.

принципиально важное доказательство антинормичности творчества и покоя в бытии.

Стоит отметить решительную критику Франком механического детерминизма и утверждение идеи двусторонней (обратной) взаимосвязи между причиной и следствием вообще, между творцом и творением в частности. В записи от 14 мая 1943 года читаем: «Процесс творчества (и близкого к нему, в основе с ним совпадающего *воплощения, самовыражения*) имеет то своеобразие, что к нему *неприменима* категория (односторонней, прямолинейной) *причинной связи*. Напротив, творимое входит само в состав творчества, соучаствует в нем, становится само средством, через которое совершается дальнейшее творчество. Все соотношение имеет характер, который с точки зрения дискурсивно-логической мысли представляется „порочным кругом“. Оно действительно *циклично*, а не прямолинейно».¹

Творение, таким образом, не пассивно — оно активно, интегрально входит в процесс творчества, влияет на творца и его замысел, в некотором смысле само творит. Этот смысл становится вполне определенным применительно к человеку. Франк утверждает, что *подлинное* исполнение Божьей воли доступно

¹ Франк С. <Фрагменты из записных книжек 1941—1944 гг.> // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 94—95.

*«только в форме свободного творчества».*¹ Обратим внимание только на два уточняющих этот общий тезис положения. Во-первых, в творческой природе человека философ находит двуединство демократизма (равенства) и иерархизма. Любой человек является творцом, личностью, но степень актуализации этой творческой потенции различна. Духовный аристократизм в этом понимании является вполне естественным и оправданным явлением — если только он не имеет своей обратной стороной превращение других людей в духовных рабов и автоматы, в слепоту относительно потенциального творческого начала любой личности. Во-вторых, творческое начало все-таки «делегировано» Богом человеку лишь частично, оно имеет свои границы, в отличие от трансфинитной природы Непостижимого (хотя и черпает свою силу в этой природе). Эти границы усматриваются Франком прежде всего не в физических возможностях, которые постоянно расширяются, а в моральной ответственности, в подчинении человеческого начала творчества божественному началу *святости*. В противном случае творчество вырождается в «разрушительный титанизм», творческая природа которого — если это действие называть творчеством — уменьшается

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 365.

и извращается, становится дьявольской и безблагодатной.

Из всеобщности закона энтропии следует, что необходимый уровень развития общества поддерживается не автоматически, а благодаря соответствующим усилиям, то есть не только творчество чего-то абсолютно нового, но и сохранение уже достигнутого требует творческого акта, инициативы и духовного беспокойства. Иначе говоря, закон энтропии побеждается другим законом, который вытекает из самого существа бытия и состоит во внутренней *активности* творчества и противодействии разрушающим силам косности. При этом в составе позитивной творческой активности Франк различает два момента: «1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борьбе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил — начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней».¹ Консерватизм и прогрессивная активность оказываются, таким образом, одним и тем же началом, только разной степени силы. Творческое начало не ограничивается творением новых, выс-

¹ Франк С. Л. Мысли в страшные дни. С. 361.

ших, лучших форм — оно действует уже в *сохранении достигнутого*, то есть в ограждении его от гибели. «*Стационарность, пребывание в старом состоянии* есть тоже итог непрерывного творческого усилия».¹

Таким образом, Франк выделяет два вида творчества (или два начала в творчестве) — собственно творчество, создающее новое, и охранительство, которое тоже является творчеством постольку, поскольку противодействует началу разрушительной энтропии. Соответственно, можно различить и два типа консерватизма — относительно творческий, помогающий жизни, и разрушающий, мертвящий. Первый тип консерватизма есть то же самое творчески-охранительное начало, и вообще весь этот комплекс сил (за исключением консервативной *лени* и *пассивности*, отождествляемой с энтропией) представляется двумя сторонами единого творческого начала — «упорство энергии, ограждающей (или восстанавливающей) жизнь и ее развивающей». Этот тезис Франка о *стационарности* как итоге *творческого* усилия, очевидно, может помочь глубже взглянуть на различие состояний динамической и стагнационной стабильности общественных систем.

Анализируя феномен творчества в том же онтологическом ключе, Франк различает твор-

¹ Там же. С. 364.

чество и умышленное действие, умышленное творчество и творчество стихийное, наконец, воплощение и творчество. В частности, воплощение (выражение) духовного явления, как действенно-практическое проявление духовной личности человека, понимается как непервичное, зависимое творчество, поскольку «в узком специфическом смысле *творчество* есть выражение не личного существа творца, а более широкой сверхличной реальности, проводником и глашатаем которой служит творец».¹ Франк, таким образом, остается верен своему исходному тезису, согласно которому истинным субъектом творчества является Абсолютное, Всеединство, Бог, — тезису, который не раз давал критикам повод упрекнуть его в имперсонализме. Однако для Франка этот тезис остается незыблемым не в силу его имперсонализма, а, наоборот, в силу его *персонализма*. Он помогает ему раскрыть идею воплощения, выражения как присущего всякому живому существу свойства *самосохранения* и *самоутверждения* через расширение и выход за собственные границы.

Обратим теперь внимание на начало «Мыслей в страшные дни», эпиграф Франка: «В ужасающей бойне, в хаосе бесчеловечности, царящем ныне в мире, победит в конечном итоге тот, кто *первый* начнет прощать. Это и

¹ Там же. С. 385.

значит: победит Бог».¹ Очевидно, что все абстрактно-отстраненные рассуждения о творчестве, естественнонаучных теориях, времени и причинности и тому подобном, этим эпиграфом (написанным в ноябре 1942 года!) поставлены под определенный угол зрения, как бы выстроены на фоне, — и этим фоном является *христианская совесть*.

В записи 16 ноября 1944 года и в рукописи «Христианская совесть и политика» (1945) Франк возвращается к этому, заданному в самые, казалось, безысходные дни войны камертону, и раскрывает его звучание. Он пишет о двух установках христианского нравственного — личного и общественного — сознания, которые представляются единственно возможной основой реального окончания войны (не только данной, но и любой будущей). Первое — это *недопустимость ненависти*, а именно чувства ненависти к врагам, злодеям, преступникам. Подводя итоги войны, философ делает вывод: «Никакие бомбы, ни даже атомные бомбы, ни одна из жестокостей войны не являются причиной такого разрушения нормальных условий жизни или причиной такой гибели и зла, как дух ненависти. Сравнительно скоро разрушенные здания будут восстановлены: убитые будут похоронены: искалеченные и разбитые, и те, кто изнурен стра-

¹ Там же. С. 347.

данием, раньше или позже примирятся со своей судьбой: и восстанавливающая сила жизни получит должное. Но ненависть, которая изменила мир, имеет способность продолжать себя бесконечно».¹ Второе — это ощущение своей личной ответственности за все зло, совершаемое в мире. «Будучи уверенными в общих причинах зла и принимая на себя ответственность за них, мы оставляем позади нас бесплодное моральное негодование и вступаем на путь сознательного восстановления и изменения жизни»,² — такова, по мнению философа, не только основная моральная заповедь, но и матрица *реальной политики*, стремящейся к подлинному преодолению зла, а не к его пролонгации и умножению.

Еще раз напомним, что «Философия творчества» так и не была написана Франком. С другой стороны, *метафизика сотворчества* оказывается у него в достаточной степени концептуализированной, а кое-где и детализированной в раскрытии начала творчества как «*персоналистически-органической основы бытия*». Франку удалось наметить принципиально важные варианты решения проблем со-

¹ Франк С. Л. Христианская совесть и политика // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 годы. М., 2002. С. 590—591.

² Франк С. Л. Христианская совесть и политика. С. 596.

отношения философии и религии, религии и науки, науки и философии, которые позволили ему выработать самостоятельную позицию в отношении бурного развития научных идей первой половины XX века и фактически сформировать на этой основе концепцию творчества, воплощающую общие онтологические принципы его метафизики *персоналистического всеединства*.

Глава XI

«РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК»

Над новой книгой С. Франк интенсивно работал в 1947 году. 3 января 1948 года он записывает в ежедневнике — «окончательно закончил книгу „Человек и реальность“». Книга, однако, дорабатывалась еще более полутора лет — предисловие датировано сентябрем 1949 года. В последнем письме В. Ельяшевичу 28 июля 1950 года, благодаря за помощь в устройстве рукописи в издательство, Франк писал: «Хотя вряд ли много русских читателей поймут и оценят эту книгу, мне все-таки утешительна мысль, что она выйдет по-русски».¹ Печатание, однако, затянулось, и книга вышла лишь в 1956 году.

Действительно, она вызвала разные, и не всегда благоприятные оценки. В переписке

¹ Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 235.

Г. Флоровского и Д. Чижевского за 1957 год находим, например, такие их первые впечатления: «Только что получил — от УМСА-Press новую книгу Франка, „Реальность и человек“. По-видимому, в ней мало нового по сравнению с его большими книгами, разве новые формулировки». «В книге почти ничего нового (для Франка) нет», — отвечает Д. Чижевский.¹

Действительно ли завершающий труд Франка был, условно говоря, «лишним»? И что побудило философа взяться за новую обобщающую работу после «Непостижимого», которое, по крайней мере в период его написания, он считал своей «лебединой песней»?

«Реальность и человек» представляется новым, преимущественно антропологическим срезом системы Франка в целом. Сам философ называет этот вариант «философской антропологией», в которой развиваются философско-психологические идеи «Души человека» в направлении раскрытия, утверждения и оправдания идеи «Богочеловечности». При этом, считая основой своих воззрений «Предмет знания», он подчеркивает, что «определяющая мое мировоззрение центральная инту-

¹ Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926—1932, 1948—1974) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008—2009 год [9]. М., 2012. С. 611—613.

иция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной».¹ Франк еще раз подтверждает столь поразившие его в свое время мысли Бергсона о том, что «философ осужден говорить всю жизнь, говорить всегда об одном», «он вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление».² В этом контексте книга «Реальность и человек» была для самого Франка не каким-то «повторением пройденного», а новым и совершенно необходимым переосмыслением основных принципов его системы.

Впрочем, «системы» ли? Не отрицая распространенного мнения о том, что Франк едва ли не самый «системный» из русских философов, обратим внимание на то, что сам характер его философствования как *рационального постижения рационально непостижимого* (прежде всего собственного религиозного опыта) был чужд системному схематизму. Об этом он сам написал в одном из писем в августе 1944 года, при этом точно выразив тот момент, который отличал его новый замысел от сделанного ранее: «1) моя философия — начиная с „Предмета знания“ — всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в *docta ignorantia*, 2) к этому я при-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 208.

² Франк С. Л. О философской интуиции. С. 33.

соединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли».¹ Опору своей позиции Франк и здесь искал у «очень мудрого и честного Бергсона».

Осенью 1944 года в записной книжке Франка появляется своеобразный план-проспект «Религия в пределах опыта». Работа под таким названием, однако, так и не была написана. Возможно, этому помешали внешние обстоятельства или более насущные творческие планы. А возможно, следует говорить о развитии и воплощении намеченных в этой записи идей: сначала, в качестве «религиозно актуальных догматов» — в «Свете во тьме», а затем, в качестве философского анализа той объективной *реальности*, которая открывается «в глубине моего „я“», — в книге «Реальность и человек». Эта книга, пожалуй, наиболее полно развивает ряд идей, намеченных в 1944 году. Так, в параграфе «Разум и вера. Проблематика религиозного опыта» философ подробно рассматривает, что можно знать «из личного опыта без ссылки на чужой», и как при этом избежать опасности «принять за мерило истины всю ограниченность и все субъективно-индивидуальное своеобразие» этого опыта — между прочим, учиться у святых и

¹ Франк С. Л. О невозможности философии. С. 169.

мистиков и «развивать в себе некоторого рода религиозное чутье или религиозный вкус».¹ В целом книга посвящена анализу и описанию той реальности, «которую я вижу, усматриваю, как объективную реальность».

Безусловно, эта «реальность» вовсе не появилась у Франка только теперь, а была основным объектом его философского анализа, начиная с «Предмета знания». Можно говорить о разных углах зрения, под которыми эта реальность освещалась философом на разных этапах его творчества. Уже в первой книге Франк развивал концепцию живого знания как «единства знания и жизни», в котором раскрывается «самосознающееся бытие», — это был, условно говоря, гносеологический угол зрения. В «Непостижимом» эта *«непосредственная реальность*, данная мне в конкретном опыте или, точнее, присутствующая для меня и мною переживаемая»,² оказывалась под углом зрения в основном онтологического анализа. Наконец, в последней книге исследование реальности предстает как «метафизика человеческого бытия», под антропологическим углом зрения. При всей относительности такой «маркировки» — фило-

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 300.

² Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 288.

софское умозрение Франка всегда синтетично, и просто разложить его тексты по «полочкам» философских дисциплин было бы затруднительно, — можно увидеть, что именно антропологический подход к реальности намечается уже в плане-проспекте «Религия в пределах опыта». В законченной через пять лет книге Франк расширяет первоначально составленный план. Очень важно в этом контексте то, что он пишет в книге о совпадении, и в то же время о различии религиозного опыта — опыта веры, личного Бога, — и «*метафизического опыта*», «живого знания», «в котором реальность открывается нам изнутри, через нашу собственную сопринадлежность к ней»; и, соответственно, о теснейшей связи, но все-таки и о различии Бога с идеей реальности.¹

Итак, вместо *Религии в пределах опыта* и *Философии творчества* появляется книга «Реальность и человек», в которой намеченные темы частично воплощаются и расширяются. Эту книгу можно рассматривать также как реакцию Франка на экзистенциалистский вариант онтологии человека. В письме Бинсвангеру в декабре 1947 года он определял основной задачей книги «попытку привести проблемы человеческой Existenz (тема „экзистенциальной философии“) к синтезу с истинной метафизи-

¹ См.: Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 296—298.

кой, с *philosophia perennis* (что для меня означает: христианский платонизм)».¹ А в письме М. И. Лот-Бородиной 23 января 1948 года он подробно сформулировал свою позицию в отношении философии существования: «Современный „экзистенциализм“ есть горькое похмелье нашей эпохи после долгого периода обожествления человека (в оптимистическом гуманизме XVIII—XIX веков и в титаническом богоборчестве типа Фейербаха—Маркса и Ницше, выраженном в Гитлерианстве и коммунизме), — словом, горькое похмелье безбожья; отвергнув Бога, человек наконец осознал, что он сам гибнет. В этом смысле экзистенциализм интересен симптоматически, будучи по существу гибельной ложью. <...> Есть и другой, не модный, а исконный тип религиозного экзистенциализма, представленный Августином, Паскалем, Киркегардером — направление хотя и одностороннее, но содержащее глубокую правду — сознание имманентного трагизма человеческого бытия и перед лицом слепой, равнодушной природы („мира“), и перед лицом абсолютной Божьей Святыни. Момент правды в нем должен быть учтен, но именно восполнен и уравновешен противоположными моментами доверия к последним метафизическим глубинам бытия, со-

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 249.

знания сродства человека и с Богом, и со всем Божьим творением».¹

Обращает на себя внимание акцентирование Франком идеи «Богочеловечности», и в этом контексте — признание сходства своей позиции с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева, причем признание — «к стыду моему», — что «это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным».² Именно последние годы жизни Франка отмечены его особым вниманием к творчеству и личности своего предшественника. Это его последняя статья «Духовное наследие Вл. Соловьева», и еще одна, тоже фактически последняя прижизненная публикация — антология текстов Соловьева, которая была переведена на английский язык Натальей Даддингтон и издана в Лондоне в конце 1950 года. Владимиру Соловьеву были посвящены выступления Франка по английскому радио (BBC): одна из лекций цикла «Россия и Запад в русской мысли», прочитанного в 1946 году на немецком языке, а также

¹ Bakhmeteff Archive. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

² Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 208.

цикл из трех выступлений на английском языке в 1949 году.

По мнению Франка, именно Соловьеву удалось впервые преодолеть противоположность между верой в Бога и верой в человека — противоположность, которая была на протяжении столетий историческим недоразумением христианства. В учении о Богочеловечестве, утверждает он, Соловьев первым в истории христианской мысли дал принципиальное, религиозно-догматическое обоснование того, что можно назвать христианским гуманизмом.¹ Но, несмотря на, казалось бы, прямое признание Франком *сходства* их взглядов, не приходится говорить об их полном *тождестве*. Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии «Непостижимого», и это делает его антропологию более *философско-религиозной* и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьева.

Для Франка «я» не есть замкнутая в себе, автономная и самодовлеющая сфера бытия. Человек одновременно принадлежит как внешней объективной действительности, так и «сверхмирной» первичной реальности, при этом материальному миру человек принадлежит своим телом и душой (внешними про-

¹ Франк С. Л. Духовное наследие Вл. Соловьева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 395.

явлениями человеческой душевной жизни, психикой), в то время как «духовная жизнь» человека есть именно та *реальность*, которая раскрывает сама себя.

Двойственность природы человека Франк понимает не как банальный дуализм *души и тела*, а как дуализм *духа и душевно-телесной сущности*. При этом момент *личности* присущ именно духу человека. Эта глубина человеческой природы, согласно концепции всеединства, действительно является не принадлежностью самого человека, а частью общего, всеединого бытия. Франк описывает, что этой первичной реальности, то есть человеческому «я», присущ момент *трансцендирования*: «Я не могу иметь „*мое собственное*“ бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознавать* или *иметь* границу и *выходить* за нее означает здесь одно и то же».¹

Несколько раз философ пользуется образом своеобразной шахты с узким входом (или *выходом*) и бесконечной, постоянно расширяющейся глубиной. То, что осознается как «я», есть, по его словам, проекция, луч, отражающий в сфере природного «объективного» бытия глубину богочеловеческой реальности «моей души». И чем глубже человек укоренен

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 235.

в этой глубине, фактически выходящей за пределы самого человека, тем более он является настоящей личностью, действительно свободным и творческим существом.

Личность человека, как ее описывает Франк, — это, фактически, Бог в человеке — именно *в*, а не *вне*; Бог, ставший личностью данного человека. Это тот корень, который человек находит как свою принадлежность высшему началу, но находит таким образом, что не он растворяется в этом высшем начале, а *Абсолют* принимает в нем вполне *конкретную, индивидуальную* форму. Такой подход кардинально изменяет представления о человеке, о его имманентности миру и ничтожности перед Богом. Человек в своей личности не просто находит себя и Бога — он находит ту неразрушимую основу, которая позволяет ему по-настоящему подняться на ноги, стать Человеком.

Поздняя онтология Франка строится вокруг категорий «*объективная действительность*» и «*реальность*». Объективная, или эмпирическая, действительность охватывает как материальное бытие, так и явления «душевной жизни», то есть феномены человеческой психики. Это касается как чужой, так и собственной душевной жизни — поскольку она становится предметом нашего самонаблюдения. И та и другая одинаково носят характер фактического бытия. В этой связи Франк замечает, что «субъективные» и «объектив-

ные» элементы опыта — это, собственно, не две отдельные области бытия, а лишь некое соотношение, зависящее от точки зрения, с которой мы его рассматриваем.

Однако этим состав объективной действительности не ограничивается. Кроме чисто эмпирического материала она содержит в себе еще некую форму (поэтому Франк предпочитает термин «объективная действительность» термину «эмпирическая действительность») — «идеальные» элементы бытия, открытые Платоном и представленные Кантом как априорные формы нашего сознания. В результате «совокупность того, что подлинно есть» оказывается связным многообразием конкретных реальностей — как «эмпирических», так и «идеальных».¹

Намечая выходы за пределы «догматической метафизики», Франк прежде всего обращает внимание на вневременность идеальных элементов бытия. Именно эта вневременность идеального позволяет говорить о том, что даже максимально широкому понятию объективной действительности «мы вынуждены противопоставить более широкое понятие *реальности*, в состав которой входит, кроме действительности, еще сверхвременное, „идеальное“ бытие».² Еще более важно то, что иде-

¹ Там же. С. 215.

² Там же. С. 218.

альные элементы бытия отличаются не только вневременным характером, но и особым отношением к нашей субъективности — «они находятся не вне самой мысли, а как-то внутри ее, объемлются ею». Но речь идет не о чисто человеческом, фактически-психологическом процессе мышления — Франк имеет в виду «универсальный элемент мысли или „идеальности“ вообще, чуждый всякой субъективности», некий «универсальный разум». При этом конкретный человеческий разум не противостоит ему как объекту — «мы сами живем в этой стихии и, по крайней мере отчасти, принадлежим к ней».¹

Этому идеальному бытию Франк дает несколько содержательных характеристик. В нем совпадают мысль и мыслимое, а также объединены субъект с объектом. Это не отдельный «мир идей», а всеобъемлющее сознание или мысль. Это конкретная полнота живой реальности — той реальности, которая открывает нам само понятие *бытия* в его первичном смысле, как первичной общей атмосферы, погруженность в нее и принадлежность к ней делает всякое содержание *сущим* (в хайдеггеровском смысле), придавая ему характер *объективности*.

Франк таким образом находит тот «слой» бытия, к которому наше сознание относится

¹ Там же. С. 219.

совсем не так, как к «объективной действительности», — здесь уже не срабатывает образ зеркала, который может быть применен к предметному познанию. Франк вновь развивает идею «живого знания» или «знания-жизни» как особого онтологического соотношения сознания и бытия, субъективности и объективности — того фундамента, на который только и может накладываться всякое последующее отвлеченное знание.

Человеческое сознание в его интенциональности (направленности на мир объектов) оказывается не чем-то сугубо противостоящим этому миру, а особой формой реальности, «которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта». «Это есть реальность, *открывающаяся самой себе* — открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее *бытие* есть непосредственное *бытие-для-себя, самопрозрачность*», открывающаяся нам в «форме *живого знания*».¹

Это самораскрытие реальности именуется Франком внутренним, или «метафизическим опытом».² Так формируется более широкое понятие *реальности*, объемлющее как сферу объективной действительности, так и сверхвременное идеальное бытие, в котором

¹ Там же. С. 222.

² Там же. С. 297.

противостояние субъекта и объекта снимается (или еще не актуально). Обнаружение самооткрывающейся реальности в человеческом бытии означает для Франка обнаружение первичного существа *реальности вообще*, лежащей в основе всей системы объективной действительности. Человеческая субъективность произрастает из лона этой абсолютной реальности, и потому «не „объект“ — не то, что предстает нашей мысли, — а, напротив, сам „субъект“, в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности».¹ Человеческое бытие оказывается, согласно Хайдеггеру, «просветом» к подлинному бытию, хотя в отличие от него у Франка этот просвет имеет значение не сугубо инструментальное (как способ ответа на «вопрошание о бытии»), а вполне содержательное и мировоззренческое — как «утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека».²

Эта непосредственная самораскрывающаяся реальность является подлинной основой человеческой личности, поскольку в своей полноте и глубине связывает человека со «*сверхмирной реальностью*». В середине прошлого века Франк уже имел основания говорить о «явлении, характерном для нашей суетной

¹ Там же. С. 224.

² Там же. С. 208.

эпохи», — о полной зависимости человека от внешнего мира и отсутствии всякого сознания интимной реальности внутренней духовной жизни, что означает «обезличение личности, ее духовное умирание и паралич».¹ В свою очередь, только осознание нашей внутренней связи с первичной реальностью «дарует нам и свободу от власти мира над нами, и возможность быть его *творческим* соучастником»,² то есть является настоящим первоисточником личного творчества. «Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как *свободное самобытие*. Действие Бога во мне не уничтожает и не стесняет мою свободу, а, напротив, впервые порождает ее и выражается именно в ней... <...> В этом — тайна *первичного* отношения между „благодарью“ и „свободой“: благодать, „дар свыше“, не противостоит моей свободе, а творит ее саму».³

В начале своего творческого пути Франк считал метафизику невозможной как науку. А заканчивается его творчество книгой о метафизике человеческого бытия. Очевидно, что метафизика здесь (она же — «первая философия», она же — «фундаментальная онтология») не наука в смысле отвлеченного

¹ Там же. С. 232.

² Там же. С. 244.

³ Там же. С. 352.

знания ограниченного региона бытия, пусть даже такого особого и специфического, как человек. Подобное отвлеченное знание, рациональный синтез бытия в целом русский философ признал невозможным — потому что в самом бытии «синтез не рационален, а сверхрационален».¹ Но именно поэтому становится необходимой метафизика как сверхрациональное знание, как ведающее неведение, как достижение с помощью понятий области, предшествующей всяким понятиям. Своеобразной дверью — «просветом» — в эту область становится личный религиозный опыт, а потому и в основе всякой метафизики, как первой философии, — метафизика человеческого бытия.

¹ Франк С. Л. О невозможности философии. С. 169.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В одной из последних открыток С. Франку, сообщая о скором выходе второго тома «Истории русской философии», В. Зеньковский признавался: «Я с любовью и вниманием писал главу, посвященную Вам, — и хотя и расхожусь с Вами в нескольких „ответственных“ пунктах, но все же считаю Ваше философское творчество высшей точкой в истории русской философии».¹ Самого Франка, уже находящегося на смертном одре, эти слова оставили равнодушным — «он заметил, что Богу виднее».²

¹ Зеньковский В. В. — Франку С. Л. 26 сентября <1950 г.> // Bakhmeteff Archive. Box 3. Cataloged Correspondence. Zen'kovskii, Vasilii Vasil'evich.

² Франк В. Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 152; см.: Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка. М., 2015. С. 231.

Нельзя в заключение не сказать еще раз, что философия С. Франка становится сегодня все заметнее благодаря интересным работам П. Гайденко, А. Гапоненкова, И. Евлампиева, А. Ермичёва, В. Кувакина, Н. Мотрошиловой, О. Назаровой, Н. Плотникова, В. Поруса, Т. Резвых, а также Л. Августина, Ф. Буббайера, Т. Оболевич, Ф. Свободы, Д. Штаммера, П. Элена и многих других исследователей. Интерес к мыслителю прошлого и, соответственно, его «величина» и «значимость» определяются в конечном счете его *искренностью* в поисках ответов на вечные вопросы жизни, и его *способностью* найти такие ответы, которые будут одновременно и *универсальны*, и максимально *конкретны*. Искренность Франка как философа и религиозного мыслителя просвечивается сквозь его тексты, абсолютно свободные от претенциозного украшательства или стилизации, чрезмерной затуманенности или, наоборот, навязчивой легкости. Что же касается ответов — будь то размышления о возможности познания или о смысле жизни, о закономерностях жизни общества или о характере религиозного опыта, о русской интеллигенции и революции или о живом знании, о Боге и мире или о человеке и творчестве, — очевидно, что его ответы не смогут удовлетворить всех, и в этом смысле не являются *отвлеченно-универсальными*. Но эти размышления и ответы — *живые в своей конкретности*, в своей

направленности на «фундаментальные факты жизни, которые нужно отчетливо знать, чтобы разумно жить».¹ Так сам Франк характеризовал Паскаля, и эта характеристика *конкретной универсальности* может быть применена к нему самому. Но это характеристика не *мыслителя прошлого*, а *мыслителя будущего*...

¹ Франк С. Л. О невозможности философии. С. 168.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Семен Франк
ИЗ ЗАПИСЕЙ
«ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ»
(1928—1933)*

XI

Бог — самоочевиден; Он дан непосредственно, Он есть самое достоверное из всего. Поэтому нельзя ссылаться на факты, с к<ото>рыми Его бытие несовместимо. Это все равно, что ссылаться на один факт для «опровержения» другого, непосредственно же данного факта. Пусть Бог и дурной, слепой мир в их совместности есть неразрешимая загадка. Но если чувственное сознание приходит в силу этого к отрицанию Бога, то только потому, что оно видит чувственный факт и не видит первичный, еще более очевидный нечувственный факт. Это — все равно, как если бы мы отрицали напр<имер> реальность психического, не понимая его связи

* Bakhmeteff Archive. Box 15: Notebooks of Semen Frank. S. Frank. 1928-29-30-31-32. Берлинъ.

с физическим. Проблема теодицеи горька для человеческого сознания и до конца неразрешима <...>; но значение ее для религиозного сознания нельзя преувеличивать. Как бы там ни было, все же Бог, высшее духовное начало, источник истинной жизни, покоя, прочности, блаженства — есть. Как ни тяжка, бессмысленна, ужасна жизнь во вне, — у нас есть дом Отца, в к<ото>ром мы всегда можем укрыться от непогоды, успокоиться и утешиться. А это — самое важное. Скорее я буду отрицать реальность мира и назову его сплошной иллюзией, дурным сном (что, конечно, и не вполне верно, и недостаточно — откуда же взялся этот дурной сон, кошмар? — но это можно оставить здесь в стороне) — чем отрицать реальность Божества.¹

XXVIII

Цель одна — познание истинно сущего. Но по мере углубления, снятия поверхностн<ых> слоев и проникновения вглубь меняется метод = путь! Первый шаг — научное знание (достижение путем абстракции, схемы). Второй шаг — предметная (объективная) философия = путь ведет в идеальное бытие [Истина и благо (образец, идея!). — Г. А.], но теряется эм-

¹ [Вместо слова Бог я (Г. А.), по примеру М. Экхарта, для обозначения последней полноты и глубины первоисточника жизни буду говорить: Божество (Gottheit, Divina)].

пирия и субъект. Третий шаг — философия как самопознание, живое знание, самораскрытие духовной жизни. Этот третий шаг или этап достигает уже сферы последнего бытия, но в нем тоже ряд моментов на этом пути: а) чисто теоретически-созерцательное знание — картина духовной жизни, в) соучастие самой жизни — работа сердца = или, что то же — благодатное озарение. Гнозис, как познание подобного подобным. Тут открывается Бог как любовь, знание осуществляется любовью. И здесь, на посл<едней> глубине — снова связь со всей конкретностью — мировая жизнь, как Божественная, радость красоты, божеств<енной> первоосновы всяческого страстного влечения и его преобразование в покой и счастье. Душа в Боге, в вечности.

Баденвейлер, в лесу, 8 сент<ября> 1929,
6 ч<асов> вечера.

ЛIII

В том, что преодоленное зло (во всех смыслах зла — как нравств<енное> зло, как страдание, как мировое несовершенство) есть большее добро, большее приближение к Абсолютному Добру, чем простое отсутствие и незнание зла — в этом — единственно возможная, но и вполне правильная теодицея. Не в том дело, что Бог создал человека свободным, а человек злоупотребил этой свободой; тогда можно было бы спросить: зачем Бог дал человеку такую несовершенную свободу. А в том дело, что Бог

хочет человека иметь обóженным, обóженность же есть причастие к тому Высшему добру, к<о-то>рое необходимо связано с преодолением зла. Человеческая жизнь и мировой процесс есть муки родов обóженного мира. Сделать, чтобы не было этих родовых мук, не может и сам Бог. Более того — в панентеистическом, металогическом смысле — хотя Бог в себе абсолютен и совершенен, но через свою связь с миром и Он участвует в этом процессе — и потому мировая жизнь с ее страданием и злом в этом смысле есть процесс совершенствования, восполнения самого Бога. В этом — смысл таинственного понятия «искупления». Грехопадение было нужно для искупления: *felix culpa!* В этом смысле оно было не «желаемо» Богом, а необходимо лежало в путях Божьего промысла.

ИЗ ЗАПИСЕЙ
«МЫСЛИ В СТРАШНЫЕ ДНИ»
(1942—1944)*

Набросок чистой метафизики (интуиция 26—27.I.43 ночью).

* *Франк С. Л.* Мысли в страшные дни (начато 19.XI.1942) // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347—393. Текст сверен и исправлен по авторской рукописи, хранящейся в архиве: *Vakhmeteff Archive*. Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь 23, 1944 г. в Sailles под Grenobl'ем.

Основа бытия — творческое воплощение, самореализация творческой силы, ее самообнаружение как выражение себя воочию, в мире. Творческое начало должно мыслиться на подобие его высшего достижения, — человек<еского> духа; в этом смысле, подобно обычн<ой> идее Бога. Мир — выражение, воплощение (неполное, несовершенное) Бога; позади мира остается пребывающая духовная актуальность Бога (мир не исчерпывает Творца и неадекватен ему). Бог — единство многообразия, и потому — мир есть всеединство многих существ. На вопрос — почему мир несовершенен, почему воплощение трудно, — ответа нет; Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что ему сразу удалось бы сполна все. Он пробует, совершенствуется, подобно художнику. Драма мирового бытия — драма творчества!

12.V.<43>. Структура бытия (в порядке прѳтеров прѳс ѳмѳς): 1) Закон энтропии — дезорганизация мира через превращение всей энергии в равномерно-рассеянную теплоту; новое подтверждение и усиление этого закона через открытие лучеиспускания материи, т<о> е<сть> разложение материи в лучистое движение. Словом, закон непрерывного разложения, рассеяния, дезорганизации, умирания организованных форм бытия. — Обобщая на органич<ескую> природу можно сюда же причислить неизбежные старение и смерть всех сложных организмов, их роковое изнашивание. — В области духовного

бытия — роковое ослабление и вырождение всех творческих порывов и достижений (пример — истор<ического> христианства), вырождение со временем всех политических форм etc. — Т<аким> обр<азом>, одна, весьма существенная сторона мирового бытия во времени есть умирание, замирание, дезорганизация, рассеяние.¹ — Ряд физиков приходит к убеждению, что, если мир еще существует в организов<анных> формах, он должен был возникнуть сразу в конечном прошлом (при бесконечности прошлого он давно бы умер) и в высочайше организованной форме. Коротко говоря — это есть сотворение сразу совершенного мира, — идея, до к<ото>-рой логически доведена соврем<енная> наука. Знаменитый ответ Лапласа Наполеону о Боге: «je n'avais pas besoin de cette hypothese» — теперь устарел. Наука снова требует «этой гипотезы».

¹ К п. I: поразительная относительная легкость разрушения по сравнению с созиданием и творчеством: легкость и быстрота убийства живого существа по сравнению с сложностью его зачатия, созревания, роста — уничтожения предмета искусства или книги или механизма или вещи вообще по сравн. с их созиданием. Шансы разрушительной силы, к<ото>рая легко имеет удачу, неизмеримо больше шансов силы созидательной. Если принять это во внимание, становится очевидным — из факта бытия организованны<х> существ, а также культуры — что незримые творческие силы должны быть чрезвычайно значительными! — *Примеч. авт.*

2) Этому обобщению противостоит достоверный факт прогрессивной (в общем и целом, несмотря на отдельные регрессии) биологической эволюции. Дарвинистич<еское> объяснение через накопление, путем «естеств<енного> отбора», полезных случайных изменений, явно несостоятельно. Ср<авните> Бергсон. Есть élan vital, творческий порыв, совершенствующий формы жизни. Органический мир неустанно творится. Безусловно правдоподобно обобщение, что мир, т<о> е<сть> его организованные явления, тоже непрерывно творится (это подсказывается уже отсутствием строгой грани между органич<еской> и неорганич<еской> материей, ср<авните> гипотезу Whitehead'a об органич<еской> структуре всей материи).

3) Так утверждается основной космологический и онтологический тезис: бытие (в измер<имом> времени) есть борьба между творческим и разрушающим началом. И если мир доселе существует, то гораздо более вероятно не то, что он еще не успел умереть и разложиться (ср<авните> выше <п.> 1), а то, что творческое начало противостоит разрушающему и — в общем и целом — его одолевает.

4) Отсюда следует еще другое: творческое начало не ограничивается творением новых, высших, лучших форм — оно действует уже и в сохранении достигнутого, т<о> е<сть> в ограждении его от гибели. Консерватизм и прогрес<сивное> развитие суть две стороны, два взаимно-связанных выражения единого творческого начала — упорства энергии, огражда-

ющей (или восстанавливающей) жизнь и ее развивающей. Т<аким> образом, стационарность, пребывание в старом состоянии есть тоже итог непрерывного творческого усилия. Ср<авните>, напр<имер>, жизнь организма — поддержание ее есть непрерывная работа восстановления разрушающегося (питание, дыхание, кровообращение, возрождение разрушенн<ых> клеток, и тканей — коротко, беспрерывная регенерация. Ньютонова инерция (пребывание тела в покое или в бесконечном прямолин<ейном> движении) не есть «естественное», само собой разумеющееся состояние, как и «сохранение материи», вопреки старому мнению, не есть нечто, не требующее объяснения, а есть выражение охраняющей активной силы. Динамизм есть самая основа бытия.

5) Иное понятие, чем Ньютонова инерция, есть «косность», Trägheit: это есть ослабление, потухание охраняющего и созидającego творчески-динамич<еского> начала, принцип космической лени, утомленности, податливости разрушительным началам. Все подлинно неподвижное, не активное есть не пребывание в старом состоянии, а падение, разложение, умирание.

6) Принцип «наименьшего действия» в природе (начиная с Гиерона Александр<ийского> до Маха, Оствальда и истолкования Hilbert'ом теории общей относительности) может иметь два разных смысла: 1) он есть, в общей его сущности, принцип бережения творческой активности, экономного, т<о> е<сть> разумного ее использования (в области биолог<ически>-пси-

хол<ической> — явления навыка, автоматизма, т<о> е<сть> сокращения и упрощения звеньев цепи импульсов и действий); 2) он может быть одновременно выражением лени, пассивности — именно он оказывается таковым там, где творческая задача требует усложненного действия и путь наименьш<его> действия или экономии сил ведет к упадку. Это важно для оценки двоякого значения и смысла элемента консерватизма — плодотворного, помогающего жизни — и мертвящего (ср<авните>, напр<имер>, двойную роль привычки как помощи мысли и как помехи для нее).

7) Аристотел<евская> схема формирующ<ей> силы, энтелехии и «бесформенного» материала вообще верна; но она должна быть дополнена и углублена схемой формирующей силы, одолевающей деформирующие, дезорганизующие силы «материала». Организм, напр<имер>, существует, пока энтелехия в состоянии одолевать его тенденцию к разложению и деформированию.

8) Деформирующая, разлагающая тенденция (в согласии с Аристот<елевым> понятием относительности «материи», т<о> е<сть> того, что материя относительно всегда оформлена, и такая уже оформленная материя есть сырой материал для высшего формирования) сможет сама быть относительно низшей формирующей силой — пример: размножение клеток раковой опухоли, губящее организм, как целое высшего, т<о> е<сть> более организованного порядка. Точно так же, напр<имер>, революционная или воен-

ная активность, будучи разрушением, паразитической формой активности, может быть и бывает все же относительно творческой активностью. Поскольку такая разрушающая сила имеет творческий, активный характер, она сама есть извращение, ложное, «ленивое» употребление положительн<ой> творч<еской> силы. Гении завоеватели и революционеры живут накопленным запасом и итогом творчески-органической духовной силы.

9) Итог — высш<ие> понятия: Бог и дьявол, причем дьявол есть «падший ангел». Зло активно силою скрытого в нем доброго начала.

24.XII.43. St. Pierre d'Allevard

(После полугодового перерыва, обусловленн<ого> переездом, болезнью и ослаблением творч<еской> энергии, вчера ночью — ясная интуиция.)

Что такое «творчество», в смысле «выражения» (обнаружения духовн<ого> начала в видимом, матер<иальном> мире) или, что то же, «воплощения»? Как может незримое, дух, вообще воплощаться, т<о> е<сть> отражаться в плоти? И для чего это вообще нужно? Между духом и плотью или материей казалось бы, — целая бездна — разнородность, делающая невозможным «явление» первого в последней — μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, вроде того, напр<имер>, как если сказать, что, скажем, добродетель воплощает или выражает себя в «соленом огурце». — Са-

мая постановка вопроса уже свидетельствует, что чистый, абсолютный дуализм здесь нелеп и невозможен. Нет ни «чистого духа», ни «чистой материи» — то и другое суть производные (и довольно неуклюжие) абстракции. Истинно-сущее есть жизнь — во всей конкретности и неопределимости этого понятия (оно открывается, как реальность в непосредств^{енном} внутреннем опыте самобытия). Жизнь одновременно и центрирована (есть объемлющее и пронизывающее единство), и разлита, экстенсивна — есть единство и разлитая безформенная полнота — причем в каждой точке бытия присутствуют оба начала (отсюда, между прочим, единство сверхвременности и времени, и целестремительности, предвосхищение будущего и его соучастие в настоящем, спиральность активности) (ср^{авните} выше). Т^{ак} к^{ак} вместе с тем жизнь есть динамизм, делание, то отсюда — дуализм между объединяющей, интегрирующей (и, тем самым, дифференцирующей, упорядочивающей, оформляющей) т^о е^{сть} духовной энергией и силой косности, разложения, пассивности — материальн^{ым} началом. Но это второе начало материальности или пассивности есть вместе с тем полнота, конкретность; и единство должно слиться с ним, пропитать его, оно ищет расширения, реализации. В этом двуединстве и противоборствующем согласии (concordia discors) состоит творчество, как и «воплощение» или «выражение». Опытнo это можно отчетливо уяснить (и надо проследить!) на «мимике», — выражение чувств — и слове (лучшем и первичном

явлении «поэзии», ποιησις, т<о> е<сть> творчества. — Отсюда, м<ожно> пр<едположить>, следует двойственность консерватизма. Консерватизм, с одн<ой> стороны, выражает пассивность, косность материала жизни (во всех областях бытия) и, с друг<ой> стороны, положит<ельное> начало упорствования конкретности, примат конкретной жизни над отрешенным, чисто «духовным», т<о> е<сть> еще только потенциальным началом чистой «потенциальности», чистого «замысла». Консерватизм, как здоровое начало, и как выражение замирания, лени, косности. — Отсюда вечная, неустанная задача «оздоровления», актуализации консервативно-плотского начала, животворения традиции. Это имеет огромное практическое значение.

ДНЕВНИКОВАЯ ЗАПИСЬ
16 ОКТЯБРЯ 1944 Г<ОДА>*

I

16.X.44.

Два основных и безусловно неколебимых признака должны отличать личную и обще-

* Bakhmeteff Archive. Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь 23, 1944 г. в Sailles под Grenobl'ем. Опубликовано: Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 96—101.

ственную — вообще нравственную — установку христианина от обычной моральной установки религиозно непросвещенного сознания:

1) *Ненависть* к врагам, злодеям, преступникам безусловно и при всех обстоятельствах, без малейшего исключения, *недопустима и исключена*. Насилие — вплоть до убийства, где более мягкие меры насилия невозможны — может быть морально необходимым при защите блага других, для спасения ближних, — не переставая при этом испытываться, как *грех*, — грех, который мы в некоторых случаях морально вынуждены брать на себя — именно там, где пассивность и бездейственность перед лицом творимой неправды и зла был бы *еще большим грехом*. Отсюда прежде всего само собой ясно, что всякая ненужная жестокость (истязание, издевательство) исключается. Но, отсюда следует и большее, не всегда сознаваемое: 1) даже чисто нравственная идея *возмездия, кары* за совершенное зло становится для христианина в высшей степени проблематичной. Возмездие, как таковое, с христианской точки зрения оправдано в конце концов только поскольку оно духовно благотворно для самого преступника, нужно для его исправления, духовного возрождения. Во всяких других случаях насилие, причиняющее страдания преступнику и злодею, должно пониматься *не как возмездие* (не судите, да не судимы будете!), а как мера ограждения жизни от зла. — Словом, должен быть решительно отвергнут элемент *мести*, входящий в обычное понятие возмездия. Или, что то же — начало нрав-

ственного *негодования* перед лицом зла должно быть радикально и отчетливо очищено от (психологически неизбежно в нем соучаствующего) чувства *ненависти*. Негодование на зло и обязанность энергично бороться против него должно сочетаться с ни на мгновение не забываемой, не потухающей *любовью* и *жалостью* к врагу, злодею, преступнику.

Прошло уже более двадцати трех веков с того времени, когда великий учитель человечества Сократ первый сказал вечное мудрое слово: «Даже если все согласятся, что надо ненавидеть врагов и вредить им, *я один не соглашусь* (ἐγὼ οὐχ ὀμολογήσω)». После этого Христос открыл людям Бога любви и заповедал любить злодеев и ненавидящих. Но и христианское человечество в решающие минуты всегда забывает об этом, и начинает не только испытывать, но и проповедовать т<ак> наз<ываемую> «*святую ненависть*» (к врагам и злодеям), которая тотчас же превращается в ненависть сатанинскую — в садизм. Старый мудрый Сократ — первый христианин до Христа — остается все же вечно прав, и надо иметь ясность мысли и мужество воли против всех и против всякой кажущейся очевидности повторить его: «Я один никогда не соглашусь!»

Никакие бомбы, никакие злодейства не причиняют и тысячной доли того зла, которое творит ненависть. Ибо злое действие губит телесную жизнь, и вред, им причиняемый, со временем изживается, забывается и исправляется. Ненависть же, перескакивая из души в душу,

отравляет души многих поколений и изнутри губит и разлагает самый духовный источник жизни.

Царство зла, разрушения, несчастий будет подлинно преодолено — можно сказать: эта ужасная война будет окончательно выиграна — только теми, кто наконец *научится прощать*. Вне этого миру нет спасения!

2) Второе, менее известное и соблюдаемое начало христианской совести (тесно связанное с первым) есть начало *личной ответственности каждого* за все зло, творимое в мире. Кажется, впервые в христианском мире Достоевский отчетливо выразил мысль, что христианин, при встрече с любым злом, должен сознавать *себя самого* виновным в нем, или ответственным за него, и что если бы такая установка могла стать всеобщей, мир тем самым был бы спасен и преображен в рай. Как ни парадоксально звучит эта формулировка, она выражает простую и по существу совершенно бесспорную христианскую мысль — просто потому, что выражает установку моральной солидарности и любви. Это легко проверить по случаям, где — даже вне христианского сознания — действует подлинная любовь. Мать, наталкиваясь на зло, чинимое ее сыном или укоренившееся в его душе, заинтересована не осуждением этого зла, и тем менее — наказанием злодея; она огорчена и, желая устранить зло, прежде всего обращается на себя саму; она спрашивает: чем я виновата, что я упустила или неправильно совершила при его воспитании или в обращении с ним, чтобы дать укрепиться злу

в его душе или чтобы не удержать его от злого дела? И даже в тех (весьма редких) случаях, где она по чистой совести сможет сказать себе, что она ничего не упустила и не виновна, она не перестает чувствовать себя *ответственной* за это чужое зло; она будет озабочена вопросом, что она должна делать, чтобы устранить зло и перевоспитать своего злого или преступного сына. Ясно, что только это есть правильная установка для всех людей при встрече со всяким злом в мире. Христиане исповедуют, в качестве основного догмата своей религии, веру, что Христос принес себя в добровольную искупительную жертву за грехи мира. Но большинство исповедует эту веру, как таинственное догматическое учение, смысл которого остается непонятным. Каким образом жертва собою, которую приносит праведник, невинный, может «искупить» грехи других людей? Казалось бы, каждый отвечает за самого себя, и виновный, а не невинный, может искупить свой грех несением кары за него. Понимание смысла и возможности искупления мира Христом требует, очевидно, в качестве предварительного своего условия, допущения ответственности одного (невинного) за грехи другого, виновного. Праведный, всеблагий Бог не удовлетворяется осуждением или наказанием грешным; он «берет на себя их грехи»; из чувства любви к людям, он сознает необходимость исправить, «спасти» мир; он этим обнаруживает, что считает себя ответственным за грехи людей. Что бы еще ни значило «искупление мира крестной жертвой Христа», оно во всяком слу-

чае предполагает это чувство как бы моральной солидарности Бога с грешным миром. Ясно, что именно это чувство должно руководить христианским отношением к злу, творимому другими. Простое отвержение этого зла, его осуждение, моральное негодование, при всей его необходимости и законности, не есть *положительное, плодотворное* отношение к нему. Плодотворна в мире только любовь. А любовь спрашивает: что́ я должен и могу сделать, чтобы устранить или исправить существующее зло? При наличии основоположного христианского самосознания собственной греховности, собственного несовершенства этот вопрос необходимо принимает характер моральной самопроверки: в чем тут *моя вина?* в силу какого греха — действия или упущения — я повинен в реальности зла, чинимого другими? Установка любви, заботы о другом, есть, следовательно, необходимо установка *коллективной моральной ответственности* всего человечества за зло, творимое даже только отдельными его членами, а это значит: *моей личной ответственности* за чужое зло. При встрече со всяким злом мы должны прежде всего спрашивать себя: как это могло совершиться? Как я мог — или мы могли — допустить, что нечто подобное совершилось? И что *мне* или *нам* нужно теперь делать, чтобы исправить эту нашу вину или ее последствия?

Такую установку нетрудно, по крайней мере, в принципе, понять и признать в области личных отношений. В личных отношениях к людям, при наличии некоторой моральной добросовестно-

сти, нетрудно — в случаях, когда человек питает ко мне дурные чувства или причиняет мне зло, спросить себя: чем я его обидел? Или: в каком недоразумении или упущении я повинен, которое побудило его не любить меня или вредить мне? Но то же самое имеет силу и в общественных отношениях — между классами, нациями и т<ому> п<одобным>. Чтобы взять ближайший, самый актуальный пример: если немецкий народ впал в сатанинское наваждение национал-социализма, то бесполезно, морально неплодотворно ограничиваться его осуждением или мыслью об его «наказании»; даже забота о предупреждении на будущее его злодеяний сама по себе недостаточна; ибо, не зная причин и источников этого наваждения, нельзя достаточно основательно его устранить. А при обсуждении этих причин первый вопрос будет, при добросовестной, т<о> е<сть> истинно христианской установке: как мог немецкий народ — который по своему существу не хуже всякого иного народа, в том числе моего собственного, т<о> е<сть> нас — впасть в такое наваждение? В чем тут повинны — действиями или упущениями — мы сами? И что мы должны теперь делать, чтобы исправить эту *нашу* вину? Только при такой установке возможно подлинно успешное и плодотворное устранение чужого зла и исправление мира.

Христианский моральный идеал в своей абсолютности и предельной чистоте, конечно, сполна неосуществим в несовершенном человечестве. Но эта бесспорная истина не должна нас соблазнять, как это слишком часто бывает, к де-

шевому оправданию нашей слабости и греховности. Мы должны сознавать и другую сторону дела: именно что христианский идеал составляет постоянное *руководящее начало* нашей жизни и деятельности и что — в качестве такового — он совпадает с здравым моральным смыслом; можно сказать: с требованиями подлинной «реальной политики». Чтобы остаться при том же примере: реальный политик Черчилль открыто признал, что войны легко можно было бы избежать, если бы англичане вовремя преодолели свое легкомыслие и были бы более внимательны к нараставшей в мире угрозе войны. К этому надо было бы еще прибавить, что если бы нации-победители прошлой войны не натворили бы версальским договором демагогических глупостей и не ввергли бы мир в экономический хаос, и если бы они вовремя поддержали действенной помощью слабую, нарождавшуюся в Германии и непопулярную там демократию, они предупредили бы само возникновение безумия национал-социализма. Позади греха немецких зверств, немецкого безумия всемирного владычества, садизма, расовой ненависти, бесчеловечного деспотизма открывается, как их *совиновник*, грех английского, французского, американского легкомыслия, национального эгоизма и изоляционизма, уступчивости демагогическим страстям и т<ому> п<одобного>. Таким образом, в чудовищных зверствах, совершенных в мире немцами, виновны не одни немцы, а вся Европа и весь мир. Только это сознание может быть основой реальной политики на будущее.

Так, христианские начала *любви* и *моральной солидарности* суть не только великие идеалы, но и единственная основа разумной, подлинно реальной политики. Словом, они суть единственное условие реального излечения человечества от страшной духовной болезни, его охватившей — единственное условие возрождения здоровой и разумной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- Переписка* С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (1922—1950) / Публ. и комм. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2016. С. 40—240.
- Письма* С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901—1905) // *Путь*. 1992. № 1. С. 263—311.
- Франк С.* <Фрагменты из записных книжек 1941—1944 гг.> // *Соловьевские исследования*. 2015. Вып. 4 (48). С. 93—101.
- Струве П., Франк С.* Очерки философии культуры // Франк С. Л. *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: МШПИ, 2001. С. 37—62.
- Франк С. Л.* «Я» и «мы» (К анализу общения) / Пер. с нем. О. Назаровой // *История философии*. 2011. № 16. С. 246—264.
- Франк С. Л.* *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: МШПИ, 2001.
- [Рецензия] / Франк С. Л. (С. Ф.) // *Вопросы жизни*. 1905. № 6. С. 268—272. [Рец. на:] Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien». Berlin, 1905.
- Франк С. Л.* [О Хайдеггере] // *Вопросы философии*. 1995. № 9. С. 178—179.

- Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 478—499.
- Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пг: Academia, 1922.
- Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. 2-е изд. Нью-Йорк: Посев-США, 1988.
- Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
- Франк С. Л. Духовный мир Пушкина / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация. Альманах. Мюнхен; Харьков: Права людини, 2015. С. 231—278.
- Франк С. Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 378—395.
- Франк С. Л. <Из записной книжки 1944 года> / Публ. Г. Е. Аляева // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 517—520.
- Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 207—226.
- Франк С. Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. № 8. С. 73—99.
- Франк С. Л. К теории конкретного познания // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М.: Путь, 1912. С. 108—127.
- Франк С. Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берег, 1922. С. 34—54.
- Франк С. Л. Кризис современной философии // Русская мысль. 1916. № 9. С. 33—40.
- Франк С. Л. Материализм как мировоззрение. Paris: YMCA-Press; Варшава: Добро, 1928.
- Франк С. Л. О задачах обобщающей социальной науки // Мысль. 1922. № 3. С. 36—64.

- Франк С. Л. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224—264.
- Франк С. Л. О невозможности философии. (Письмо к другу) // Вестник РХД. 1977. № 121 (II). С. 162—170.
- Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31—35.
- Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922.
- Франк С. Л. Письма Фрицу Либу (1928—1938) [публикация В. Янцена] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 годы / Под ред. М. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 432—518.
- Франк С. Л. По ту сторону правого и левого / Под ред. В. С. Франка. Paris: YMCA-Press, 1972.
- Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35—416.
- Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 103—124.
- Франк С. Л. Природа и культура // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. 2. С. 50—89.
- Франк С. Л. Проект декларации прав // Полярная звезда. 1906. № 4 (5 янв.). С. 243—254.
- Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
- Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9—30.
- Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
- Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006.
- Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998.
- Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
- Франк С. Л. Сущность социологии // Русская мысль. 1909. № 9. С. 38—53.

- Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб.: Издание М. И. Водовозовой, 1900. VI—371 с.
- Франк С. Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. IV (114). С. 523—567.
- Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1910. V—389 с.
- Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Политиздат, 1990. С. 319—335.
- Франк С. Л. Христианская совесть и политика / Пер. А. Р. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001—2002 годы / Под ред. М. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 583—598.
- Франк С. Л. Этюды о Пушкине / Пред. семьи С. Л. Франка. Мюнхен, 1957.

Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers.

Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926.

Frank Simon L. Werke in acht Bänden. Herausgegeben von Peter Schulz, Peter Ehlen SJ, Nikolaus Lobkowitz, Leonid Luks. Verlag Karl Alber, Freiburg/München. 2000—2013.

Аляев Г. Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С. Л. Франка // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 86—92.

Аляев Г. Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). После-

- словие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 521—534.
- Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877—1950.* М.: РОССПЭН, 2001.
- Бубер М. Два образа веры.* М.: Республика, 1995.
- Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк* // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 182—222.
- Гайденко П. П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка* // *Вопросы философии.* 1999. № 5. С. 114—150.
- [Рецензия] / Грасис К. // *Красная новь.* 1922. № 3. С. 276—278. [Рец. на:] Франк С. Л. *Очерк методологии общественных наук.* М.: Берег, 1922.
- Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы.* М.: Соратник, 1995.
- Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: В 2 т.* СПб.: Алетейя, 2000.
- Ермичев А. А. С. Л. Франк — философ русского мировоззрения* // Франк С. Л. *Русское мировоззрение.* СПб.: Наука, 1996. С. 5—36.
- Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 2.*
- Кувакин В. А. Непостижимое Семена Франка: эссе о неизвестности.* М.: URSS, 2014.
- Лазурский А. Ф., Франк С. Л. Программа исследования личности в ее отношениях к среде* // *Русская школа.* 1912. Кн. 1. С. 1—24; Кн. 2. С. 1—17.
- Лапшин И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка* // *Мысль.* 1922. № 3. С. 140—153.
- Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла* // *Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4.*

- Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. 2-е изд. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнарев и К°, 1911.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
- Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- Назарова О.* Немецкие публикации Семена Людвиговича Франка об Александре Сергеевиче Пушкине // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 490—498.
- Назарова О.* Немецкие публикации С. Л. Франка о старчестве // *Соловьевские исследования*. 2012. Вып. 4 (36). С. 139—143.
- Назарова О.* Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003.
- Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1979—1980.
- Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017.
- Поздняков М. В.* «О событии» («Vom Ereignis») М. Хайдеггера // *Вопросы философии*. 1999. № 7. С. 140—157.
- Постановление* Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списков высылаемых деятелей интеллигенции 10.08.1922 // *Архив Александра Н. Яковлева*. URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/56068> (дата обращения: 11.08.2016).
- Резвых Т. Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / Сост. К. М. Антонов. М., 2015. С. 195—240.

- Сборник памяти Семена Людвиговича Франка* / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954.
- Семен Людвигович Франк* / Под ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012.
- Франк В.* Русский мальчик в Берлине // *Волга*. 1998. № 10. С. 108—168.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
- Элен П.* Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. А. Назаровой; предисл. В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012.
- Элен П.* Философия «мы» у С. Л. Франка // *Вопросы философии*. 2000. № 2. С. 57—69.
- Янцен В.* Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926—1932, 1948—1974) как источник по истории русской мысли // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008—2009 год [9]* / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М.: Регнум, 2012. С. 464—904.
- Augustyn L.* Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.
- Boobbyer P.* A Russian Version of Christian Realism: Spiritual Wisdom and Politics in the Thought of S. L. Frank (1877—1950), *The International History Review*, 2015, DOI: 10.1080/07075332.2015.1005114.
- Obolevitch T.* Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą // *Frank Siemion L. Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze / Wybór tekstów, przekład i wstęp Teresa Obolevitch*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2007. S. IX—XXXI.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Л. 222
Аврелий Августин 64, 79, 210
Анненский Н. Ф. 11
Ансельм Кентерберийский 64
Аристотель 135, 146, 193, 194
- Баадер Ф. 139
Бём-Баверк Э. 33
Бёме Я. 147
Бергсон А. 21, 26—28, 69, 76, 81, 206, 207, 230
Бердяев Н. А. 15, 87, 116
Бинсвангер Л. 18, 137—138, 163, 209
Бруно Дж. 154
Буббайер Ф. 6, 18, 222
Бубер М. 150
Булгаков С. Н. 31
- Введенский А. И. 14
Вебер М. 128
Виндельбанд В. 44
- Водовозова М. И. 32
- Гайденко П. 222
Гапоненков А. 222
Гегель Г. В. Ф. 142, 155
Гейзенберг В. 189
Гераклит 79
Гессен С. И. 68
Гёте И. В. 21, 54—56, 71, 79, 158
Грасис К. 112—113
Гуссерль Э. 58
- Даддингтон Н. 164, 168, 211
Данте Алигьери 89, 101
Декарт Р. 63, 105
Джемс У. 81
Дионисий Ареопагит 67
Достоевский Ф. М. 87—88, 238
Дунс Скот 68
- Евлампиев И. И. 222
Елпатьевский С. И. 11

- Ельяшевич В. Б. 8, 9, 17, 18,
136, 137, 163, 164, 185, 204
Ермичёв А. А. 222
- Зак В. И. 11
Зак Л. В. 10, 18
Зеньковский В. В. 6, 121,
154, 155, 162, 172, 221
Зиммель Г. 32, 36, 37, 41,
44, 47
- Иисус Христос 43, 167
Ильин И. А. 131
Инге В. Р. 164
Иоанн, ев. 141, 167, 169
- Кант И. 43, 64, 160, 215
Каргер Ф. 137
Коген Г. 58
Короленко В. Г. 11
Кувакин В. 222
Кьеркегор С. (Киркегардер)
210
- Лаплас П.-С. 192, 229
Лапшин И. 66
Ле Сенн Р. 17
Леви-Брюль Л. 17
Лейбниц Г. В. 79, 144, 147,
148, 174, 191
Ленин В. И. 32, 37, 38
Либ Ф. 136
Лопатин Л. М. 155, 188
Лосский Н. О. 68, 154, 155
Лот-Бородина М. И. 163, 210
Лурье С. В. 48, 50
- Маритен Ж. 189
Маркс К. 30, 32—36, 210
Марсель Г. 17
Менгер К. 33
Милль Дж. Ст. 171
Мотрошилова Н. 222
Моцарт 71
- Назарова О. 92, 222
Наполеон 192, 229
Николай Кузанский 21, 57,
64—67, 70, 79, 94, 138,
141, 143, 146, 154
Ницше Ф. 24, 40, 42—44, 210
Новгородцев П. И. 42
- Оболевич Т. 222
Отто Р. 159
- Павел, ап. 128
Паскаль Б. 172, 210, 223
Пеги Ш. 172
Платон 64, 79, 180, 215
Плеханов Г. В. 37, 38
Плотин 21, 64, 68, 79, 153,
154, 155
Плотников Н. 222
Порус В. 222
Посников А. С. 39
Пушкин А. С. 82
- Рассел Б. 171
Резвых Т. 222
Ремке Й. 58, 81
Рильке Р. М. 149
Россиянский М. М. 10—11

- Свобода Ф. 222
Ситтер В. де 192
Сковорода Г. 128
Соловьев Вл. 22, 170, 211, 212
Спиноза Б. 38, 57, 68, 155
Струве П. Б. 9, 12, 31—33, 38, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 130, 132, 163
- Тард Г. 36
Тённис Ф. 117
Туган-Барановский М. И. 31
Турейль П.-Ш. 18
Тютчев Ф. И. 71
- Уорд Л. 36
Успенский Г. И. 11
- Федоровский В. 163
Фейербах Л. 210
Фихте И. 70, 79
Флоровский Г. В. 159, 205
Франк (Барцева) Т. С. 5, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 58, 71, 138, 164, 187
Франк (Зак) Р. М. 10, 11
Франк А. С. 18, 138
Франк Вик. С. 18, 27, 28, 164, 185
- Франк Л. С. 10
Франк М. С. 10
Франк Н. С. 19
Франк С. С. 10
- Хайдеггер М. 28, 76, 106, 134, 156, 158, 159, 160, 216, 218
Хомяков А. С. 121
- Чижевский Д. И. 5, 63, 205
Чичестерский, еп. 17—18
Чупров А. И. 31
- Шекспир У. 101
Шелер М. 89, 90, 91, 92, 93, 95
Шеллинг Ф. В. Й. 70, 79, 154
Шпенглер О. 101, 111, 113
Штаммер Д. 222
Штерн В. 21, 52, 53, 94
Штумпф К. 81
Шуппе В. 44, 45, 58
- Эбнер Ф. 150
Эйнштейн А. 189
Элен П. 6, 162, 165, 222
- Якоби Ф. Г. 70, 79

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение | 5 |
| Глава I. Краткая биография «небиографического человека» | 8 |
| Глава II. «Теория ценности Маркса и ее значение» | 30 |
| Глава III. «Философия и жизнь» | 40 |
| Глава IV. «Предмет знания» | 57 |
| Глава V. «Душа человека» | 80 |
| Глава VI. «Крушение кумиров» и «Смысл жизни» | 96 |
| Глава VII. «Духовные основы общества» | 111 |
| Глава VIII. «Непостижимое» | 134 |
| Глава IX. «С нами Бог» и «Свет во тьме» | 162 |
| Глава X. «Мысли в страшные дни» | 185 |
| Глава XI. «Реальность и человек» | 204 |
| Заключение | 221 |
| Приложение | |
| Семен Франк. Из записей «Первая философия» (1928—1933) | 224 |

| | |
|---|-----|
| Из записей «Мысли в страшные дни» (1942—1944) | 227 |
| Дневниковая запись 16 октября 1944 г<ода> | 235 |
| Литература | 244 |
| Указатель имен | 251 |

Научно-популярное издание

Геннадий Евгеньевич Аляев

СЕМЕН ФРАНК

Редактор издательства *А. Р. Воднева*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *О. В. Новикова*

Корректор *Н. И. Журавлева*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 12.07.2017.

Формат 70 × 90 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 9.4. Уч.-изд. л. 8.7.

Тираж 3000 экз. (1-й завод 1—500 экз.). Тип. зак. № 151

Издатель: Санкт-Петербургский филиал

ФГУП «Издательство «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Адрес для корреспонденции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

main@nauka.nw.ru

www.naukaspb.com

ISBN 978-5-02-039645-6



9 785020 396456

Семен Франк — выдающийся представитель русской религиозной мысли, «самый философский» (по выражению В. В. Зеньковского) мыслитель конца XIX—начала XX века. Разрабатывая традиционную для отечественной культуры идею всеединства, Франк преуспел в создании органичного и жизнеспособного синтеза рациональной мысли и религиозной веры. Сегодня Франк интересен и как один из зачинателей неклассической антропологии, предвосхитивший таких классиков богословской мысли XX столетия, как М. Бубер и П. Тиллих.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»

