

*Возьмите щит веры, которым возможете
угасить все стрелы лукавого, и шлем
спасения возьмите и меч духовный,
который есть Слово Божие.
(Еф. 6, 16–17)*

*Above all, take the shield of faith
with which you will be able to quench
all the fiery darts of the wicked one.
And take the helmet of the salvation and
the sword of the Spirit which is the Word of God.
(Eph. 6, 16–17)*





THEOLOGICAL SEMINARY

SPIRITUAL ARSENAL

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL
AND CHURCH-PUBLIC JOURNAL

№ 1 (7)

2022



ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

№ 1 (7)

2022

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ № 1 (7) / 2022

Редакционный совет

Председатель

Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, кандидат богословия

Епископ Белевский и Алексинский Серафим

Евфимий, епископ Луховицкий, кандидат богословия, викарий Партиарха Московского и всея Руси, председатель Синодального миссионерского отдела, наместник Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря

Воропаев В. А., доктор филологических наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России

Вронский О. Г., доктор исторических наук, профессор, заведующий мемориальным музейным комплексом «Моховое»

Елушич С., доктор филологических наук, профессор Черногорского университета, член-корреспондент Черногорской академии наук

Махню А. П., митрофорный протоиерей, кандидат богословия, почетный профессор ТулГУ, ректор Тульской Православной классической гимназии

Осипов А. П., доктор богословия, заслуженный профессор Московской духовной академии

Рэндолл П., доктор философии, профессор истории в Колледже Св. Схоластика в Дулуте, штат Миннесота (США)

Самарцева Е. П., доктор исторических наук, профессор ТулГУ, ученый секретарь ФГБУК «Тульский государственный музей оружия»

Симонова Е. В., доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра региональных исторических исследований ТППУ им. А. Н. Толстого, председатель отделения Российского исторического общества в Туле

Тахо-Годи Е. А., доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, заведующая научным отделом библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Черняев А. В., кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Яковлев А. П., доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института Востоковедения РАН

Редакционная коллегия

Главный редактор

Перей Лев Львович Махно, кандидат исторических наук,
ректор ТулДС

Зам. главного редактора

Горбачев А. А., кандидат богословия, секретарь Ученого совета Тульской
духовной семинарии, старший преподаватель кафедры богословия
и библеистики

Научный редактор

Михалева М. А., научный работник Тульской духовной семинарии

Протоиерей Игорь Агапов, кандидат богословия, доцент, первый проректор,
заведующий отделением заочного образования ТулДС

Игумен Герасим (Дьячков), кандидат богословия, профессор, заведующий
кафедрой церковной истории ТулДС

Новиков К. Г., и.о. заведующего информационным отделом ТулДС

Савина А. В., кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой
философии и филологии ТулДС

Хрунова Ю. А., кандидат педагогических наук, заведующая кафедрой
церковно-практических дисциплин ТулДС

Иеромонах Филофей (Артюшин), доктор богословия (PhD), заведующий
кафедрой богословия и библеистики ТулДС

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ТУ71–00515 от 06 ноября 2019 г.

«Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви
при издании научного журнала «Духовный арсенал. Научно-богословский и церковно-
общественный журнал Тульской духовной семинарии. № 1 (7), 2022».

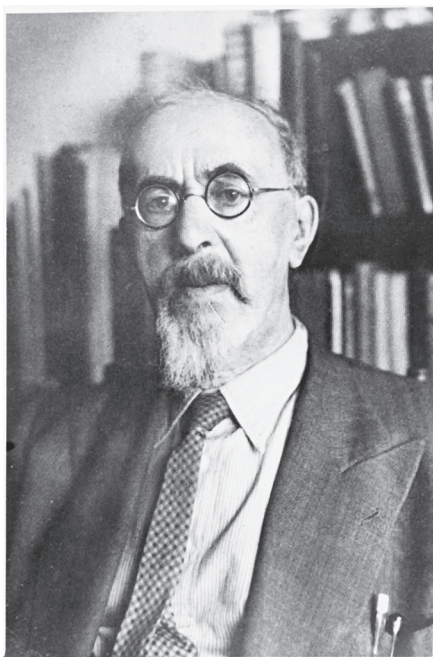
Номер Издательского совета ИС Р22–205–0101

Адрес: 300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75

Эл. почта: red@tulds.ru

Тел.: (4872)31–29–19

Сайт: www.tulds.ru



Семен Людвигович Франк

Избранные материалы
международной научной
конференции

«СЕМЕН ФРАНК —
ФИЛОСОФИЯ
АБСОЛЮТНОГО РЕАЛИЗМА»

Тула, 19–22 мая 2021 г.

СОДЕРЖАНИЕ

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Иерей Лев Махно 10

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Сестра Тереза Оболевич, Цыганков А. С.

Семен Франк — философия абсолютного реализма 12

ПУБЛИКАЦИИ

Франк С. А.

Христианская совесть и реальная политика (Публикация, подготовка текста и примечания: А. А. Гапоненков) 15

К БИОГРАФИИ С.А. ФРАНКА

Гапоненков А. А.

Письма с. А. Франка к жене как биографический источник (римские и парижские впечатления) 27

Ермишина К. Б.

С. А. Франк и Н. С. Трубецкой. Евразийские страницы биографии Франка 41

Оболевич Тереза, Цыганков А. С., Балашова Т. А.

Виктор Франк: берлинская и пражская стипендии 53

РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ С.А. ФРАНКА

Ивонин Ю. П., Ивонина О. П.

Аксиология зла в метафизике С. А. Франка 71

Матвеева П. Ю.

«Этюды о Пушкине» С. Франка в контексте историко-литературных оценок значения поэта 88

Твердислова Е.

Мистика как индивидуальный опыт: Урок Семена Франка 102

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ ПРАВА В ТРУДАХ С. Л. ФРАНКА

Евламтиев И. И.

Неклассическая метафизика С. Франка и ее значение
для социальной философии 121

Кацапова И. А.

Социально-философское опосредование философии права
в творчестве С. Л. Франка и П. И. Новгородцева
(сравнительный анализ) 136

Савина А. Б.

Крушение кумиров и восстановление святынь: С. Л. Франк
и П. И. Новгородцев об общественном идеале эпохи кризиса 150

Сидорина Т. Ю.

«Крушение кумиров»: Семен Франк о причинах и последствиях
духовного кризиса, трагическом состоянии общества и его основных
характеристиках 161

РЕЦЕНЗИИ

Малкина А. В.

Рецензия на книгу: «С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском:
новые материалы» 170

ЖИЗНЬ СЕМИНАРИИ

Новости Тульской духовной семинарии 174



**Иерей
Лев Львович
МАХНО**

кандидат исторических наук, главный редактор журнала, ректор ТулДС

Уважаемые читатели!

Мы продолжаем практику издания тематических выпусков журнала «Духовный арсенал». Журнал, который вы держите в руках, полностью посвящен жизни и трудам выдающегося русского философа Семена Людвиговича Франка. Вашему вниманию предлагаются статьи, основанные на материалах докладов, представленных на Международной конференции из цикла «Краковские встречи» (Krakov meetings).

Конференция, ежегодно собирающая выдающихся ученых и мыслителей нашего времени, неизменно посвящается философскому наследию русских мыслителей. Стоит напомнить, что «Встреча» 2017 года была посвящена трудам нашего великого соотечественника Алексея Степановича Хомякова. Тогда на участие с докладом в конференции We are Sobornost («Мы — соборность») митрополит Тульский и Ефремовский Алексей благословил клирика Тульской епархии иерея Георгия Белькинда; видеоролик, посвященный Сретенскому храму и Дому-музею А.С. Хомякова, был подготовлен протоиереем Сергием Дульневым.

В 2021 году участники «Краковских встреч» смогли посетить усадьбу русского славянофи-

ла-философа, так как конференция впервые в ее истории была проведена за пределами Кракова и состоялась на тульской земле.

Представители десяти стран мира откликнулись на тему конференции — «Семен Франк — философия абсолютного реализма». Ученые ведущих учреждений образования, науки и культуры представили более 60 докладов, которые с большой заинтересованностью были обсуждены участниками и в очном общении, и в режиме онлайн. Тульскую духовную семинарию, которая выступила в качестве соорганизатора этого научного собрания, достойно представила профессор Л. В. Савина.

Статьи, предложенные авторами для публикации, расположены по общим для них темам: «К биографии С. Л. Франка», «Религиозно-этические аспекты философии С. Л. Франка», «Вопросы социальной философии и философия права в трудах С. Л. Франка». Каждая из статей — опыт глубокого осмысления наследия выдающегося философа, новый взгляд на его творчество. Большую ценность журналу придает публикация ранее не публиковавшейся статьи С. Л. Франка «Христианская совесть и реальная политика». Безусловно полезной является и рецензия на книгу, предлагающую новые материалы, связанные с трудами С. Л. Франка и Ф. М. Достоевского.

Пусть знакомство с материалами этого выпуска журнала станет для наших читателей душеполезным чтением, побуждающим к дальнейшему осмыслению проблем, поднимающихся в наследии С. Л. Франка.

Семен Франк — философия абсолютного реализма

Вступительное слово



Сестра Тереза Оболевиц

Dr. hab., профессор,
заведующая кафедрой
русской и византийской
философии,
Папский университет
Иоанна Павла II.
Польша

В 2020 г. мировое философское сообщество отмечало 70-летие смерти С.А. Франка. К этому событию планировалось провести международную конференцию из цикла «Краковские встречи» (Krakow Meetings), однако из-за пандемии ее пришлось перенести. Тем не менее встреча исследователей и просто любителей творчества Франка состоялась 19–22 мая 2021 г., причем в двойном, комбинированном формате: на родной для философа российской земле — в прекрасном пансионате «Грумант» в Тульской области, а также в дистанционной форме. Тема конференции — «Семен Франк — философия абсолютного реализма» — объединила ученых со всего мира: свои доклады представили специалисты из России, Украины, Польши, Германии, Великобритании, Швеции, Италии, Болгарии, США и Бразилии. Таким образом, это была выездная «краковская встреча» на гостеприимной тульской земле, которой сопутствовали оживленные беседы за «виртуальным» самоваром в Интернете. Любопытно, что логотипом «краковских встреч», которые проводятся в Кракове начиная с 2010 года¹, является именно самовар, которыми так славится Тула...

¹ См. сайт конференции, где содержится подробная информация об идее «Краковских встреч», оргкомитете, прошедших и планирующихся мероприятиях, фотографии и пр.: www.krakowmeetings.eu.

Конференция была организована международным комитетом, в состав которого наряду с инициатором «Краковских встреч» — Папским университетом Иоанна Павла II в Кракове вошли замечательный Дом Франка в Саратове и Тульская духовная семинария. Именно благодаря ее ректору, игумену Евфимию (Моисееву)², стала возможной публикация избранных материалов конференции в виде тематического номера «Тульского арсенала», выпускаемого Семинарией.

В выпуске представлены как ранее неопубликованные тексты самого С. Л. Франка (эссе «Христианская совесть и реальная политика», а также письма философа и его сына Виктора к Е. Д. Проккопович), так и исследования, посвященные различным аспектам его жизни и творчества. Биографические моменты рассматривают в своих статьях А. А. Гапоненков (Саратов), представляющий читателю поездки Франка в Италию и Париж, а также Т. Оболевич, А. С. Цыганков и Т. А. Балашова (Краков — Москва), описывающие обстоятельства получения Виктором Франком стипендии в Берлинском и Пражском университетах. Вторая, значительно бóльшая группа статей, публикуемых в журнале, непосредственно касается философии С. Л. Франка. Некоторые из них затрагивают религиозно-этическую тематику: Е. Твердислова (Цур-Хадасса, Израиль) исследует мистический опыт в жизни и мысли русского философа, а Ю. П. и О. И. Ивонины (Новосибирск) обсуждают проблему зла и свободы в сочинениях Франка. В свою

² Решением Священного Синода Русской Православной Церкви ректор Тульской духовной семинарии игумен Евфимий (Моисеев) назначен наместником Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря с освобождением от обязанностей ректора Тульской духовной семинарии (журнал Священного Синода № 101 от 29 декабря 2021 года). Также решением Священного Синода Русской Православной Церкви игумен Евфимий назначен Председателем Синодального миссионерского отдела и Православного миссионерского общества (журнал № 102) и викарием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси с титулом «Луховицкий» (журнал № 103).



Цыганков Александр Сергеевич

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии
РАН. Российская
Федерация

очередь, И. Ю. Матвеева (Санкт-Петербург) анализирует франковские «Этюды о Пушкине». Кроме того, рассматриваются вопросы из области социальной философии и философии права: К. Б. Ермишина (Москва), продолжая биографическую линию, дискутирует о причинах сближения философа и евразийцев, И. И. Евлампиев (Санкт-Петербург) предлагает оригинальную интерпретацию метафизики Франка в ключе устройства общества, Л. В. Савина (Тула) и И. А. Кацапова (Москва) в своих текстах проводят сравнительный анализ философии С. Л. Франка и П. И. Новгородцева, а Т. Ю. Сидорина (Москва) исследует, каким образом философ оценивал состояние европейского и российского общества.

Мы выражаем искреннюю признательность Тульской духовной семинарии и ее ректору, игумену Евфимию (Моисееву) за то, что благодаря их теплой поддержке и трудам юбилейная конференция, посвященная С. Л. Франку, могла не только состояться, но и найти свое продолжение в виде печатного издания. Сердечная благодарность всем авторам, которые так щедро поделились своими размышлениями о жизненном пути и творческой мастерской выдающегося русского философа, а также редколлегии журнала «Тульский арсенал» за то, что великодушно представили страницы этого издания для «франковской» темы. Желаем всем читателям погрузиться в глубину мысли С. Л. Франка, так актуальной и в наши дни.

Франк Семен Людвигович. Христианская совесть и реальная политика

Согласно обычному мнению, реальная политика не имеет ничего общего с христианской моралью и относится к совершенно другой области человеческой жизни и деятельности. Правда, отвлеченно допускается, что некоторые элементарные начала общечеловеческой морали, как неприкосновенность человеческой жизни, уважение к чужим правам, верность принятым обязательствам, лежат в основе нормальной человеческой жизни; и последние десятилетия, показавшие, что получается, когда эти начала попираются и заменяются в политике идеологией и практикой разбойничества, хищничества и массовых убийств, снова напомнили об их живом, насущном значении. Но реальный политик думает обычно не об этих общих и вечных началах, а о неких ближайших целях политической деятельности и способах их осуществления. Но такие цели, как, напр<имер>, военная победа над врагом, обеспечение государственной безопасности, экономического благосостояния и т.п., и тем более методы, какими они достигаются, относятся, казалось бы, очевидно к области земных интересов — к сфере расчета разумного эгоизма — и потому, как обычно думают, не имеют никакого отношения к заветам и идеалам христианской морали. Более того, заботясь о земных благах и пользуясь, где это нужно, приемами принуждения, угрозы или дипломатической хитрости, политик на каждом шагу вынуждает нарушать заветы христианской морали; и кажется просто смешным связывать его свободу такими заповедями, как любовь к ближнему, служение «правде Божией» и т.п.

В этом — как во всяком ходячем мнении — есть какая-то доля истины; но она выражена плохо, в смутных понятиях, и переплетена с грубым заблуждением, которое на практике может оказаться гибельным.

Основное недоразумение состоит здесь в том, что двойственность самих задач и путей христианской морали (обусловленная двойственностью самой человеческой природы) принимается здесь за антагонизм между христианской моралью и чуждыми ей, чисто земными интересами. Христианская мораль требует от нас не только стремления к личной святости, к «спасению» собственной души, но и ответственной любви к ближним, а значит, и заботы об их земном, материальном благополучии. Обеспечить голодному кусок хлеба или защитить слабого от обиды сильного есть такая же священная заповедь христианской морали, как и заповедь — ценить «сокровище на небесах» выше всех земных благ. И когда в ответственной заботе об обеспечении насущных земных благ ближних мы вынуждены прибегать к средствам, обремененным грехом земной жизни, мы не нарушаем завета христианской морали, а только даем ему применение в иной — и не менее существенной, чем личное совершенствование, области. Т<ак> наз<ываемая> реальная политика есть просто ответственная политика; но именно ответственность за судьбу ближних есть требование христианской морали. Есть в восточной церкви наивная, трогательная легенда. Два святых, Кассиан и Николай¹, идя после смерти на суд Божий, встретили крестьянскую телегу, завязшую в грязи. Кассиан, блюдя чистоту своего одеяния, прошел мимо, тогда как Николай бросился помогать крестьянину и при этом запачкался в грязи. Бог одобрил поведение Николая и назначил ему за это два праздника в год²; Кассиан же, который, думая о небесной чистоте, забыл о земных нуждах ближнего, должен был удовлетвориться одним праздником в четыре года (29 февраля). В этой легенде³ св. Николай является как бы символом и патроном христианского «реального политика».

Но все это звучит еще слишком отвлеченно. Можно признать, что в «нормальное», обычное время, когда политическая проблематика кажется только некой «нейтральной» сферой земных интересов, причем основные высшие начала человеческой жизни остаются не поколебленными или по крайней мере в принципе бесспорными, политик может освободить себя от мысли о них и сосредоточиться только на разумном, практически целесообразном руководстве человеческой жизнью. Это и есть доля правды в обычном представлении о «реальном политике». Совсем иначе обстоит дело в бурные эпохи, подобно нашей, когда демонические силы зла вырвались наружу и когда были затоптаны ногами самые элементарные духовные и моральные начала человеческого бытия. То, что мы пережили, не может быть определено иначе, чем как *восстание адских сил*, приведших к царству *ада на земле*. Основная задача реальной политики сводится теперь к одолению и об-

узданию этих адских сил. Самый трезвый реальный политик должен теперь признать, что борьба, которую он ведет, есть в своей основе именно христианская «брань не против крови и плоти, а против духов злобы поднебесных» (Ефес. 6, 12). Все, кажется, теперь понимают, что внешний, военный разгром Германии — главного и наиболее явственного носителя адского духа — еще не означает подлинного его одоления; все понимают, что этот дух ненависти, насилия и неуважения к святине человеческой личности продолжает свирепствовать на земле. Отчасти он просто притаился в душах побежденных, отчасти же переменял своих носителей и прикрывается ложью других идеологий. Война только внешним образом кончилась; как ни важен факт конца массового организованного человекоистребления, — самое существо войны — отрицание права и свободы, отсутствие обеспеченности жизни, господство грубого насилия — не кончилось и не может кончиться, пока в душах людей будет властвовать дух злобы, ненависти, раздора, хищничества и взаимного недоверия. Основная, можно сказать, единственная задача реальной политики, которой подчинено все остальное, есть теперь *внутреннее умиротворение душ*; всякому ясно, что вне этого нельзя ни утвердить прочный мир, ни накормить голодающее человечество, не говоря уж о других, менее элементарных политических задачах. Дух войны, продолжая действовать в душах, будет по-прежнему разрушать жизнь в форме либо отдельных, более ограниченных войн; либо анархии и насильственных действий государств, партий, классов; либо, в лучшем случае, господства парализующего жизнь недоверия и отчужденности.

В этом положении не будет слишком много сказать, что подлинно «реальная», т.е. успешная и ответственная политика и осуществление требований христианской морали *просто совпадают между собой*. Для обстоятельного доказательства этого утверждения нужно было бы наметить то, что можно назвать программой христианской политики; такая задача превосходит рамки этого очерка. Но чтобы, пусть в общей форме, уяснить правоту этого утверждения, будет достаточно показать, что некоторые из самых парадоксальных «безумных» и «непрактичных» с обычной точки зрения требований христианской морали имеют в настоящее время первостепенное реально-политическое значение. Мы останавливаемся здесь на двух основных заветах христианской совести — на завете любви к ближнему и на завете не осуждать за зло своего ближнего, а думать о своих собственных грехах и искать спасения в покаянии.

Завет любви к ближнему принято рассматривать только как идеал личного нравственного совершенствования, трудно согласимый с необходимостью в практической земной жизни бороться за свои инте-

ресы и отстаивать свои права от чужих притязаний. В крайнем случае допускается, что в частной жизни человека любовь может и должна смягчать борьбу и законную защиту своих интересов; но представляется глупостью, нелепым и вредным сентиментализмом пытаться определять любовью, напр<имер>, отношения между народами. Здесь кажется особенно ясным, что одно дело — быть святым и проповедником христианской морали, и совсем другое дело — быть трезвым, ответственным и суровым «реальным политиком».

Добросовестно мыслящий человек не может, однако, не сознавать, что в такой обычной установке не все в порядке, что здесь скрыта какая-то недоговоренность и потому и некое лицемерие. Само собой разумеется, что христианский завет самоотверженной любви есть идеал святости, недоступный в своей полноте среднему человеку. Но, с другой стороны, вера без дел мертва, и любовь, не находящая применение к жизни, вообще не есть любовь. Честнее было бы в таком случае, по образцу национал-социализма и атеистического коммунизма, открыто признать, что единственная творческая сила есть ненависть к врагам и что проповедь любви есть идея вредная, «опиум для народа».

Чтобы разобраться в этом вопросе, нужно прежде всего рассеять одно широко распространенное недоразумение, лежащее в основе и отрицания применимости любви к политике, и прямо противоположной установке «голстоинства»⁴ и «conscientious objectors»⁵. Это есть мысль, что любовь несовместима с борьбой и принуждением. Борьба со злом, противодействие силой разрушительному действию духа, напротив, морально обязательны, как выражение любви к ближним, ответственной заботы об их судьбе. Как любовь к детям не исключает, а требует борьбы с их вредными действиями, обуздания их порочных наклонностей, так же любовь к людям требует, чтобы преступник был обезоружен и лишен возможности причинять зло — и притом не только любовь к возможным жертвам преступления, но даже и к самому преступнику. Если при этом приходится быть суровым и причинять страдания людям, то моральное оправдание и моральная обязательность таких действий таковы же, как у врача при исцелении тяжело больного. И даже убийство человека там, где нельзя иначе предотвратить зло, им причиняемое, остается морально оправданным. И даже война, это массовое человекоубийство, может быть только крайним, трагическим, но всё же законным выражением этой морально оправданной и обязательной борьбы со злом. Это есть тяжкая, трагическая необходимость, потому что убийство само по себе есть грех. Но там, где пассивность, воздержание от борьбы были бы ещё большим грехом отсутствия любви, равнодушия к судьбам ближних, человек мо-

рально вынужден брать на свою душу этот грех. Война, как противодействие государственно организованной преступной воле, при всей её жестокости, может, при бессилии других, более мягких форм борьбы со злом, быть прямо продиктована *долгом любви* — и притом не только любви к жертвам преступного нападения, но и любви даже к самому врагу, которого надо жестокими мерами образумить и вернуть на путь мирной жизни. Но из того, что есть трагические положения, в которых мы морально вынуждены причинять страдания и даже убивать, отнюдь не следует, что есть положения, в которых мы должны отказаться от завета любви и руководиться ненавистью. Если Сталин — вполне последовательно со своей атеистической точки зрения — провозгласил, что нельзя воевать без ненависти к врагу, то христианин должен противопоставить этому твердое убеждение, что ни при каких условиях любовь к людям — в том числе и к врагам — не должна быть заглушена в наших душах. Тем более это общее правило применимо к другим, менее трагичным и исключительным формам противоборства силой злу. Нет и не может быть таких положений, в которых завет любви терял бы свою силу.

На первый взгляд это звучит как чистая «идеология», как попытка отвлеченного морального оправдания необходимости прибегать в политике к жестоким действиям. Такая моральная позиция, даже если признать её правильной, казалось бы, ничего не меняет в *практике* действий. Количество страданий и разрушений, причиняемых жестокостью, очевидно, не меняется от того, руководятся ли при этом любовью, или — что психологически более естественно — ненавистью. Если бомбы, падающие с неба, погребают людей под разрушенными домами, калечат их, лишают их жилища и пропитания, то утверждение, что такие действия определены любовью, звучит как кощунственная насмешка, и во всяком случае не дает утешения жертвам этих ужасов.

И всё же это не так; и не трудно показать, что состояние духа, в котором совершаются такие трагические, обремененные тяжким грехом действия, имеют *огромное практическое значение*. Я уже не говорю о том, что здесь само собою разумеется, — что борец, сознающий трагизм причиняемых им страданий, будет стараться свести их к абсолютно необходимому минимуму и что при этом остается невозможной неопишуемая мерзость садизма, политически бессмысленный ад Бухенвальда и газовых камер. Лишь мимоходом упомяну и о том, что отсутствие ненависти и злорадства, наличие трагического сознания совершаемого, хотя и вынужденного, греха есть единственное условие, при котором душа самого воина может быть сохранена от разлагающего на него действия совершаемых жестокостей. Но решающим здесь является другое.

Никакие бомбы — даже атомные — никакие жестокости военных действий не причиняют столько разрушения нормальных условий жизни, не приносят столько гибели и зла, как *дух ненависти*. Разрушенные дома когда-нибудь, и даже сравнительно скоро, будут вновь отстроены; убитые будут похоронены; искалеченные, разоренные, исстрадавшиеся люди рано или поздно примирятся с своей судьбой, и возрождающая сила жизни возьмёт своё. Но ненависть, вливаясь в мир, обладает способностью увековечивать себя; перескакивая, как искры пожара, из одной души в другую, она рождает из духа мщениия всё новые ненависти и тем самым новые злодеяния и разрушения. Только из посева ненависти одна война рождает из себя другую или, может быть, множество других войн, рождает ужасы революций и анархий и через моральное ослепление, озлобление и отчуждение парализует жизнь и противодействует всем силам разумного и благого её восстановления. Величайшее зло пережитой нами войны заключается всё же не в причиненных ею разрушениях человеческих жизней, богатства и культуры — как бы велики они ни были, — а в том, что, рожденная из духа ненависти — что такое национал-социализм, как не доктрина человеконенавистничества? — она влила в человеческие души как будто неисчерпаемый источник новой ненависти. Кому не случалось теперь встречать даже добрых и культурных людей, горячо проповедующих, что немецкое племя — племя злодеев — должно быть поголовно истреблено ко благу человечества? Так побежденная в сражениях дьявольская доктрина расовой ненависти победоносно воскресает в душах людей. И так как эта сила ненависти, таящаяся в душах, не может быть истреблена и подавлена никакими внешними принудительными мерами, то история полна постоянных примеров, как победитель оказывается в конце концов побежденным духом ненависти, им порожденным. Мыслящий наблюдатель политической истории нашего времени, начиная с 1914 года, не может не признать именно в этой закономерности ключа к объяснению трагического заколдованного круга, в котором бьётся современное человечество.

Здесь и обнаруживается, что христианский завет любви — любви ко всем людям, в том числе и врагам, и любви жертвенной, умеющей отказываться от эгоистической выгоды ради чужого блага — не только не есть, вопреки всей видимости и всем господствующим мнениям, «утопия», несовместимая с реальной политикой, а есть, напротив, единственно возможная *подлинно* реальная политика. Можно в двух словах определить основное требование реальной политики в наше страшное время: в этой неслыханной по размерам и жестокости войны *истинным победителем окажется тот, кто первый научится прощать*⁶. Истинное примирение

есть, повторяем, *умифотворение*, внутреннее одоление мятежного духа; его нельзя достигнуть никаким внешним принудительным подавлением, никаким формальным мирным договором; оно даётся только *любви*, человеческому отношению к врагу. Практика оккупации вражеской земли постепенно — слишком медленно! — начинает теперь учить победителей этой элементарной истине. Нет ни малейшего сомнения, — буквально вся судьба мира — решение вопроса, суждено ли ему погибнуть в судорогах нового, еще более разрушительного самоистребления, или ему дано будет возродиться к новой творческой жизни, — зависит теперь от того, одолеет ли в нём дух взаимного снисхождения, прощения, любви, или же его охватит пожар бушующего в нём пламени ненависти.

Еще большим, пожалуй, парадоксом звучит на первый взгляд утверждение, что такой возвышенный и, так сказать, духовно утонченный моральный принцип, как завет не осуждать других, а искать спасения от зла в самопокаянии, в видении своих собственных грехов, мог бы иметь практическое политическое значение. В политике мы по самому существу дела, очевидно, обращены на одоление внешних, окружающих нас опасностей и бедствий, т.е. на борьбу со злом, лежащим вне нас; будучи областью внешних действий, внешнего устроения жизни, политика, казалось бы, не имеет ничего общего с задачей внутреннего духовного совершенствования, выраженной в этом завете христианской совести. В этом мнении опять-таки есть некоторая доля истины. Моральный завет покаяния и неосуждения ближнего есть ближайшим образом правило, так сказать, личной духовной гигиены; непосредственно он вообще не нормирует действий, а направлен на очищение и облагорожение внутреннего духовного строя жизни; и в этом качестве он очевидно лежит вне политики, касается больше глубокого, незримого слоя нашего бытия. Но кто раз понял значение морального начала в политике, не может ограничиться этим чисто отрицательным констатированием; и ему не трудно будет уловить и здесь положительную связь между «внутренним» и «внешним».

Завет покаяния и неосуждения не есть только моральное поучение. Как всякое религиозное учение, оно содержит в себе некое понимание духовной закономерности человеческого бытия, т.е. открывает пути правильного и плодотворного ориентирования в нём. А именно: он связан с сознанием *коллективной взаимосвязанности человеческих судеб и потому солидарной ответственности всех за зло, царящее в мире*, предполагая более глубокое проникновение в *причины* зла, он именно в этом качестве имеет и первостепенное политическое значение.

Чтобы понять это, сопоставим его с противоположной, обычно господствующей моральной установкой. Обычно мы усматриваем источ-

ник зла в преступной воле, в злых людях, её носителях; и наша реакция на зло есть *моральное негодование* и требование справедливого возмездия. Само по себе это, конечно, вполне естественно и законно; это чувство подвигает нас на внешнюю борьбу со злом, и при успехе ведёт к его подавлению и обузданию, к ограждению жизни от него. Но этим, хотя и необходимым, но чисто отрицательным итогом морального негодования и исчерпывается его практическая полезность. Всякий человек, при попытке подлинно справиться со злом и исцелить от него жизнь, имеет ясное сознание, что с одним только моральным негодованием и внешним обузданием зла «далеко не уедешь», что нужны ещё какие-то положительные меры для *внутреннего* преодоления зла, для замены его добром. За пределами своей ближайшей отрицательной задачи морально негодование и возмездие *бесплодны*. Но этого мало. Не обогащенное и не смягченное ничем иным, оно само становится чем-то — морально, а потому и политически — весьма проблематическим, и может иметь разрушающее действие, усугубляющее зло. Ибо в душе человека негодование и требование возмездия почти неизбежно переходят в *жажду мести* — в чувство, родственное ненависти и питающее её. Мы говорили выше о жуткой способности ненависти увековечивать себя. Но постоянный путь, на котором происходит это увековечение ненависти, есть именно моральное негодование, вырождающееся в жажду мести. Именно *фанатизм морального негодования есть то отверстие, через которое разрушительная сила ненависти проникает даже в лучшие человеческие души и овладевает ими*. В этом чувствуется какая-то хитрость дьявольского духа, «отца лжи». Чтобы соблазнять души и владеть ими, зло должно иметь обличье добра; оно сильно только как вырождение благого и законного побуждения. Исконно дурные и порочные побуждения человеческого духа не творят в мире и сотой доли того зла, которое рождается из *фанатизма* — из первоначально законного морального негодования, вырождающегося в жажду мести и истребления врага. История всех революций и восстаний с их слепой разрушительной жестокостью есть живой пример этой губительной деформации чувства морального негодования. И в этом же состоит, очевидно, главная опасность наследия пережитой нами войны.

Но именно этим усмотрением нам открывается и единственно правильный, т.е. практически плодотворный путь для подлинного преодоления зла. Если истинная причина зла лежит не в исконно злой воле преступника или по крайней мере, не в ней одной, а в том, что служит для неё поводом и основанием, то положительное преодоление зла может состоять только в устранении этого основания, именно некоторых общих условий или обстоятельств, дающих его злой воле видимость оправдания. Но если так, то за злые действия ответствен не один их

непосредственный исполнитель, но и солидарно все его современники, все творцы и участники общих условий жизни — *все мы*. И так как каждый из нас есть хозяин только своей собственной воли, своих собственных действий, то чувство нашей — моей — ответственности, покаянное сознание: что я *должен был* сделать и *не сделал*, чтобы предотвратить поводы к возникновению зла или чтобы в зачатке его обезвредить? — есть единственное условие для правильного ответа на вопрос: что я *должен* сделать, чтобы преодолеть зло, т.е. для *подлинно плодотворной практической, реальной политики*. Вместо бесплодного морального негодования мы через сознание общих причин зла и нашей собственной ответственности за них выходим на путь созидательного обновления и исправления жизни. Так, христианский завет — думать не о чужих грехах, а о своих собственных, и через покаянное сознание своих грехов, ошибок и упущений стараться правильно вести себя в будущем — это чисто моральное наставление, ближайшим образом не имеющее никакого отношения к политике — оказывается единственно разумным правилом, определяющим возможность подлинно реальной, т.е. ответственной и созидательной политики.

Нужно ли ещё иллюстрировать это в отношении пережитой и переживаемой нами мировой драмы? Тогда совершенно очевидно, что должны были иметься объективные духовные и политические основания, чтобы дьявольские идеи сумасшедшего садиста Гитлера могли завладеть душой такого духовно-культурного народа, как немцы. Гитлеризм и возрожденный им немецкий милитаризм возникли не из злой воли немцев или, по крайней мере, не из неё одной; он был бы невозможен без общей политической и экономической разрухи, т.е. без гнилостного разложения и морально-политического паралича воли всей Европы за два десятилетия, предшествовавшие войне. Если теперь принято утверждать — в известном смысле справедливо, — что за войну и немецкие зверства ответственны и те силы немецкого народа, которые, будучи противниками национал-социализма, слишком легко ему покорились, — то простая справедливость требует признать, что за них ответственны и руководители мировой экономической политики, не сумевшие предотвратить или преодолеть мировую безработицу, и русский большевизм, своей угрозой миру дававший видимость оправдания гитлеризму, и морально-политическое разложение третьей французской республики, и морально несправедливый и политически близорукий англо-американский изоляционизм, и жалкое бессилие Лиги наций. Не сказал ли Черчилль, что войны бы совсем не было, если бы англичане в свое время были умны⁷? А что значит здесь «умные», как не «были ответственны»? И в самом факте мировой войны,

и в её зверствах повинны не одни немцы, — повинны — в разной форме и мере — *все мы*, все современники, которые могли и должны были их предвидеть и предотвратить, но по близорукости, индифферентизму или эгоизму этого не сделали. Что христианская Европа — место высшей, достигнутой человечеством доселе духовной культуры — стала местом массового, неопишемого жестокого взаимного истребления людей (назвать которое зверством значило бы оскорбить животный мир), — в этом повинна, вне всякого сомнения, вся христианская Европа. Это — её общий грех, *наш* общий грех. Обличать и наказывать немцев имело бы мало смысла, если бы из сознания этой нашей общей вины мы не извлекли бы поучения, как мы должны себя вести и что должны делать, чтобы теперь подлинно преодолеть зло, допущенное нами. Практическая, чисто политическая идея коллективной безопасности и коллективной ответственности всех народов — значит, всех людей — за общую судьбу мира есть только внешнее выражение этого морального начала солидарной ответственности всех за зло и бедствия, царящие в мире. И опять нужно сказать: вся судьба мира зависит теперь от того, захлебнется ли он в волнах чисто отрицательного, в конечном итоге разрушительного чувства морального негодования, взаимно враждебного осуждения других, или же он возродится в неутоляющем сознании солидарного покаяния, солидарной заботы о внутреннем одолении зла положительными силами добра.

Христианское человечество получило страшный урок. В своём обмирщении, потеряв совесть, оно начало думать, что политика и вообще земная жизнь есть область, которую можно хорошо наладить с помощью «разумного эгоизма», и что христианская мораль есть в лучшем случае только какое-то дополнительное украшение человеческих душ в их интимной жизни. Ныне, пережив все ужасы, творимые «зверем из бездны», мы подготовлены к пониманию, что христианская мораль есть просто *условие самой жизни*. Нашей совести и нашему разуму теперь снова открывается вечный смысл строгого божественного увещания: «Небо и землю беру я во свидетели: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жили ты и потомство твоё» (Deuteronom. 30, 19)⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

Впервые публикуется оригинальный русский текст этой статьи, написанный в 1945 г. Место хранения: VAR. Ms. Coll / S.L. Frank. Box 11. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University. Беловой автограф: 9 л. Печатается в новой орфографии, сохранены особенности авторского правописания. Подчеркнутые слова выделены курсивом.

Перед нами одна из самых выдающихся поздних статей Франка — религиозного мыслителя, посвященная духовно-политической проблематике и опирающаяся на Слово Божие. Работа о том, как выйти из хаоса, в который погрузился мир сразу после войны, как научиться прощать своих врагов, как прийти от ненависти и жажды возмездия к умиротворению, любви и жалости, солидарному покаянию.

Еще 3 марта 1945 г. Франк писал сыну Виктору: «Мечтаю написать на тему, что нельзя ждать спасения мира в нынешнем положении ни от каких государств и международных реформ, а только от духовного возрождения, от спонтанного движения любви и жертвенности, вроде нового францисканства» (ВЛ. S.L. Frank Papers. Box 4). Философ предназначал эту статью для издания на английском языке. Переводчиком выступил Виктор Франк. Статья была послана ему автором 26 июня 1945 г. Публикация, по-видимому, не состоялась.

Английский перевод и обратный русский перевод были опубликованы А. И. Резниченко: Frank S. Christian Conscience and Politics / 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. 571–598.

Осмысление мировой бойни находим в дневнике Франка 1942 г. «Мысли в страшные дни». Как считает Г. Е. Аляев, некоторые идеи этой статьи были сформулированы философом в тетрадной записи от 16 октября 1944 г. (см.: Франк С. Л. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.> / Публ. Г. Е. Аляева // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 96–100).

¹ *Кассиан и Николай*. — Преподобный Иоанн (Кассиан) Римлянин (ок. 360 — ок. 435) — латиноязычный духовный писатель и подвижник, один из основателей монашества в Галлии. В Православной церкви прославлен как святой.

Святой Николай Мирликийский (ок. 260 — ок. 345) — архиепископ Мир Ликийских, необычайно почитаемый на Руси под именем Николая Чудотворца.

² ... *два праздника в год*. — Дни памяти святого Николая Чудотворца 9 мая («Никола вешний») и 6 декабря («Никола зимний»).

³ *В этой легенде...* — Эту легенду пересказывает философ В. С. Соловьев в работе «Россия и Вселенская церковь» (Кн. 1. Глава 1).

⁴ ...*установка «толстовства»*. — Нравственное учение А. Н. Толстого предполагало установку непротивления злу насилием.

⁵ *«conscientious objectors»*. — «Добросовестные уклонисты» (англ.) — лица, отказывающиеся от несения военной службы по своим убеждениям, прежде всего религиозным.

⁶ ...*научится прощать*. — Эта же мысль Франка прозвучала в эпиграфе к дневнику военных лет «Мысли в страшные дни» (1942): «В ужасающей бойне, в хаосе бесчеловечности, царящем ныне в мире, победит в конечном итоге тот, кто первый начнет прощать. Это и значит: победит Бог» (Франк С. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. и предисл. А. А. Гапоненкова и Ю. П. Сенокосова. М.: МШПИ, 2001. С. 347).

⁷ *Не сказал ли Черчилль, что войны бы совсем не было, если бы англичане в свое время были умны?* — Источник цитаты не найден.

⁸ *Deuteronom.* — В Греческой Библии — *Deuteronomion*; в Латинской — *Deuteronomium*. В Церковнославянской и Русской Библии — «Второзаконие» — название Пятой Книги Моисея, содержащей подробное изложение его заповедей в виде «второго закона», с целью возобновления их в памяти молодого поколения Сынов Израилевых. Моисей предлагает Сынам Израилевым жизнь и смерть и убеждает избрать жизнь.

Публикация, подготовка текста и примечания: А. А. Гапоненков¹.

¹ Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44221 Теология.

Письма С. Л. Франка к жене как биографический источник (римские и парижские впечатления)

УДК 929:82.6
DOI: 10.23681/688831

Аннотация: Письма С. Л. Франка к жене Татьяне Сергеевне Франк (урожд. Барцевой) — важнейший источник биографии русского философа в эмиграции, его православной семьи. На эти корреспонденции много ссылались, их цитировали, но возникла необходимость рассмотреть письма как целостный биографический источник, по которому можно судить о поездках Франка по странам Европы, лекциях и докладах, круте общения, бытовых подробностях и привычках, семейных проблемах. Очень личный характер корреспонденций позволяет выявить и психологические мотивы поведения в той или иной ситуации, и особые размышления об увиденном и прочувственном. В корпусе эпистолярных текстов Франка к жене в докладе выделены письма 1923 г. из Италии и 1926 г. из Парижа.

Ключевые слова: С. Л. Франк, Т. С. Франк, эпистолярный, биографический источник, Рим, Париж, Богословский институт, православная семья.

Как известно, письма Семена Людвиговича Франка к жене Татьяне Сергеевне 1923 г. были впервые опубликованы на сайте «Дом Франка в Саратове» с нашими примечаниями. К сожалению, дореволюционная переписка супругов не сохранилась. Письма Семена Людвиговича сначала к невесте Татьяне Барцевой, а потом и к жене были оставлены Татьяной Сергеевной перед отъездом из Саратова у сестры Марии Сергеевны Барцевой и бесследно исчезли в годы репрессий 1930-х гг.

Письма мужа 1923–1938 гг. Т. С. Франк бережно сохранила для потомства и передала А. И. Солже-



Гапоненков Алексей Алексеевич

доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы, Саратовский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского
gaponenkova@sgu.ru

нищину. Теперь они хранятся в Архиве библиотеки «Дома Русского зарубежья имени А. Солженицына» (Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1–14). Тексты корреспонденций визуально дополняют имеющиеся изображения с открыток.

Помимо опубликованного эпистолярия Франка к жене 1923 года, когда они вместе с детьми проживали в Берлине, а Семен Людвигович отлучался на краткий отдых в Преров (Германия) и на чтения русских писателей и философов в Рим, условно можно выделить еще несколько неопубликованных эпистолярных циклов: парижский, прибалтийский, по многим городам и общинам Германии (селение Лютте, городок Лемго, Дрезден и др.), швейцарский. Отдельные корреспонденции отправлены были философом из Варшавы, Праги, Худобина, Белграда, городов Болгарии и Голландии (Лейден, Роттердам, Гаага).

Все эти письма поражают нас необычайно глубокими чувствами Франка к супруге и детям (Виктор — Витюша, Алексей — Алеша, Наталья — Талочка, Василий — Васенька), трогательностью интонаций его души, подлинно высокими христианскими семейными отношениями, которые так редко встречаются сегодня. И за всем этим наблюдаем повседневную жизнь русского философа в эмиграции, наполненную заботами о хлебе насущном, здоровье, творческими замыслами, волнениями и хлопотами за семью, домашними бытовыми проблемами. Тексты корреспонденций позволяют приблизиться к пониманию личности Франка, частного человека с его эмоциями, здравыми рассуждениями, юмором. Перед нами открываются социально-исторические картины и приметы быта, культуры Германии и Италии начала 1920-х гг., Парижа 1926 г., Варшавы 1927 г., Прибалтийских государств в 1928 г., городов Германии 1930–1932 и 1934 гг., Швейцарии 1935–1936 гг. Последнее письмо из имеющегося собрания отправлено Франком из Парижа 2 февраля 1938 г. перед переездом жены и дочери во Францию. После 1938 г. Семен Людвигович и Татьяна Сергеевна практически не разлучались.

Биограф Франка рассматривает его письма к жене как уникальный источник, в котором запечатлены маршруты поездок Франка по городам Европы, своеобразный итинерарий, точные адреса пребывания, имена организаторов публичных лекций, редакторов периодики, русских философов и религиозных мыслителей (Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, А. П. Карсавин, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, И. И. Лапшин, Л. Шестов, Г. Д. Гурвич, С. О. Гессен), немецких — М. Шелер, Н. Гартман и др., психиатра и психолога Л. Бинсвангера, священников (епископ Вениамин, о. Сергей Булгаков, о. Кассиан (Безобразов), о. Григорий Прозоров и т. д.), пасторов (Хеттлинг), случайных попутчиков, коллег и друзей Семена Людвиго-

вича и Татьяны Сергеевны, официальных лиц, руководителей РСХД (Г. Кульман, Т. Пьянов, П. Андерсон), писателей (Б. Зайцев, И. Бунин). Это прежде всего семьи ближайших родственников и друзей — Живо-товских и Зака, Ельяшевичей, Струве. Особо выделим встречающихся в письмах коллег и приятелей семьи Франка по Саратову: М. Р. Фасмер, Н. С. Арсеньев, В. Э. Сеземан, Н. Н. Сеземан (Клепинина), М. П. Токарева... Письма жене Франк писал не для будущего биографа, а как краткие отчеты о прошедшем дне и намечаемых планах на день грядущий: «...я не могу каждый день писать письма, а я думал (и ты сама говорила это), что тебе интересно даже просто “кинематографически” следить за моей жизнью в Париже. <...> Продолжаю кинематограф» (12 февраля 1926, Париж). Еще в одном письме от 17 февраля 1926 г.: «Вот и все мои “кинематографические” новости».

Обращусь, в первую очередь, к *итальянским открыткам* Франка, которые мы опубликовали на сайте «Дом Франка в Саратове». По мере их прочтения вырисовываются многие детали визита в Рим и другие итальянские города, неожиданные встречи и впечатления.

Осенью 1923 года в Риме состоялись чтения о русской культуре с участием писателей, философов и ученых по приглашению итальянского слависта Этторе Ло Гатто (автора семитомной «Истории русской литературы»), на базе славянского отдела Института Восточной Европы (Istituto per Europa Orientale) на Via Nazionale. Приглашенными были: Б. К. Зайцев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Б. П. Выше-славцев, А. П. Карсавин, А. А. Чупров, И. А. Новиков, П. П. Муратов, М. А. Осоргин. Материальную поддержку оказал «Комитет содействия русским писателям» (Комитет помощи русской интеллигенции) в Риме, возглавляемый Дзанотти Бьянко. Михаил Осоргин помог в аренде комнат. Каждому участнику предстояло прочитать одну лекцию.

Маршрут Франка следовал по городам: Мюнхен, Верона, Болонья, Флоренция, Рим. Одна из остановок — в Вероне: «Красота уже в Вероне изумительна. Вообще, совершенно новый мир — невозможно рассказать. Но дорого — еле доеду до Рима с своими деньгами. Жду там писем» (23 октября, Верона).

На следующий день Франк уже во Флоренции: «Родная моя, вчера вечером сюда приехал, еще ночью смотрел город, сегодня встал в 8, осмотрел уже церковь Maria Novella, капеллу Медичи и картинную гал<ерею> Уффици. Устал ужасно. <...> Я совершенно обалдел от красот и изнемогаю» (24 октября 1923, Флоренция).

Наконец он добрался до Рима: «Вчера ночью ходили смотреть Форум и Колизей, сегодня иду в термы Диоклециана» (27 октября, Рим). Экскурсии по вечному городу продолжились вновь: «Я устаю до полного

изнеможения физически, осматривая Рим, и приходя домой, лежу неподвижно. А душевно и духовно у меня хаос — столько потрясающих впечатлений легло на душу, <однако> как будто все в ней шатается. Все придется потом понемногу привести в порядок. Эти два дня я с утра до вечера изучал античность — есть красоты, около которых хочется умереть, перед ними вся жизнь кажется бессмысленной. Перед Венерой Киренской я чуть не заплакал. Завтра иду в Ватикан, а потом начну осмотр первохристианских церквей. А параллельно — впечатления нынешнего Рима и итальянцев, тоже очень сильные» (28 октября 1923, Рим).

Подступает чувство тревоги за оставленных в Берлине близких и вместе с тем чувство неловкости: «Я живу во сне и не могу пока отчетливо осознать все впечатления. <...> ...и прости мне этот неслыханный кутеж на старости лет» (30 октября 1923, Рим).

В Риме не только древние памятники, на глазах Франка творится современная история Европы: «Вот портрет Муссолини, здешнего всеобщего любимца и героя. Его парни-чернорубашечники похожи на наших комсомольцев, но невиннее их. Вот Алеше здесь было бы раздолье с итальянскими мальчишками — целый день на улице, и все позволено — кричать, петь и среди улицы совершать свое дело!» Напоминает Франку о сыне Алеше и праздник итальянских фашистов: «Сейчас, ночью, по случаю фашистск<их> торжеств, аэропланы летают над городом и бросают фейерверки, а итальянцы в восторге, как наш Алеша» (31 октября 1927, Рим). В то время фашистская партия еще не была нацистской.

Ватикан в глазах Франка проиграл античным памятникам: «Вчера я был в Ватикане. Сикстинская капелла и Рафаэль особого впечатления не произвели. Античность бесконечно лучше». И итальянская опера порадовала не меньше: «Сегодня иду с индусом Суrowарди осматривать церкви. Вчера был в итальянской опере — было чудесно!» (30 октября 1923). Суrowарди — индус, театровед, шекспировед; окончил Оксфордский университет, хорошо владел русским языком, сотрудничал с Художественным театром (приглашен К. С. Станиславским), Малым театром; беседовал о духовной и телесной гимнастике.

Разнообразные впечатления сразу трудно осмыслить, история Рима предстала Франку за считанные дни, он очень эмоционально воспринял пролившиеся на него волны культуры: «Я все время жадно вбираю в себя эстетические, религиозные и исторические впечатления, каждое из которых — точно огромная волна, которая все в тебе опрокидывает. Здесь точно осуществилась сказочная машина времени — живешь в древних веках, и в один день можно побывать в 10 веках. Сегодня испытал сильнейшее, мож<ет> быть, из всех впечатлений — ездил (в ав-

томобиле Signorelli) по древней Аппиевой дороге и смотрел катакомбы. Все это — настолько изумительно и потрясающе прекрасно, что нет слов. Но постепенно все укладывается в душе в порядок. Конечно, здесь надо жить не недели, а год, чтобы всем этим овладеть как следует» (31 октября 1923).

Эта цитата перекликается с воспоминаниями писателя Бориса Зайцева, участника чтений: «Мы прожили в Риме две недели. От них остался след прелестный — осень была римская, как полагается. <...> Днем мы бродили по Риму, вечером слушали лекции, сами читали, заседали в ресторанчиках Рима. Одного вечера на Капитолии, перед Марком Аврелием и кипящими фонтанами не забыть ни мне, ни Вышеславцевым (Б.П. и Н.И.). Любезная г-жа Синьорелли возила нас с Франком по Аппиевой дороге (Семен Людвигович впервые видел римскую Кампанию — помню его восторг!). Остались в памяти приемы, люди, профессора, дамы» [4, с. 94].

Ольга Ивановна Синьорелли (урожд. Ресневич, 1883–1973) — хозяйка литературно-художественного и артистического салона в Риме, в котором в разные годы побывали Б.К. Зайцев, Вяч. И. Иванов, П.П. Муратов, М. Горький, К.С. Станиславский С.П. Дягилев и др.; переводчица на итальянский язык классиков русской литературы. Ее муж, Анджело Синьорелли (1877–1952), был врачом, профессором, коллекционером античного искусства. Супруги Синьорелли устроили для русских гостей небольшой прием для знакомства с итальянскими профессорами.

3 ноября 1923 г. Франк упоминает о подарке жене — броши, которую незадолго до своей кончины показал нам Питер Скорер: «А подарок я тебе вчера нарочно купил по получении письма — ты его заслужила у меня. <...> Сегодня мы ужинаем у какой-то герцогини». Речь идет о герцогине Варваре Павловне Колонне-ди-Чезаро (duchessa Colonna di Chesaro, княгиня; урожд. Antonelli, 1880–1969), которая считала Россию своей второй родиной. Ее мать была русской, а бабушка носила фамилию В.Г. Зарина. В воспоминаниях Б.К. Зайцева образ герцогини ди Чезаро мифологизирован: «...говорили, что ей принадлежат необъятные земли в Сицилии. И вот именно она, молодая еще барышня, как скромная курсистка, ходила нас слушать, а потом пригласила к себе в гости. <...> В огромном палаццо, где-то вблизи Корсо, нас провели непарадными лестницами наверх, в антресоли: личные апартаменты герцогини. Там все было просто, уютно. Небольшие комнаты, нехитрая обстановка... Худенькая, черненькая герцогиня была серьезна, может быть, несколько и стеснялась северных медведей... но была приветлива и проста, хотя очень сдержанна. Угощала нас по-студен-

чески — вообще на Рим мало похоже. Видимо, жаждала она знаний и “света”. А уж всем ясно, что свет с востока» [4, с. 264].

4 ноября 1923 г. — день перед докладом Франка: «Хотя я уже устал от всего, но мне так грустно расставаться с Римом с мыслью, что, м<ожет> б<ыть>, никогда более не увижу его (несмотря на колдовство с фонт<аном> Trevi). Сегодня иду к одному очень милому красавцу-итальянцу, уроженцу Петербурга, репетировать и поправлять мой доклад; а вечером его читаю. Впрочем, все конечно сойдет прекрасно, да и итальянцы, посещающие эти доклады, похожи на русскую публику. Но сейчас, на прощан<ие> взойду на Яникульский холм, чтобы полюбоваться видом всего Рима».

Кто этот русский итальянец? Нам удалось «вычислить» его. Имеется в виду Андрей Иванович Каффи (Andrea Caffi, 1887–1955) — литератор, журналист, переводчик. Итальянец по крови, родом из России. Родными для него были два языка. Родился в Петербурге. Учился в Берлинском университете. За участие в студенческом движении в 1906 г. арестован и выслан из России. Воевал в Первую мировую войну с Германией как итальянский доброволец. В 1919 г. корреспондент газеты *Corriere della Sera* в Советской России, арестовывался ЧК. Сотрудничал в итальянском торговом представительстве в Москве и в Нансеновском комитете помощи голодающим. В июне 1923 г. Каффи покинул СССР, разочаровавшись в русской революции и в западных демократиях. Вернулся в Италию, увлекшись итальянским фашизмом. Вскоре наступило прозрение. В 1927 г. он отбыл в Париж, опасаясь за свою жизнь. Занял антифашистскую позицию. Во время немецкой оккупации Франции Каффи жил в Марселе и Тулузе, вступил в движение Сопротивления. Похоронен на кладбище Перлашез [см. подробнее: 1]. Каффи был одним из трех переводчиков книги Франка «Предмет знания» на французский язык в 1937 г.

И наконец, доклад и прощальный ужин: «Родная моя, вчера я прочел свою лекцию — очень удачно — я с помощью итальянцев сильно исправил перевод и сократил речь. Зал, правда не очень большой, был набит, и многие итальянцы говорили мне комплименты. Это я пишу для тебя, п<отому> ч<то> ты знаешь, мне самому совершенно безразличны такие вещи. После лекции пошел с компанией к фонтану Треви совершать прощальный обряд — бросил в него медную монету и выпил три горсти воды. А после у нас был ужин с итальянцами до 1 ч. ночи» (5 ноября 1923, Рим). Франк читал на плохом итальянском языке лекцию «Основная идея русской философии».

Как проходил «ужин с итальянцами»? Прочитируем все того же Б. Зайцева: «Решено, что теперь мы, приезжие, даем маленький друже-

ский обед Логатто и близким итальянцам. Я и Каффи оказались дуум-вирами по ресторану: нам поручили его найти, сговориться, создать и заказать меню. <...> И в назначенный час узкая комната ресторанички со стекляшками на висящих нитях у входа наполнилась братией нашей — на почетном месте Гектор Доминикович <Ло Гатто>, попеременно русские и итальянцы. Начался весело-бестолковый симпозион, никак не похожий на порядочные западноевропейские литературные обеды. Сколько съедено было макарон! Пострадали и куры, и агнцы, и сыры (горгонзола главнейше). Оплетенные фиаски с красным содержимым появлялись, уходили. Даже Бердяев, Франк не могли же чокаться с Логатто молоком» [4, с. 269]. Ирония Зайцева проистекает из того факта, что Бердяев и Франк поначалу отказывались от вина и пили кислое молоко. Недалеко от фонтана Треви обычно русские участники чтений обедали в ресторане Est, est, est. Несмотря на прощальный обряд бросания монет в этот фонтан, Франку больше не представилась возможность посетить Рим.

Письма Франка к жене 1926 г. — это в основном корреспонденции из Парижа (также много открыток с видами), зимние и осенние. Общее впечатление от города удрученное: «Париж меня как-то удручает, французцы и вся здешняя жизнь не нравятся» (8 февраля 1926, Париж). Город суматошный, Франк утомлен. Но есть и приятные моменты: «В Париже мне нравится чудный французский язык (я довольно исправно объясняюсь) и внешняя веселость и любезность французов. Но более глубокое впечатление — французского мещанства, сытости, скаредности и потому какой-то бездомности и большего одиночества русских. Беженство переживать здесь тяжелее, чем в Германии, контраст больше. А французские квартиры, узкие и маленькие, и французские порядки или вернее беспорядки в поезде, трамвае грязь... — совсем не нравятся» (8 февраля 1926, Париж). Под конец поездки: «скоро уже вырвусь из этого заколдованного Парижа и вернусь к Вам» (24 февраля 1926, Париж).

Русские эмигранты — это то, что притягивает Франка, напоминает о дружбе и общении с ними в старой России. На первое место выходят четыре семьи — сестры Сонечки Животовской, сводного брата Льва Зака, П.Б. Струве и его сыновей, а также дорогих друзей с юности — Ельяшевичей.

Письма раскрывают семейную драму родной сестры Сонечки с Абрамом Животовским, их детьми Соней и Никой. Дочь — «девица с норомом, в Животовских, но внешне она приятна и глуповата, но прелестна, похожа на Соню в молодости, и в прелестной застенчивой улыбке...» «Ника же — форменный, хотя и благодушный, болван и, как Соня мне

рассказывала, выкидывает ужасные шутки. Наш Алеша невинный младенец по сравнению с ним. Он таскает в доме деньги, пропадает с ними у женщин, исчезает на две недели из дому, не давая о себе знать, ничего не хочет делать, одождает с ссылкой на миллион <ера> отца и пр.» (8 февраля 1926, Париж). Действия Абрама мало отличаются от сына Ники. Он занимал у Франка деньги: «...Абрам у меня взял взаймы (похоже на то, что без возврата) 100 франков» (27 октября 1926, Париж). Сестра жаловалась брату на жизнь с Животовским. Семен Людвигович дал ей совет — осуществить личный выбор: «С Соней я имел большой разговор о ее семейной жизни, она несчастна и не умеет держать себя в этом несчастье. Вероятно, мне предстоит разговор с Абрамом. Я Соне сказал, что мой дом всегда открыт для нее, и что она должна серьезно решить, что в жизни ей важнее — человеческое достоинство и хорошие отношения или комфорт и унижение. Но, конечно, пока он ее не прогонит насильно, она никуда не уйдет» (11 февраля 1926, Париж).

Соня помогла брату купить необходимые вещи, послала от себя подарки детям. Несмотря на жизнь с миллионером, ей приходилось сводить концы с концами из-за постоянных необъяснимых здоровым смыслом расходов Абрама. Эта семейная ситуация в доме сестры открывает завесу и над сложными отношениями Франка со своим зятем, которого он считал грубым человеком. Письма поясняют, что они никогда не были хоть в чем-то близки. Между тем Франк помнил посылки и денежные переводы Сони в годы Гражданской войны в России, помогавшие выжить ему и его семье в Саратове и Москве.

«Прекрасные» дети были у Львы Зака — Зозя и Васенька. Франк «подкупил их хорошими игрушками», так что они подумали, что он у них будет жить всегда. «Говорят они только по-русски» (8 февраля 1926, Париж). Рядом с бытовыми подробностями одно признание о вере: «С Соней и Левой у меня был разговор о моем христианстве, Соня хотя и не поняла, но я ей как-то импонировал, а Лева — упорный еврейский националист» (8 сентября 1926, Париж).

В Париже жили друзья юности Франка Владимир Борисович и Фаня (Фанна) Иосифовна Ельяшевич, героиня ялтинского дневника 1902 г., та самая женщина «в зеленом», к которой когда-то ревновала Семена Людвиговича юная Татьяна Барцева. В письме от 8 февраля 1926 г. Франк написал о Фаине, чтобы успокоить жену: «О ней я не могу и не хочу отзываться плохо, но внешне она производит впечатление крашеной и молодящейся дамы — неприятное впечатление, так что бояться тебе нечего». Квартира Ельяшевичей оказалась лучшим местом для пребывания в центре французской столицы. От их дома быстрее всего можно было добраться в разные районы Парижа и его приго-

родов. Это сэкономило драгоценное время. Надо сказать, Франк активнейшим образом совершал визиты своим ближайшим русским друзьям и знакомым, которых было больше, чем в Берлине. Со многими встретились на службе в церкви на rue Daru («прекрасная большая и красивая церковь и хороший хор», 16 февраля 1926, Париж). У Ельяшевичей он, по-видимому, 17 февраля 1926 г. общался с писателями — Бунным и Зайцевым.

Еще одна, теперь уже саратовская, знакомая семьи Франк, женщина очень яркая — Нина Николаевна Сеземан (по второму мужу — Клепшнина), приглашала его в гости и всячески содействовала семейным покупкам: «Вчера я был у Нины Сеземан, у нее были Лева с Надей и m-me Сувчинская (Вера). Нина очень мила, и это — единственное место, где я мог всласть наговориться о тебе и детях — все и всё в нашей семье ее искренно интересовало» (27 октября 1926, Париж). Вокруг ее квартиры концентрировались евразийцы — Петр Петрович Сувчинский, публицист, музыковед, издатель, один из основателей евразийского движения; муж Марины Цветаевой С.Я. Эфрон, Василий Эмильевич Сеземан. Вера Александровна Сувчинская — дочь Александра Ивановича Гучкова, первая жена Петра Петровича. Вторая — дочь Льва Платоновича Карсавина Мария Львовна Сувчинская-Карсавина. Друг Франка историк и философ Карсавин — одно из часто упоминаемых лиц в письмах к жене. Как все переплетено было в то время!

П.П. Сувчинский приглашал Франка на обед в ресторан для обсуждения нового общелитературного журнала «Версты», «без яркой евразийской окраски, а нейтральной, при участии Ремизова, Марины Цветаевой и Шестова» (16 февраля 1926, Париж).

Близким домом для Франка в Париже являлась семья Алексея (Ляли) Струве, сына Петра Бернгардовича. Вот как описывал Семен Людвигович один из визитов к нему: «Вчера был у Ляли Струве, был П.Б. и Шульгин, которого он тоже зачем-то позвал, шел разговор о “масонстве”, и Шульгин развивал такую ахинею, что я сначала спорил, а потом надоело, я встал и ушел домой. П.Б. очень мил, вид у него — настоящего патриарха, он тоже спорил с Шульгиным, но относился к нему гораздо терпимее» (28 октября 1926, Париж). Василий Витальевич Шульгин в 1917 г. вошел в Лигу русской культуры, организованную Струве. В эмиграции Петр Бернгардович вел интенсивный диалог с деятелями монархического и белого движения. Он, в отличие от Франка, резко негативно относился к евразийской идеологии, пронизанной «мифологией» и далекой от научной аналитики, а также пропагандирующей «примиренчество». Поэтому в его доме можно было встретить Шульгина, а вот П.П. Сувчинский пришелся бы не ко двору. Шульгина

и Струве в это время связывала недавняя организация Русского зарубежного съезда (апрель 1926 г.) и тайная организация «Трест». Вскоре выяснилось, что успешное путешествие Шульгина по Советскому Союзу было инспирировано ГПУ. Вряд ли Франк был посвящен в дела «Треста». В 1926 г. Струве — редактор газеты «Возрождение». Он поручил сыну Глебу взять у Франка интервью о «берлинских церковных делах» (23 октября 1926, Париж).

Из Парижа Франк выезжал в Кламар (два часа езды) по приглашению Н. А. Бердяева. Вот письмо Семена Людвиговича от 11 февраля 1926 г., точно характеризующее идейное размежевание Бердяева с давними друзьями и коллегами: «...вчера был у Бердяевых, они тоже страшно обрадовались мне, очень много расспрашивали о тебе и даже о всех детях, а Бердяев излил мне всю свою душу. Он здесь совсем одинок, со всеми рассорился или разошелся, потому что находит, что все впали в реакцию, не только Струве и черносотенная молодежь, но и владыка Вениамин, и о. Сергей, и даже Зеньковский. По его мнению, все презирают свободу и смелость мысли, хотят быть традиционными православными и боятся всякой свободной мысли, обижен, что его не пригласили в академию, потому что “боятся” его мыслей. Доля правды есть в его настроении, но, с другой стороны, он сам встал в рецидив интеллигентских исканий, дерзновений и чересчур гордится своей смелостью и независимостью. Его статья во 2-м № “Пути” “Спасение и творчество” совершенно еретическая и полна интеллигентской гордыни». О полемике Франка и Бердяева в связи с этой публикацией в журнале «Путь» см. в [2 и 5]. Франк сделал доклад в философском кружке Бердяева. В Кламаре он обычно навещал еще и Карсавина, и князя Григория Трубецкого. Возвращался домой не раньше 12 часов ночи.

Бердяев действительно не был приглашен преподавать в Свято-Сергиевский богословский институт — Сергиевское подворье. То же самое и с Л. П. Карсавиным. А вот Франка там принимали с радушием как внештатного лектора по философии: «Мне обижаться не на что, потому что меня здесь все любят и хотят...» (19 октября 1926, Париж); «Студенты меня слушают хорошо и очень довольны, и мне приятно читать, но академия в целом произвела на меня удручающее впечатление своим хаосом и неосновательностью» (24 октября 1926, Париж). В 1926 г. у него созрел план переселиться из Берлина в Париж и получить штатное место профессора. Из этого в конце концов ничего не вышло, но письма из Сергиевского подворья обнаруживают тесное сотрудничество Франка с Богословским институтом.

Прежде о бытовых условиях жизни. Письма наполнены этими подробностями. «У меня здесь не то монастырская келья, не то дворниц-

кая. Еле добился, чтобы у меня убрали комнату (за это взялся один студент — прислуги ни у кого, кроме владыки, нет). Постель делаю, платье и башмаки чищу сам» (8 февраля 1926, Париж). Франк отмечал неосновательность Богословского института в решениях деловых вопросов, добывании денег: «...без Зеньковского они беспомощны как дети» (20 октября 1926, Париж). Русский научный институт в Берлине под руководством Ясинского казался Франку для жизни «прочнее». Он критикует и одновременно жалеет Карсавина: «Флоровский убеждает митрополита в зловредности Карсавина, словом, какая-то безнадежно провинциальная духота, темнота, страх перед тем, что скажет тот или другой, и интриги, вроде тех, которые были на семинарском дворе в Ровном» (6 ноября 1926, Париж). В немецкой семинарии в Ровном (Зельман), что в 100 км от Саратова, Франк директорствовал в 1919–1920 гг.

Семен Людвигович воодушевленно рассказывает о своих встречах с владыкой — епископом Вениамином (Федченковым). Он был всего на три года моложе Франка. Перед эмиграцией возглавлял Таврическую епархию, был епископом армии и флота при Врангеле в Крыму. Вместе с частями Русской армии эмигрировал в Стамбул. Жил в Болгарии, Югославии, Чехословакии. Участвовал в подготовке Карловацкого Собора. Летом 1925 г. епископ Вениамин приехал по приглашению архиепископа Евлогия (Георгиевского) исполнять обязанности инспектора и преподавателя богословского института в Париже, вел «практические» дисциплины: литургику, пастырскую практику, канонику и нравственное богословие до 1926 г. Продолжит преподавание в 1929–1930 гг., пока Богословский институт не перешел под юрисдикцию Константинопольского патриарха. Епископ Вениамин остался верен Московской патриархии. Франк писал Татьяне Сергеевне 8 февраля 1926 г.: «Он проповедует такое простое, светлое, тихое христианство, религию радости, покоя и мира. Мы все уже спасены Христом, и надо только не отпасть от источника спасения. Вослед твоего вопроса о молитве (если я только правильно его понял) он говорит, что всякая работа, всякое любовное и смиренное дело есть для слабого человека как бы суррогат молитвы, как бы земная молитва... то есть не нужно возгордиться своей работой. <...> О тебе говорили, он тебя очень любит и считает себя недостойным руководить тобой... Я почувствовал опять в нем мудрость — и не абсолютно последнюю мудрость, но простую христианскую мудрость русского мужичка — смиренного, доброго и радостного».

Во вторник 16 февраля наступил день рождения Франка. Когда он решил исповедоваться и причаститься у владыки Вениамина, то тот на-

правил его к о. Сергию (Булгакову). «Здесь вся академия празднует мои именины, хотя я никому, кроме владыки, не сказал. О. Сергей и Ел<е-на> Ив<ановна> даже подарили мне большую коробку шоколада, по их бюджету наверно очень дорого. Я ее конечно привезу вам. Студенты готовят к обеду пирог, а я их угощу шоколадом — купил. Думал, что смогу, после причастия, еще читать лекцию, но потом почувствовал, что надо отдохнуть от пережитого, и лекцию перенес на четверг. К чаю приглашен к о. Сергию, и еще придет ко мне Федотов. Владыка угощал меня кофе после причастия» (16 февраля 1926, Париж). На следующий день сообщил, что посетил еще вечерний молебен у Владыки. 24 февраля Франк уведомляет жену: «Вчера у меня был интересный вечер с ним, он читал мне свои мысли об искуплении». Догмат искупления — центральная тема богословских трудов митрополита Вениамина. Не разделял Франк общественные воззрения епископа: «А с вл. Вениамином у меня был долгий и, конечно, безрезультатный спор, в его мыслях, как всегда, есть религиозная глубина, но и смешение аскетической и общественной стороны. Он всецело признает правоту митрополита Евлогия, но питает отвращение к борьбе — говорит, лучше уйду обращать негров в христианство» (22 октября 1926). В дальнейшем наступит разрыв с Евлогием. Епископ Вениамин основал в Париже приход Русской православной церкви в честь Трех Святителей, получивший статус Патриаршего Подворья.

Обращения к Богу в письмах Франка к жене постоянны и естественны в их общении: «Поживем, увидим, а Бог нас не оставит. <...> Обнимаю тебя горячо, моя родная и единственная. Слава Богу, у нас любовь есть, а где любовь, там и Бог, и Бог нас не оставит» (12 февраля 1926, Париж). Семен Людвигович молился за свою семью, подавал о здравии за всех ее членов. Наставлял жену: «...дети начинают жить своей самостоятельной жизнью — а всякая жизнь полна риска. Навсегда под свое крылышко их не упрячешь. Тут надо раз навсегда *смириться*, помогать детям советом и чем можешь, а затем предоставить их самим себе и покровительству Божию» (1926, без точной даты).

Эти эпистолярные документы проливают свет на умудренную духовную жизнь Франка в православной семье, его заботу и любовь к Татьяне Сергеевне и детям. И в этом смысле перед нами единственный в своем роде и неповторимый источник по биографии Франка.

Список литературы

1. Брешини М. Русские тени: портрет Андреа Каффи // Персонажи в поисках автора: Жизнь русских в Италии XX века. М.: Русский путь, 2011. С. 261–285.
2. Гапоненков А.А. Эпистолярный диалог С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1947) // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 119–130.
3. Зайцев Б.К. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 6 (доп.). Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999.
4. Зайцев Б.К. Дневник писателя / вступ. статья, подг. текста, коммент. А.М. Любомудрова. М.: Русский путь, 2009.
5. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) / сост., публ., подг. текста, коммент. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 131–154.

Alexey Alexeyevich Gaponenkov

Doctor of Philology, Professor, Department of Russian and Foreign Literature,
Saratov State University

gaponenkovaa@sgu.ru

LETTERS FROM S. L. FRANK TO WIFE AS A BIOGRAPHIC SOURCE

(Roman and Parisian impressions)

Abstract. Letters from S.L. Frank to his wife Tatyana Sergeevna Frank (nee Bartseva) is the most important source of the biography of the Russian philosopher in exile, his Orthodox family. These correspondences were cited a lot, they were quoted, but it became necessary to consider the letters as an integral biographical source, by which one can judge about Frank's trips to European countries, lectures and reports, circle of contacts, everyday details and habits, family problems. The very personal nature of the correspondence makes it possible to reveal both the psychological motives of behavior in a given situation, and special reflections on what he saw and felt. In the corpus of Frank's epistolary texts to his wife, the report highlights letters from 1923 from Italy and 1926 from Paris.

Keywords: S.L. Frank, T.S. Frank, epistolary, biographical source, Rome, Paris, Theological Institute, Orthodox family.

References

1. Breshiani M. (2011) Russkiye teni: portret Andrea Kaffi [Russian shadows: portrait of Andrea Caffi]. *Personazhi v poiskakh avtora: Zhizn russkikh v Italii XX veka* [Characters in search of an author: The life of Russians in Italy in the twentieth century]. Moscow: Russkiy put', pp. 261–285.
2. Gaponenkov A.A. (2014) Epistolnyy dialog S.L. Franka i N.A. Berdyayeva (1923–1947). [Epistolary dialogue S.L. Frank and N.A. Berdyayeva (1923–1947)]. *Voprosy filosofii — Questions of philosophy*, 2014, no. 2, pp. 119–130.

3. Zaytsev B.K. (1999) *Sobraniye sochineniy: V 5 t. T.6 (dop.)*. Moi sovremenniki: Vospominaniya. Portrety. Memuarnyye povesti [selected works in 5 vol. Vol. 6: *My Contemporaries: Memoirs. Portraits. Memoir stories*]. Moscow: Russkaya kniga.
4. Zaytsev B.K. (2009) *Dnevnik pisatelya* [Writer's diary]. Moscow: Russkiy put'.
5. Iz perezpiski S.L. Franka i N.A. Berdyayeva (1923–1926) / sost., publ., podg. teksta, komment. A.A. Gaponenkova. [From the correspondence of S.L. Frank and N.A. Berdyayeva (1923–1926); Gaponenkov A. A.: comm., ed.]. *Voprosy filosofii* — *Questions of philosophy*, no. 2, pp. 131–154.

С. А. Франк и Н. С. Трубецкой. Евразийские страницы биографии Франка

УДК 1(091)
DOI: 10.23681/688832

Аннотация: В статье рассмотрены причины сближения С. А. Франка и евразийцев, показано, что причины сближения не были поверхностными, внешними, как, например, финансовые затруднения, которые испытывала семья Франка и возможность заработать у евразийцев. Творчество Франка возможно рассмотреть как состоящее из трех периодов — первый, ранний — от марксизма к идеализму, второй — промежуточный, когда после революции и сопутствующих ей бед Франку открывается экзистенциальная ситуация «крушения кумиров». В этот период он создает свои общественно-политические работы, труды по социальной философии, выходит к темам смысла жизни, божественного откровения. Осмысливая русскую революцию, ее истоки и причины, Франк приходит к выводам, которые были аналогичны евразийским. Трубецкой пишет о том, что в его работах и в работах Франка есть поразительные, детальные совпадения. Это дало возможность сблизиться с евразийцами, тем не менее, полного слияния не произошло, поскольку Франк пошел дальше, к религиозно-мистическому мировоззрению. Творчество третьего периода посвящено работам этого плана, к которому относится, в первую очередь, «Непостижимое».

Ключевые слова: евразийство, русская эмиграция, философия русского зарубежья, политическая философия, истоки русской революции.

Жизнь и мировоззрение Франка — в развитии, становлении: «...он стал революционером социал-демократом, когда ему не было двадцати, а закончил жизнь христианином-неоплатоником» [2, с. 10]. Нет сомнений в том, что его взаимодействие с евразийцами — это эпи-



Ермишина Ксения Борисовна

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына
[xenja_ermishina@mail.ru](mailto:ksenia_ermishina@mail.ru)

зод, а не значимый период в его интеллектуальном развитии. Тем не менее, этот эпизод был не случаен. Экзистенциальный опыт постижения трагедии русской революции был у Франка с евразийцами схожим, а это не было распространенным явлением среди деятелей русской эмиграции. Даже в конце жизни, когда он подводил итоги, писал только о самом насущном и важном, в частности книгу «Биография П. Б. Струве», он не отрекался от евразийства, не замалчивал своего сотрудничества с ним, как делали некоторые авторы, в частности Г. В. Флоровский, но дал движению довольно высокую оценку: «Я <...> отнесся к нему (к евразийству — К. Е.) с интересом как к единственному в эмиграции проявлению свежей и оригинальной общественной мысли» [8, с. 146]. Встреча с евразийцами произошла как раз в середине его жизненного и интеллектуального пути. Франк в этот период начинает обдумывать основные идеи своей главной книги («лебединая песнь», по словам самого Франка) «Непостижимое», тогда еще на немецком языке. На русском языке Франк написал книгу в рекордно короткие сроки — с марта по август 1938 г., в предчувствии всемирной катастрофы Мировой войны. Книга «Непостижимое» стала знаком поворота философа к проблемам чисто духовного, религиозно-философского плана. Именно в этой книге проявился зрелый Франк, тот самый, о котором говорил его друг, психоаналитик Бинсвангер: «Зрелый Франк — фигура бесконечно привлекательная. Недаром Бинсвангер заметил в 1949 г., что из всех людей, которых он встречал, Франк — единственный, у кого учение, характер и жизнь образуют совершенное единство» [2, с. 8–9].

Таким образом, сотрудничество с евразийцами и написание для них нескольких работ можно рассмотреть как пограничный эпизод интеллектуальной биографии Франка. Евразийские работы завершают период жизни философа, когда он был затронут, взволнован, мысленно обращен к проблемам социально-политическим. В связи со всем сказанным невозможно не упомянуть недавно выпущенную книгу Терезы Оболевич «Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы» (М., 2020), которая посвящена детальному рассмотрению вопроса о взаимоотношениях Франка и евразийцев. Книга сфокусирована на взаимоотношениях Франка и Карсавина. Последний, обладая сложным характером, стяжал дурную славу еще до эмиграции, а Франк был одним из немногих, кто поддерживал Карсавина и ценил его талант. Поскольку Карсавин пришел в евразийство довольно поздно и его участие относится уже ко второму периоду истории евразийства (период формирования двух центров — Пражского вокруг П. Н. Савицкого и Парижского, под руководством П. П. Сувчинского), то книга в основном описывает именно

это время. В книге рассмотрена скорее внешняя история его взаимоотношений с евразийцами. Ответ на вопрос, какие именно евразийские идеи ему импонировали, какие внутренние мотивы послужили причиной его сближения с движением, скорее остается без ответа. В данной статье сделана попытка показать эти внутренние мотивы, общность интеллектуального и экзистенциального опыта Франка и евразийцев, которая стала основой для их взаимодействия.

Н.С. Трубецкой в письме к П.П. Сувчинскому писал о том, что евразийство строится «по принципу концентрических хорových личностей» [7, с. 130]. Ядро или первый круг — тройка лидеров (Трубецкой, Савицкий, Сувчинский), второй круг — Совет Пяти (тройка плюс П.С. Арапов и П.Н. Малевский-Малевич). Продолжая мысль Трубецкого, можно сказать, что тройка лидеров — это творцы идей, а дальше ядро обрастало слоями — были люди, которые организовали политическую работу, потом те, кто вслед за лидерами творили в духе евразийских идей (историки Г. Вернадский и С. Пушкарев, В.Н. Ильин, Л.П. Карсавин и др.). За границами этих кругов находились «младшие» евразийцы, которые потребляли идеи как первого, так второго круга лидеров, а иногда пробовали писать сами, но скорее как пропагандисты и распространители идей, а не как творцы (К.А. Чхеидзе, В.Н. Никитин, Н.А. Клепинин и др.). За пределами этого круга находились люди, которые не принадлежали евразийству, но согласились сотрудничать и помещать свои статьи в евразийских изданиях. Их называли «спецы», специалисты по найму, мы же назовем их попутчиками евразийского движения (П.М. Бицилли, Н.В. Устрялов, А.В. Карташев). Среди попутчиков движения был и С.Л. Франк. Не стоит думать, что только денежная нужда стала причиной его сотрудничества с евразийцами, хотя, конечно, гонорары были весьма кстати для Франка в 1920-е гг. Ведь кроме попутчиков были и непримиримые противники и критики (А.А. Кизеветтер, П.Б. Струве). Те, кто сотрудничал, в определенной степени симпатизировали движению или его лидерам.

Франк принадлежал к старшему поколению мыслителей, он родился в 1877 г. (для сравнения Трубецкой — в 1890). Поскольку у евразийцев были довольно строгие критерии отбора сотрудников, существовала своеобразный возрастной ценз, старались брать только представителей своего поколения, то можно сделать вывод, что для него сделали исключение. Сам Трубецкой считал старшее поколение практически безнадежным, погрязшим в стереотипах и старых идеях, вступавших в противоречие с пореволюционной действительностью. До сотрудничества с евразийством Франк уже состоялся как известный мыслитель, пройдя свой путь от марксизма к идеализму.

Мысль пригласить Франка к участию в евразийской работе возникла в 1925 г. в связи с совершенно особыми обстоятельствами. В это время евразийцы сблизилась с провокаторской организацией «Трест», представители которой, работая на ГПУ, выдавали себя за монархистов, работающих в Советской России в глубоком подполье и имеющих целью низвержение власти коммунистов. Евразийцы задумали выпустить серию брошюр для советских последователей с опровержением атеизма и марксизма, которые бы стали пропедевтикой перед знакомством с евразийскими идеями. Франк написал для евразийцев брошюру «Религия и наука», а когда те получили от «Треста» ложные сведения о ее успешном распространении в СССР, то, в свою очередь, об этом информировали и Франка. В письме к П. П. Сувчинскому Франк ответил: «Радуюсь успеху моей брошюрки на родине. Считаю, что одна строчка самой элементарной правды, воздействующая на умы там, важнее самых утонченных златоустовых проповедей, зря расточаемых здесь» [1. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 1]. На предложение написать еще одну брошюру Франк ответил согласием. Так появилась книга «Основы марксизма». Работы Франка стали официальной евразийской литературой, их рассылали как рекламные проспекты наряду с «Наследием Чингисхана» Трубецкого. Так, например, Н. С. Трубецкой двоюродному брату своей жены, писателю Е. Е. Драшусову, попросил выслать от Евразийского издательства «Науку и религию» и «Основы марксизма» С. Л. Франка [7, с. 180]. Следующим шагом на пути сближения евразийцев и Франка стало предложение поучаствовать в «Евразийском временнике» статьей о смысле и значении частной собственности. Это предложение можно считать беспрецедентным, поскольку с началом выхода «Евразийского временника» в 1923 г. в это издание приглашали только евразийских авторов, выражающих ортодоксальную позицию. Франк согласился, но с оговоркой: «Во избежание недоразумений, хотел бы предупредить, что хотя я лично люблю некоторых евразийцев и некоторые тенденции евразийства (главным образом его политическую позицию) считаю правильными, но “евразийцем” быть все же не могу и потому во “Временнике” мог бы участвовать только с соответствующей оговоркой, т.е. что я пользуюсь гостеприимством евразийцев» [1. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 3]. Статья Франка «Собственность и социализм» вышла в пятом «Евразийском временнике» с упомянутой оговоркой. После успеха совместного выступления евразийцев и Франка во «Временнике», ему была заказана еще одна брошюра для СССР, под названием «О природе душевной жизни». Рукопись этой брошюры евразийцы получили в начале 1928 г., но ни эта работа, ни запланированная для «Временника» № 6 статья не были напечатаны, поскольку евразийство

лишилось финансирования в связи с расколом на две враждующие группы (Пражскую и Парижскую).

Не внешние обстоятельства, но внутренние, идейные параллели у Франка и евразийцев стали, по нашему мнению, главной причиной сближения. Другие причины (финансовые, издательские и т.д.) были уже следствием. Известный исследователь наследия Франка Т. Оболевич подчеркивает разницу взглядов Франка и евразийцев: «Франку — глубоко русскому мыслителю — были чужды какие-либо формы национализма, горделивого превозношения одной культуры над другой» [3, с. 46]. В данном случае считаем полезным подчеркнуть, что именно Н.С. Трубецкой выдвинул формулу равнозначности культур, отверг все формы национализма и шовинизма. Таким образом, этот пункт вряд ли может быть подлинной причиной размежевания. Скорее — это общее между Франком и евразийцами.

Стоит отметить, что, по мнению самого Франка, политика вовсе не была его стихией: «...в политической мысли я никогда не был оригинальным и творческим» [11, с. 114]. Пройдя школу марксизма и революционной деятельности в юности, он рано почувствовал, что внутренне предает самого себя. Конфликт между долгом перед обществом и народом (как он потом доказывал, надуманный, иллюзорный) и долгом перед совестью и своей личностью, переживался им довольно мучительно. Знаковым стало принятие Франком крещения в 1912 г. Франк воспринял христианство как реализацию веры отцов, исполнение Ветхого Завета. Знаком преодоления политически и социально заточенных интересов вне контекста духовного опыта стало его участие в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи» и «Из глубины». Русская революция стала для Франка рубежным событием. Поскольку он выбрал остаться в Советской России, а в эмиграцию попал не добровольно, можно судить о том, насколько важным и основополагающим был для него выбор остаться на Родине с риском для жизни. В России он переживал огромный подъем внутренних сил, экзистенциальный опыт разверзнувшейся бездны бытия России и русского народа, который оказался общим с евразийским опытом. В письме к В.Б. Ельшешевичу от 25 октября 1922 г. он писал: «Большинство эмигрантов совершенно не понимают революции и имеют ложные настроения — одинаково, как контрреволюционеры, так и сменовеховцы» [4, с. 45]. Утверждение о том, что эмиграция не понимает России, у него общее с евразийцами, которые всегда подчеркивали, что именно им открыта Россия подлинная, обнаженная от петровского периода, который сокрушила революция. В период жизни под большевиками («в большевистском котле» [9, с. 492]) Франк выпустил книгу «Методология общественных наук»,

работал над «Социальной философией» (вышла в Берлине в 1930 г. под названием «Духовные основы общества»). Это были книги завершающего периода увлеченности проблемами социального, морально-должного, политического. Итог пережитого в России под большевиками Франк изложил в книге «Крушение кумиров» (1924). Впервые он озвучил основные положения этой работы в мае 1923 г. на одном из первых съездов русской студенческой молодежи в Сарове под Берлином. Продолжением этой работы стала книга «Смысл жизни», которую Франк опубликовал в 1926 г. Таким образом, эти две работы были написаны в период расцвета евразийского движения, с которым Франк сближается в 1925 г. Важно упомянуть работы Франка «Из размышлений о русской революции» (1923), «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924), «Большевизм и коммунизм как духовные явления» (1925). Именно эти тексты дают ответ на вопрос о внутренних причинах сближения Франка с евразийцами. Н. С. Трубецкой писал, что, читая статью Франка «Из размышлений о русской революции» (впервые: Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1923. Кн. 6/8), его «поразили некоторые детальные совпадения с моей статьей для америк<анского> сборника» [7, с. 83]. Франк считает революцию не следствием политических просчетов, но проявлением болезни духа, это есть «всероссийская пугачевщина начала XX века» [10, с. 212].

Трубецкой для описания революции обращался к образу Стеньки Разина и даже планировал писать работу «О русской стихии», которая «должна была посвящаться памяти Стеньки Разина или Емельки Пугачева» [5, с. 12]. Трубецкому Франк внушал некоторое почтение, был в его глазах выше на голову многих известных представителей русской диаспоры за остроту ума, широту взглядов и полную свободу от участия в различных политических и околоцерковных дрязгах, сотрясавших эмиграцию. Франк оценивал евразийство, основываясь на своем принципе отказа от «кумиров», то есть политически ангажированных идей. Франк писал о симпатии к группе «молодых ученых и писателей»: «... <эта группа> создала это новое идейное направление некоего реформированного славянофильства, которое противопоставляла западноевропейскому миру Россию как страну “евразийской” культуры, внутренне связанной с культурой азиатской, именно “туранской”. Политически евразийцы отмежевывались от господствующего эмигрантского отношения к большевизму; оставаясь также противниками большевизма, они видели в большевистской революции попытку — хотя и идеологически ложно обоснованную — найти для России собственный путь развития» [8, с. 146].

В статье «Из размышлений о русской революции» он пишет, что после реформ Петра I русский народ был разделен на две нации, между которыми образовалась духовная пропасть: «...характерной особенностью русских отношений было то, что эта классовая рознь подкреплялась еще более глубоким чувством культурно-бытовой отчужденности. Для русского мужика барин был не только “эксплуатором”, но — что, быть может, гораздо важнее — “барин”, со всей его культурой и жизненными навыками, вплоть до платья и внешнего обличья, был существом чуждым, непонятным...» [10, с. 212] и т.д. Более того, совершенно в евразийском духе он пишет о том, что «западноевропейская культура ... не отвечает русской сути, что Петр повредил России» [9, с. 213]. Русская революция, по Франку, — это крестьянское восстание, закованное в цепи марксизма, идейно вдохновленное интеллигенцией, которая была ослеплена ложными кумирами и идеалами. Революция есть «безумное саморазрушение», которое «всегда имеет свою органическую внутреннюю причину, обусловлено всегда перенапряжением и болезненным раздражением подземных творческих сил, не находящих себе выхода в нормальном здоровом развитии» [10, с. 208]. Всякая духовная болезнь не является внешней, наносной, причины ее — внутренние, поэтому и преодолеть ее на внешних путях невозможно, для этого необходимо найти путь исцеления духа.

Трубецкой также выводил истоки революции от реформ Петра I, который «задал тон всей последующей русской истории» [6, с. 243]. Народ разделился на два народа: «...“барин” был для простого народа не только представителем господствующего класса, но и носителем чужой культуры; “мужик” же был <...> дикарем» [6, с. 245]. Это влекло к утрате понимания подлинных исторических и геополитических русских задач. Россия была втянута в бессмысленную и вредную для национальных интересов внешнюю политику, связанную с европейскими делами, а единственное связующее звено между верхами и низами — монархия постепенно утрачивала ореол сакральности. Франк также считал потерю монархического идеала одной из главных причин революции. Таких сходных суждений, иногда даже дословных совпадений между Франком и Трубецким в работах, посвященных осмыслению русской революции, можно найти множество.

В книге «Крушение кумиров» (1924) Франк разоблачил «кумиры» русской интеллигенции — прогресс, преклонение перед Западом, ненависть к «режиму» (к самодержавию). Об этой книге был сделан доклад на венском евразийском студенческой семинаре Н.С. Трубецкого в 1925 г. Нужно отметить, что статьи Франка и евразийцев подверглись критике со стороны П.Б. Струве, который поручил А.Д. Билимови-

чу разгромить «новую ересь». Рецензию Билимовича «Ложные зовы» на «Крушение кумиров» Франка Струве поместил в «Возрождении», статья Билимовича против евразийцев «Богоискатели, евразийцы и материальная культура» вышла в струвинской «Русской мысли» в 1923 г.

Мотив «крушения кумиров» очень ярко звучит у Трубецкого раннего евразийского периода. В письме к Р. О. Якобсону Трубецкой раскрывает свои мысли и планы, большею частью реализованные в книге «Европа и человечество»: «Эта книга была задумана мною уже очень давно (в 1909–1910) как первая часть трилогии, носящей название “Оправдание национализма”. <...> Назначение этой книги чисто отрицательное. Никаких положительных, конкретных руководящих принципов она давать не собирается. Она должна только свергнуть известные идо­лы и, поставив читателя перед опустевшими пьедесталами этих идолов, заставить его самого пошевелить мозгами, ища выхода. Выход должен быть указан в последующих частях трилогии. Единственно возможный выход (точнее: направление к выходу) мною указан: это — революция в сознании, переворот в мировоззрении интеллигенции нероманогерманских народов... Сущность революции в сознании состоит в полном преодолении эгоцентризма и эксцентризма, в переходе от абсолютизма к релятивизму» (курсив мой. — *К. Е.*) [5, с. 13]. Та же задумка была и у Франка: «Мы описали это прошлое для того, чтобы оживить в памяти невероятную силу над русскими умами и душами этого кумира революции, глубину и могущество веры в него. Здесь, где мы занимаемся не политикой и политической пропагандой, а осмыслением нашего духовного прошлого и настоящего, мы можем и должны упомянуть не только ложность и нелепость содержания этой веры, но и нравственно-духовную силу ее власти над душами» [8, с. 121]. Для Франка кумир революции пал, и это есть «бесспорный факт русского духовного развития» [12, с. 125]. Кумир этот «тесно был связан с рядом других кумиров» [12, с. 125]. Франк считает необходимым перечислить целый ряд связанных с главным падшим идолом ложных «кумиров» — духовных, социальных и моральных экзистенциалов, определявших сознание русской интеллигенции до революции 1917 г.

Если для Трубецкого и других евразийцев центральным кумиром, который определял сознание интеллигенции, было поклонение перед Западом, то для Франка — это кумир революции, а благоговение перед прогрессом и западными формами социальной и культурной жизни есть лишь следствие его. Таким образом, у Франка и евразийцев местами меняются только причины и следствия, но мысль является общей. У Франка ярко звучат антиевропейские мотивы: «Мы видим кучера или шофера, читающего газеты на своем сиденье, — в какой восторг пе-

ред его просвещенностью и политической сознательностью мы приходили раньше при этом зрелище! Теперь мы равнодушно проходим мимо, а если живем в Германии, то злобно думаем “наверное, играет на бирже” <...> Где трепет, с которыми мы когда-то восходили на галереи европейских парламентов?» [12, с. 137]. Теперь, напротив, русские, пережившие революцию, могут учить европейцев: «Мы чувствуем себя среди европейцев как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении» [12, с. 136]. Вместе с кумиром революции пали кумиры политики, культуры (что тесно связано с ужасами и варварством цивилизованных народов в период Первой мировой войны), кумиры «идеи» и «нравственного идеализма». После падения идолов человек, по Франку, оказывается в ситуации духовной пустоты, когда возможен поворот, встреча с живым Богом. Здесь лежит область различий между опытом Франка и евразийцев. Евразийцев Франк посчитал не до конца освободившимися от кумиров политики, не до конца преодолевшими опыт восторженного поклонения перед социально значимыми общностями.

За это Франк критикует евразийцев, по его мнению они «накопившееся в душе раздражение против сего зла современной европейской жизни или презрение к ее убожеству и смутности, а также естественно нарастающее в душе изгнанников мучительно-острое чувство любви к несчастной родине и веру в ее будущее превращают в стройную и систематическую теорию гибели европейской культуры и нарождения новой, русской, “евразийской” культуры, — не могут рассчитывать на общее признание, на исцеление нас новой <...> верой» [12, с. 140–141]. По мнению Франка, евразийцы слишком торопливо переходят от этапа созерцания «поверженных кумиров» и пустоты пьедесталов к построению бодрой, оптимистической теории России-Евразии. Франк хочет задержаться мысленным взором на пустующих пьедесталах, он рассуждает как религиозный философ, а не как историософ, подобно евразийцам: зрелище поверженных кумиров ведет нас к освобождению от всего ложного, освобождает сознание для встречи с Богом, для мистического опыта. Именно в этом направлении Франк и пошел после написания работ, осмысляющих русскую революцию. В этих работах он не только подвел итоги своего жизненного пути, связанного с революционной и социальной проблематикой, но и принес внутреннее покаяние за период «поклонения кумирам». Евразийцы, которые никогда не участвовали в революционной работе, не чувствовали свою внутреннюю ответственность за революцию, они были, так сказать, пострадавшей стороной, что давало им некоторое моральное право

на построение новой идеологии. Это была одна из значимых причин их отчуждения от старшего поколения, связанного, вольно или невольно, с подготовкой и участием в революции. Поколение, к которому принадлежали евразийцы, уже не было заинтересовано в революции. В 1905 г. им было в среднем 15–17 лет, они еще не были студентами, в среде которых происходила вербовка в ряды революционеров. Поколение, к которому принадлежали евразийцы, увлекала наука, искусство, новый модернизированный театр (как П. П. Сувчинского), новая музыка и поэзия, возможность построения карьеры политика или ученого (как П. Н. Савицкого и Н. С. Трубецкого). Чувствуя это, старшее поколение обвиняло евразийцев в заносчивости.

Еще одна причина сближения Франка с евразийцами, то общее, что было между ними — ощущение своей миссии, своей ответственности перед русской молодежью как в эмиграции, так и на Родине. И Франк, и евразийцы полагали, что им открылся какого рода опыт, который они обязаны передать молодому поколению. Так, например, Франк писал Н. А. Бердяеву: «...в прошлом письме, в котором я Вам послал план “Социальной философии” для YMCA, я забыл еще прибавить, что кроме этой книги, я мог бы написать для YMCA популярную брошюру листа в 2–3 на тему о “материализме”, специально для молодежи, захваченной советским или полусоветским образом мысли», поскольку «у нас в Берлине этот тип прямо начинает преобладать среди молодежи» [13, с. 61]. Евразийцы были увлечены проектом идейного покорения молодежи, считая свои долгом вырвать ее из рук представителей старшего поколения, виновного, по их мнению, в революции и пораженного параличом воли, причина которого — подсознательное чувство вины.

Таким образом, можно сделать обоснованный вывод о том, что сближение Франка с евразийцами имело глубокие внутренние причины. Осмысливая истоки русской революции, Франк пришел к выводам, которые были во многом аналогичны тем, какие сделали евразийцы. Из этого общего истока — постижение причин русской революции — Франк и евразийцы тем не менее, пошли разными путями. Франк пришел к религиозно-философскому мировоззрению, евразийцы построили особую систему идей, один из вариантов «русской идеи», евразийскую геополитику, экономическую и социокультурную теорию, которая обогатила анналы русской социально-философской мысли оригинальными идеями, значимыми и до наших дней. Если область религиозных размышлений, религиозного мировоззрения принадлежит области надвременной и тем возвышается над текучим потоком действительности, то социальная, геополитическая мысль тесно связана с реалиями своего времени. С этим связана неравноценность

идей Франка и евразийцев. Речь идет не о суждении о существовании идей, их значимости или ценности, но именно о ценностной значимости временного бытия и вечного бытия. Для русской культуры и философии, во всяком случае, идеи и евразийцев и Франка невероятно значимы и ценны.

Список литературы

1. Архив ДРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 45.
2. Буббаев Ф.М. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: Росспэн, 2001.
3. Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсвин и евразийцы. М., 2020.
4. Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич / Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2015. М.: Издательство Модест Колеров, 2016.
5. Письма и заметки Н.С. Трубецкого. М., 2004.
6. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 2005.
7. Трубецкой Н.С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М., 2008.
8. Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.
9. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве / Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.
10. Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4.
11. Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник русского христианского движения. Париж, Нью-Йорк, Москва. 1986, № 146.
12. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
13. Цыганков А.С., Оболевич Т. С.Л. Франк о Пугачеве как символе русской революции // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4.

Ermishina Ksenia Borisovna

Candidate of Sciences in Philosophy,

Leading Researcher at the Solzhenitsyn House of Russian Abroad

ksenia_ermishina@mail.ru

S.L. FRANK AND N.S. TRUBETSKOY. EURASIAN PAGES OF FRANK'S BIOGRAPHY

Abstract: The article examines the reasons for the rapprochement of S.L. Frank and the Eurasians, it is shown that the reasons for the rapprochement were not superficial, external, such as, for example, financial difficulties experienced by Frank's family and the opportunity to earn money from the Eurasians. It is possible to consider Frank's work as consisting of three periods — the first, early — from Marxism to idealism, the second — intermediate, when after the revolution and the troubles accompanying it, the existential situation of the «collapse of idols» opens up to Frank. During this period, he creates his socio-political works, works on social philosophy, goes to the

themes of the meaning of life, divine revelation. Comprehending the Russian revolution, its origins and causes, Frank comes to conclusions that were similar to the Eurasian ones. Trubetskoy writes that there are striking, detailed coincidences in his works and in Frank's. This made it possible to get closer to the Eurasians, however, a complete merger did not happen, because Frank went further, to a religious and mystical worldview. The creativity of the third period is devoted to the works of this plan, to which, first of all, the «Incomprehensible» belongs.

Keywords: Russian Russian emigration, philosophy of the Russian diaspora, political philosophy, the origins of the Russian revolution. Key words: Eurasianism, Russian emigration, philosophy of the Russian diaspora, political philosophy.

References

1. Arhiv DRZ. Kolleksiya V. Alloja, op. 1, ed. hr. 45 [House of Russia Abroad Archive. V. Alloj Collection. Inv. 1, un. 45].
2. Boobbyer F.M. (2001) *S. L. Frank. Žizn i tvorčestvo ruskogo filosa* [S.L. Frank. The Life and work of the Russian philosopher]. Moscow: Rosspar.
3. Obolevich T. (2020) *Semen Frank, Lev Karsvin i evrazijsy* [Semen Frank, Lev Karsvin and the Eurasians]. Moscow.
4. Perepiska S.L. Franka s V.B. Elyashevichem i F.O. Elyashevich [Correspondence of S.L. Frank with V.B. Elyashevich and F.O. Elyashevich] (2016). In: *Issledovaniya po istorii ruskoy mysli. Ezhegodnik 2015* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook 2015]. Moscow: Izdatelstvo Modest Kolerov.
5. *Pisma i zametki N. S. Trubetskogo* [Letters and notes of N.S. Trubetskoy] (2004). Moscow.
6. Trubetskoy N.S.(2005) *Istoriya. Kultura. Yazyk* [History. Culture. Language]. Moscow.
7. Trubetskoy N.S. (2008) *Pisma k P. P. Suvchinskomu: 1921–1928* [Letters to P.P. Suvchinsky: 1921-1928]. Moscow.
8. Frank S.L. (1956) *Biografiya P. B. Struve* [Biography of P.B. Struve]. New York.
9. Frank S.L. (2001) Vospominaniya o P.B. Struve [Memories of P.B. Struve]. In: *Nepročitannoe. Statji, pisma, vospominaniya* [Unread. Articles, letters, memoirs]. Moscow.
10. Frank S.L. Iz razmyshlenij o ruskoy revolyutsii [From reflections on the Russian Revolution]. *Novyj mir — New world*, 1990, no. 4.
11. Frank S.L. Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli [Deathbed. Memoirs and thoughts]. *Vestnik ruskogo hristianskogo dvizheniya — Bulletin of the Russian Christian Movement*. Paris, New York, Moskow. 1986, no. 146.
12. Frank S.L. (1990) Sochineniya [Works]. Moscow.
13. Tsygankov A.S., Obolevitch T. S.L. Frank o Pugacheve kak simvole ruskoy revolyutsii [Frank about Pugachev as a symbol of the Russian Revolution]. *Filosofskij žurnal — Philosophical Journal*, 2017, vol.10, no. 4.

Виктор Франк: берлинская и пражская стипендии

УДК 929:82.6
DOI: 10.23681/688826

Аннотация: В статье на основании архивной корреспонденции реконструируется историко-культурный и биографический контекст, связанный с обучением старшего сына С. А. Франка, Виктора, в высших учебных заведениях Германии и Чехословакии. Отдельное внимание уделено контактам С. А. Франка с М. М. Федоровым и Е. Д. Прокопович (Кусковой), которые оказали значительное содействие Виктору Франку в получении финансовой поддержки для прохождения обучения. В Приложении в научный оборот вводятся письма С. А. и В. С. Франка к Е. Д. Прокопович, хранящиеся в Государственном архиве Российской Федерации.

Ключевые слова: русская эмиграция, С. А. Франк, Виктор Франк, М. М. Федоров, Е. Д. Прокопович, Федоровский комитет, Берлинский университет, Пражский университет.

Эмигрантский период жизни С. А. Франка и его семьи, активно изучающийся в последнее время, до сих пор несет в себе целый ряд не до конца проясненных биографических обстоятельств, одним из которых является обучение его старшего сына Виктора Франка в высших учебных заведениях Германии и Чехословакии. Далее в общих чертах будет реконструирована история получения Виктором Франком стипендий на обучение в Берлинском и Пражском университетах, а также показана роль, которую сыграл в судьбе своего старшего сына С. А. Франк. В Приложении публикуются письма С. А. и В. С. Франков к Екатерине



Оболевич Тереза

Dr. hab., профессор,
заведующая кафедрой
русской и византийской
философии,
Папский университет
Иоанна Павла II
teresa.obolevitch@gmail.com



Цыганков Александр Сергеевич

кандидат
философских наук,
старший научный
сотрудник, Институт
философии РАН
ml1dian@yandex.ru

Дмитриевне Прокопович (Кусковой), которые прежде не были введены в научный оборот.

Виктор Семенович Франк, родившийся в 1909 г. в Санкт-Петербурге, разделил — как и все прочие члены семейства С. Л. Франка — нелегкую эмигрантскую судьбу философа. Оказавшись в Берлине, Виктор начал обучение в Берлинской гогенцоллеровской реальной гимназии (Hohenzoller Reform-Realgymnasium), после окончания которой поступил на филологическое отделение философского факультета Берлинского университета им. Фридриха Вильгельма (сейчас Берлинский университет им. Гумбольдта) в летнем семестре 1929 г. Непосредственным руководителем этого учебного отделения был старый знакомый его отца, известный славист Макс Фасмер (Max Vasmer, 1886–1962), бывший коллега С. Л. Франка по работе в Саратовском университете. С появлением Фасмера в Берлинском университете в 1925 г. сначала был открыт семинар по славянской филологии на базе существовавшей с 1871 г. одноименной кафедры, а затем образовался целый Славянский институт под его руководством. В 1931 г. Фасмер стал первым славистом, который удостоился членства в Прусской академии наук [14, S. 8]. Стоит сказать, что в 1920-е гг. славистика была достаточно слабо представлена в Берлинском университете, впрочем как и во всей Германии, на что указывал русский философ в одном из писем к Прокопович, говоря, что в Берлине в целом мало ученых, занимающихся исследованиями в этой области¹. Об этом косвенным образом С. Л. Франк также писал в письме к М. М. Федорову от 11 августа 1929 г., сообщая, что Виктор «изучает славянскую филологию и историю славянства — область, в которой и русский может сделать в Германии ученую карьеру, так как здесь есть спрос на славистов» [13, с. 188]. Однако главную трудность, которая сопровождала семью русского философа весь эмигрантский период, составлял финансовый вопрос, поскольку обучение

¹ См. письмо № 2 в настоящем издании.

в университете было платным. Именно это обстоятельство вынудило С. Л. Франка летом 1929 г. обратиться в Центральный комитет по обеспечению высшим образованием русского юношества за границей, которым руководил Федоров. Здесь берет свое начало история первой академической стипендии Виктора Франка.

Центральный комитет по обеспечению высшим образованием русского юношества за границей был создан в 1922 г. в Париже по инициативе ученого-эмигранта, бывшего министра торговли и промышленности в кабинете С. Ю. Витте М. М. Федорова (1858–1949), который стал его бессменным руководителем (от его имени Комитет получил прозвание «Федоровского») [подробнее см.: 11, с. 92–102]. Именно к нему 6 августа 1929 г. письмо с ходатайством за Виктора написал П. Б. Струве (1870–1944): «Профессор С. Л. Франк просит меня обратиться к Вам с просьбой предоставить стипендию его сыну Виктору, обучающемуся в Берлинском Университете на филолог<ическом> отделении философского факультета. Виктор Семенович Франк очень серьезный юноша умение его удостоверяется в прилагаемом свидетельстве проф. Фасмера (бывшего прив<ат>-доц<ента> С. Петерб<ургского>, а потом профессора Саратовского Унив<ерситета>» [1, л. 3–3 об.]. В тот же день Струве сообщал С. Л. Франку: «Согласно твоему желанию, я тотчас написал М. М. Федорову, с приведением утверждений проф. Фасмера» [5]. Действительно, в фонде «Федоровского комитета» в архиве Дома русского зарубежья им. А. Солженицына сохранилось рекомендательное письмо Фасмера от 30 июня 1929 г., в котором тот отмечал «исключительные» знания Виктора в области древнеболгарского языка и выражал надежду на то, что, освободившись от экономических забот, Виктор сможет учиться еще успешнее [1]. Действительно, неблагополучное материальное положение семьи Франков вынуждало Виктора значительную часть своего времени посвящать не учебе, а подработ-



Балашова Тамара Андреевна

студентка 4-го курса
бакалавриата
философского
факультета, ГАУГН
tbalashova@gauugn.ru

кам. В частности, он работал ночным музыкантом в одном из берлинских кафе, что приносило ему в месяц около 100 марок [1, л. 1–2]². Несколько дней спустя после письма Струве, 11 августа, Федорову написал сам С. Л. Франк с просьбой о возможной стипендии для Виктора [13, с. 187–188]. В итоге старшему сыну философа удалось получить финансовую поддержку от «Федоровского комитета» несмотря на то, что поначалу Федоров сообщал С. Л. Франку, что Комитет переживает не лучшие времена и средств не хватает. Поскольку переписка С. Л. Франка и Федотова сохранилась не полностью, некоторые детали получения Виктором стипендии, выплачивавшейся ежемесячно, остаются нам неизвестны. Однако с уверенностью можно утверждать, что зимний семестр 1929–1930 гг. его обучение финансировалось Федоровым и его комитетом (более того, Федоров также перевел стипендию за апрель 1930 г., формально — за первый месяц следующего семестра). Начиная же с летнего семестра 1930 г. Виктор переводится на год для обучения в Пражском университете. Здесь берет свое начало история его второй академической стипендии.

Стремление Виктора и его отца получить возможность годового обучения в Праге появилось по меньшей мере уже во время прохождения первого семестра обучения в Берлинском университете. В своем первом письме от 11 августа 1929 г. к Федорову С. Л. Франк уточнял: «Согласно плану занятий моего сына, он предполагает, после двух семестров занятий в Берлинском университете, перейти, для усовершенствования в славяноведении, в Пражский университет» [13, с. 188]. Франк также обратился за помощью к общественному деятелю и публицисту Е. Д. Прокопович (по первому браку Кускова, 1869–1958), с которой он был знаком еще по совместной деятельности в «Союзе освобождения» и которая эмигрировала из Советской России в том же 1922 году, что и философ. Прокопович читала работы Франка, оценивая, в частности, его статьи, опубликованные в «Русской мысли» как «совершенно ей близкие» [10, с. 315]. В октябрьском письме 1929 г. С. Л. Франк писал: «Мой старший сын Виктор, окончивший весной этого года немецкую гимназию, находится теперь на философском факультете берлинского университета, где изучает славянскую филологию и историю. И мне, и ему очень хотелось бы, чтоб с весны 1930 г., с начала летнего семестра он поехал бы на 2 семестра в Прагу, где эти науки постав-

² О трудностях с обучением при подобном режиме работы Федорову писала также мать Виктора Франка Татьяна Сергеевна: «При своей теперешней ночной работе, он лишился возможности посещать лекции и заниматься, так утомляют его бессонные ночи» [1, л. 8–9 об.].

лены гораздо лучше, чем в Германии»³. Обладавшая значительными связями как в эмигрантских, так и в общественно-политических кругах Праги, Прокопович согласилась помочь С. Л. Франку и его старшему сыну получить стипендию от чехословацкого правительства (очевидно, свое согласие Прокопович дала сразу после октябрьского письма С. Л. Франка, однако дело затянулось из-за необходимости выяснения возможности зачета семестров, проведенных в Праге⁴, и активная переписка между С. Л. Франком и Прокопович возобновилась лишь в декабре). Кроме Прокопович и ее супруга — ученого-экономиста и общественного деятеля Сергея Николаевича (1871–1955), с которым С. Л. Франк также познакомился еще до эмиграции, — философа и его старшего сына поддерживал Фасмер, в очередной раз предоставивший рекомендательное письмо для чехословацкого правительства. Однако само письмо пришлось переписывать, т.к., по мнению Прокопович, оно получилось чрезмерно обширным и в нем оказалось «слишком много лишнего». Повторное рекомендательное письмо Фасмера было отослано Прокопович 10 января 1930 г. Посильную помощь в подготовке необходимых документов для получения стипендии оказал Франкам также Сергей Иосифович Гессен (1887–1950), бывший в то время коллегой С. Л. Франка по Русскому научному институту в Берлине. Именно Гессен перевел прошение Виктора о стипендии на чешский язык (указав при этом, что переводить рекомендательное письмо Фасмера будет нетактично, поскольку это подразумевало бы, что в чехословацком правительстве не владеют немецким языком)⁵.

Благодаря письмам С. Л. Франка к Прокопович можно узнать, что прошение Виктора было подано в начале 1930 г., 15 января, и пребывало на рассмотрении сравнительно недолго, т.к. уже 16 марта 1930 г. философ писал из Белграда, где в то время читал двухмесячный курс лекций по социальной философии в Русском научном институте, выражая слова благодарности в адрес Прокопович и ее мужа за энергичную помощь в получении Виктором стипендии. Еще ранее, 13 марта, письмо с благодарностями на адрес Прокопович отправил сам старший сын С. Л. Франка, который в апреле 1930 г. успешно отправился на годичное обучение в Пражский университет.

Интересные воспоминания о своей первой встрече с Виктором в Праге оставил историк и литературовед Николай Андреев, который писал: «Мы встретились впервые весной 1930 г. в счастливой масариковской Праге. Мы увидели худощавого, стройного, с темными во-

³ См. письмо № 1 в настоящем издании.

⁴ См. письмо № 2 в настоящем издании.

⁵ См. письмо № 2 в настоящем издании.

лосами и блестящими глазами, юношу в темном костюме, который он носил с какой-то естественной элегантно небрежностью (черта, сохранившаяся у Виктора на всю жизнь и меня всегда восхищавшая)» [9, с. 24–25].

Учеба в Карловом университете не вполне оправдала ожиданий Виктора. В письме родителям, высланном 12 ноября 1930 г., он сообщал: «[Н]а лекции почти что не хожу, — Бидло⁶, единств[енный], кого я посещал, уехал до Нового года в Польшу, а остальных не стоит слушать. Но вообще занимаюсь много... <...> Составил себе большой список книг по всемирной истории... <...> К началу будущего года надо подготовить большой реферат, хотя я еще не выбрал тему» [6, л. 1]. Два дня спустя, 14 ноября, Виктор поделился своими впечатлениями: «В Праге тихо и мирно, даже скучно немного. Здесь на редкость много милых, веселых, честных, даже благородных, никогда не оставляющих в беде людей, но все же все они ужасные обыватели и провинциальны» [6, л. 2]. Рождественские каникулы Виктор провел у родителей — из открытки, отправленной 18 декабря 1930 г., следует, что он приехал в Берлин в воскресенье 21 декабря в 15.40 [4].

О некоторых деталях быта Виктора в Праге мы также узнаем из письма С. Л. Франка к жене от 7 февраля 1931 г., написанного во время визита философа в Прагу для чтения доклада «Достоевский и кризис гуманизма» [8, с. 70–71], приуроченного к очередному юбилею писателя: «Ночевал в Витюшиной комнате, его хозяйка очень любезно хлопотала, завесили большое окно... <...> У Витюши прекрасная комната, из окна вид на пустырь, как когда-то у нас в Мюнхене. Витюша живет разумно, комнату содержит аккуратно, только ест мало. Старается для экономии спать поздно, чтобы даже утром не пить чаю, а идти прямо обедать. Сегодня будем опять обедать у Лосских, а вечером после лекции хочу взять его в ресторан, чтобы не съезды сразу привезенную мною провизию. Этим гостинцам Витюша обрадовался и удивился, как это мама знает как раз то, что ему нужно и что он любит — хотя казалось бы, пора бы перестать удивляться» [2, л. 2].

В столице Чехословакии ему удалось найти друзей и продолжить общение с друзьями семьи — П. Б. Струве и Н. О. Лосским (1870–1965). В одном из писем он сообщал Е. Д. Прокопович, что временно живет у известного историка-слависта Антония Васильевича Флоровского (1884–1968), брата о. Георгия Флоровского. Не случайно 20 июля 1932 г. Виктор Франк писал А. В. Флоровскому и его жене Валентине

⁶ Ярослав Бидло (Jaroslav Bidlo, 1868–1937) — чешский историк, специалист по истории Византии и Польши, профессор Восточной Европы Карлова университета.

Афанасьевне (?–1970): «Мне очень хотелось бы, чтобы Вы верили мне, что я не забыл ни того, чем я Вам обязан, ни того, что я Вам должен» [7]. После окончания двух семестров в Праге Виктор вернулся в Берлин, где продолжил обучение у Фасмера. В 1936 г. он получил ученую степень доктора за работу, посвященную проблемам русско-китайских отношений в XVII в., однако это уже другая история.

Ниже публикуется расшифровка писем С. Л. Франка (письма под номером 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10) и В. С. Франка (письма под номером 6 и 8) к Прокопович, хранящихся в Государственном архиве Российской Федерации в фонде Р5865, опись 1, единица хранения 528 (все письма печатаются по современной орфографии, снабжены комментариями публикаторов, отдельно отмечены авторские подчеркивания и исправления). Прежде письма не были введены в научный оборот.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

ПИСЬМА С. Л. И В. С. ФРАНКА К Е. Д. ПРОКОПОВИЧ

1. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Berlin-Charlottenburg
Neue Kantstr 27
<23.10.29>⁷

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Позволяю себе побеспокоить Вас следующей просьбой (поступаю по совету сведущих людей, указавших мне, что именно к Вам эту просьбу надлежит направить).

Мой старший сын *Виктор*⁸, окончивший весной этого года немецкую гимназию, находится теперь на философском факультете берлинского университета, где изучает славянскую филологию и историю⁹. И мне, и ему очень хотелось бы, чтоб с весны 1930 г., т.е. с начала летнего семестра он поехал бы на 2 семестра в Прагу, где эти науки поставлены

⁷ Надпись на конверте: Pani E. Kuskowa. Prag. Tschechoslawakei. Praha — Košire. Villa Beneš 1258 Svedska ul.

Abs<ender> S. Frank Berlin — Charlottenburg Neue Kantstr. 27.

В левом верхнем углу конверта проставлен штемпель с датой: 23.10.29.

⁸ Дописано над строкой.

Виктор Семенович Франк (1909–1972) — старший сын С. Л. Франка.

⁹ Виктор Франк начал учиться в Берлинском университете 15 апреля 1929 г. и закончил его в 1936 г. с докторской степенью.

гораздо лучше, чем в Германии. Но содержать его на свой счет там я, естественно, не могу. Мне говорили, что не исключена возможность и теперь получения русским студентам стипендии и что именно Вы в этих делах ориентированы и можете оказать содействие. Принимая во внимание 1) что сын мой не претендует на стипендию на целый университетский курс, а только на год — т.к. в интересах его будущей деятельности, напротив, он должен окончить немецкий университет 2) что он хочет изучать **славяноведение** — может быть, действительно мыслимо получить такую стипендию? Соответствующее свидетельство об успехах и обоснование этого желания поучиться в Праге может дать славист берлинского университета проф. Фасмер¹⁰.

Я просил бы Вас иметь в виду, что существенна для меня и моего сына не материальная сторона дела — мой сын живет со мной, до сих пор я был в состоянии его прокормить, надеюсь, что и в будущем буду иметь эту возможность — а именно желание помочь ему наиболее эффективно работать в избранной им специальности.

Простите, что затрудняю Вас этой просьбой, и в особенности прошу извинить меня, если бы оказалось, что дошедшие до меня сведения о возможности через Ваше посредство добиться здесь результатов, ошибочны. Я надеюсь, что по старому знакомству¹¹ Вы не откажетесь оказать мне содействие в этом деле, если это для Вас возможно.

Мой адрес — в заголовке письма. Мой привет Серг<ею> Николаевичу¹².

Искренне уважающий Вас.

С. Франк

¹⁰ Макс Фасмер (Max Vasmer, 1886–1962) — русский и немецкий лингвист, лексикограф, славист и балканист, иностранный член-корреспондент АН СССР (1928), директор Славянского института в Берлинском университете Фридриха-Вильгельма. В 1917–1918 гг. Фасмер был профессором индоевропейского языкознания и славянской филологии на историко-филологическом факультете Саратовского университета, где С. Л. Франк занимал должность декана.

¹¹ С. Л. Франк и супруги Прокопович вместе сотрудничали в «Союзе освобождения», одними из основателей которого также являлись.

¹² Сергей Николаевич Прокопович (1871–1955) — русский экономист, политический деятель, министр торговли и промышленности, министр продовольствия Временного правительства; в эмиграции с 1922 г., где основал Экономический кабинет, действующий сначала в Берлине, а с 1924 г. в Праге.

2. С. А. Франк — Е. Д. Прокопович

Berlin-Charlottenburg
Neue Kantstr 27
18 декабря 1929.

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Прошу Вас простить меня, что я не ответил Вам тотчас по получении Вашего любезного письма и не поблагодарил Вас за готовность помочь мне в моей просьбе. Я собирался Вам ответить вместе с посылкой прошения о стипендии *для*¹³ моего сына, но отсылка эта задержалась, т.к. моему сыну долго не удавалось выяснить вопрос о зачете в Берлинск<ом> университете семестров, проведенных в Праге, а без решения этого вопроса нельзя было окончательно решить вопрос о подаче прошения. Поэтому и мой ответ Вам откладывался со дня на день. Прошу простить мне эту невежливость. Теперь, наконец, вопрос выяснился окончательно и благоприятно.

Посылаю Вам, согласно Вашему указанию, прошение на чешск<ом> языке и рекомендательное письмо проф. Фасмера¹⁴. Послед-

¹³ Дописано над строкой.

¹⁴ Вероятно, имеется в виду письмо М. Фасмера от 30 июня 1929 г.: «Der Unterzeichnete bestätigt hierdurch gern, dass Herr stud. phil. Victor Frank bei ihm seit Beginn des Sommersemesters 1929 mit großem Fleiß und Erfolg Übungen im Proseminar für slavische Philologie mitgemacht hat. Herr Frank hat sich in kurzer Zeit sehr schnell in der wissenschaftlichen Grammatik des Altbulgarischen zurechtgefunden und hat eine für einen Studenten des zweiten Semesters ganz außerordentliche Kenntnis dieses Faches. Ich bin fest davon überzeugt, dass Herr Frank noch erfolgreicher wird arbeiten können, wenn er von seinen wirtschaftlichen Sorgen befreit wird. Jedenfalls wüsste ich von meinen russischen Studenten wenige zu nennen, die eine Unterstützung in demselben Maße verdienten, wie er» («Подписавшийся подтверждает, что господин студент философского факультета Виктор Франк занимается у него в профильном семинаре по славянской филологии с большим усердием и успехом с начала летнего семестра 1929 г. Господин Франк за короткое время очень быстро разобрался в научной грамматике староболгарского языка и для студента второго семестра обладает совершенно поразительным знанием предмета. Я полностью убежден в том, что господин Франк сможет работать еще более успешно, если будет освобожден от своих экономических забот. В любом случае, из своих русских студентов я могу назвать немногих, кто в такой же степени заслужил поддержку, как он») [13, с. 187].

нее — без перевода. С. О. Гессен¹⁵, к<ото>рый по моей просьбе перевел прошение и которого я просил перевести и письмо Фасмера, уверил меня, что его переводить не следует и что перевод его будто бы может произвести даже неблагоприятное впечатление, как бы содержа предположение, что в министерстве не умеют читать по-немецки.

Позвольте, хоть и с опозданием, сердечно поблагодарить Вас за готовность помочь мне в этом деле. Если бы оно удалось, то это очень помогло бы моему сыну в его научном образовании, т. к. здесь, в Берлине, по его специальности мало ученых сил.

Мой сердечный привет Серг<ею> Ник<олаевичу>.

Искренне уважающий Вас и преданный Вам

С. Франк

3. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Berlin-Charlottenburg
Neue Kantstr 27
23. XII. 29.

Глубокоуважаемая

Екатерина Дмитриевна!

Сердечно благодарю Вас за столь быстрый ответ на мое письмо и за обещание энергичного содействия. Меня искренне трогает то живое и действенное участие, с которым Вы и С<ергей> Н<иколаевич> относитесь к моей просьбе.

Что касается письма Фасмера, то я сам чувствовал, что в нем много лишнего. Но я с ним в таких приятельских отношениях, что мне ничего не стоит, сославшись на Ваши указание, просить его вторично написать письмо. Сейчас он уехал на каникулы, но в начале января и во всяком случае до 15 янв<аря> — срока, когда Вы думаете подать прошение, — я добуду от него другое письмо (внушив ему, что надо и чего не надо писать) и перешлю его Вам.

Сердечный привет к праздникам и к Новому году Вам и С<ергею> Ник<олаевичу>.

Еще раз благодарю Вас.

Искренне уважающий Вас и преданный Вам

С. Франк

¹⁵ Сергей Иосифович (Осипович) Гессен (1887–1950) — русский философ и педагог, профессор Русского научного института в Берлине, а также с 1924 по 1934 гг. профессор Русского педагогического института в Праге.

4. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Почтовая карточка

Pani E. Prokopovič
Praha — Košiče
Prag, Tschechoslawakei
Villa Beneš 1258
Švedska ul¹⁶.

Prof. S. Frank
Berlin, Charlottenburg
Neue Kantstr. 27.

Берлин, 28. XII. 29¹⁷.

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Сердечное спасибо за Вашу открытку. Она, очевидно, скрестилась моим письмом — или Вы его не получали? Я отвечал Вам тотчас по получении Вашего письма и как раз писал, что я попрошу Фасмера дать новое письмо с желательным содержанием и пришлю его Вам до 15 янв<аря> (Фасмер сейчас в отъезде).

Сердечное спасибо за доброе пожелание к Новому году; и я со своей стороны желаю Вам и С<ергею> Н<иколаевичу> того же. Мы, эмигранты, хоть и поголаждаем, да дышим свободно. Но что творится в несчастной России! Никогда еще не было так мрачно, как сейчас¹⁸. Перед концом ли это, или Россию и ее основу, крестьянство, им удастся превратить в страну египетского рабства? Очень жутко. Остается только уповать на лучшее.

Еще раз самое сердечное спасибо за ваше участие.

Мой привет С<ергею> Н<иколаевичу>.

Ваш С. Франк

¹⁶ Ср. письмо Е. Д. Кусковой-Прокопович к Н. А. Бердяеву от 20 апреля 1929 г.: «Адрес наш: Švedska ul. (на ней переулочек Nad Visinkoi) с. 1258, Villa Beneš, Praha — Košiče. На омнибусе надо ехать до конечной станции, кот<орая> называется “Hrebekny”... <...> В вилле фамилии “Кускова” — не знают. И еще сведение: на нашей калитке надпись: *Турецкий консул*. Сюда и надо входить: живем вместе (и очень дружно) с турками!» [10, с. 317].

¹⁷ В правом верхнем углу открытки проставлен штемпель с датой: 30.12.30.

¹⁸ В 1929 г. характеризовался уходом от НЭПа и известными политическими процессами, такими как «Шахтинское дело» (1928 г.), «Дело вредителей на транспорте» и «Дело Академии наук».

5. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Berlin. Charlottenburg
10. I. 1930¹⁹.

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Посылаю Вам наконец вторичное письмо Фасмера. В отличие от первого, оно написано, кажется, уже несколько чересчур лаконично и сухо — но, надеюсь, все же пригодится.

Пользуюсь случаем, чтобы еще раз сердечно поблагодарить Вас за Ваше деятельное содействие моей просьбе.

Мой привет С<ергею> Н<иколаевичу>.

Искренне уважающий Вас

С. Франк

6. В. С. Франк — Е. Д. Прокопович

Берлин, 13.3.1930.

Глубокоуважаемая Екатерина Дмитриевна!

Очень благодарен Вам за Ваши хлопоты обо мне и за результаты Ваших стараний. Так как мой отец сейчас находится в Белграде²⁰ (оттуда он напишет по Вашему совету чешскому чиновнику), то я сам хотел бы задать Вам несколько вопросов.

Во-первых: у меня в Берлине есть работа, и по контракту я обязался работать до 7^{го} апреля. **Вероятно**, мне удастся кончить ее к 1^{му}. Но если мне это не удастся, то мне придется опоздать в Прагу на неделю. Будет ли это очень невежливым по отношению к чехам? Если Вы думаете, что опоздать ни в коем случае нельзя, то я откажусь от работы вообще.

Во-вторых: мне сказали, что летний семестр в Праге начинается 1^{го} марта. Так ли это?

¹⁹ Надпись на конверте: Pani E. Prokopovič. **Prag. Tschechoslawakei.** Praha — Košiče. Villa Beneš 1258 Svedska ul.

Abs<ender> S. Frank Berlin — Charlottenburg Neue Kantstr. 27.

В правом верхнем углу конверта проставлен штемпель с датой: 10.1.30.

В письме С. Л. Франк допускает очевидную опisku и в качестве даты написания ставит 10 января 1931 г., что было исправлено при публикации.

²⁰ Весной 1930 г. С. Л. Франк по приглашению П. Б. Струве читал двухмесячный курс лекций в Русском научном институте в Белграде.

Я был бы Вам очень обязан, многоуважаемая Екатерина Дмитриевна, если бы Вы поискали мне какую-нибудь дешевую комнатку. Конечно было бы очень хорошо устроиться в Профессорском Доме.

Еще раз большое спасибо за Ваши заботы обо мне.

Ваш Виктор Франк
Berlin-Charlottenburg
Neue Kantstr. 27

7. С. А. Франк — Е. Д. Прокопович

Белград, 16. III. 30
Бранкова ул. 32
код Рика²¹

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Только что получил, пересланное мне из Берлина, Ваше письмо (я временно, до 1 мая, нахожусь в качестве Gastprofessor'a²² в Белграде). Мой сын пишет мне, что он сам Вам напишет. Но я хочу прежде всего сердечно поблагодарить Вас и Серг<ея> Ник<олаевича> за энергию и отзывчивость, с которой Вы отнеслись к моей просьбе и так успешно провели ее.

Если Вас не затруднит справка о комнате, то я, конечно, буду вам чрезвычайно признателен за эту новую услугу. Я напишу об этом также²³ Изюмову²⁴ (с к<ото>рым я с Берлине в дружеских отношениях) и Лосскому²⁵ — я думаю, Изюмов охотно для меня это сделает, я его попрошу сговориться с Вами, и Вы сможете передать ему, как более молодому человеку, эту заботу — боюсь Вас далее обременять. Если Вы пожелаете о чем-нибудь уведомить — пишите, пожалуйста, моему сыну Виктору в Берлин по моему адресу.

²¹ Адрес газеты «Русский голос».

²² Приглашенного профессора (нем.).

²³ Дописано над строкой.

²⁴ Александр Филаретович Изюмов (1885–1951) — русский историк, заведующий отделом рукописных документов в Русском заграничном историческом архиве в Праге.

²⁵ Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) — русский философ в то время проживавший в Праге.

Все Ваши указания приняты во внимание. Завазалу²⁶ я сейчас же напишу благодарственное письмо. Мой сын — если не будет какого-нибудь осложнения с визой — к 1 апреля будет в Праге и зайдет к Вам лично поблагодарить Вас.

Сердечный привет Вам и С<ергею> Н<иколаевичу>.

Искренне Ваш

С. Франк

8. В. С. Франк — Е. Д. Прокопович

Почтовая карточка

V<ážení> P<aní>

Paní Prof. E. Prokopič

Villa «Beneš»

Praha — Košiče

1258, Švedska ul.

Прага, 10.X.1930.

Многоуважаемая Екатерина Дмитриевна, звонил Вам два раза по телефону, оба раза безуспешно. Может быть, Вы назначили бы мне *письменно*²⁷ день и час моего визита у Вас. После обеда (кроме понед<ельника> и пятницы) и вечером я всегда свободен. Мой адрес теперь — Praha — Dejvice, Podbabská 1088 u prof. Florovského²⁸.

Привет С<ергею> Н<иколаевичу> и Е<вгении> И<вановне>²⁹.

Уважающий Вас

В. Франк

²⁶ Зено (Зенон) Иосифович Завазал (1881–1934) — чешский чиновник Министерства иностранных дел, занимавшийся вопросами русской эмиграции, последние четыре года — генеральный консул в Дрездене.

²⁷ Дописано над строкой.

²⁸ Адрес, по которому проживал друг С. Л. Франка, П. С. Струве. Ср. письмо П. С. Струве к А. П. Струве («Ляле»): «Я доехал хорошо — меня встретили Ант. Вас. Флоровский и Витя Франк» [3].

²⁹ Евгения Ивановна Репьева (1862–1939) — преподавательница географии в учебных заведениях Санкт-Петербурга и Москвы, с 1924 г. преподавала в Русском педагогическом институте им. Яна Амоса Коменского в Праге и заведовала библиотекой Экономического кабинета С. Н. Прокоповича, в семье которого и проживала.

9. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Почтовая карточка

Pani Ek. Prokorovitsch
Praha — Košíře
Prag. Tschechoslawakei
Villa Beneš c. 1258

<24.4.36>³⁰

Глубокоуважаемая Екатерина Дмитриевна, я Вам очень признателен за обещание содействия, о котором мне сообщил Виктор. Очень жду от Вас указаний, должна ли инициатива исходить от меня, или пражские друзья возьмут ее на себя. Последнее, при равных условиях на успех, я бы предпочел. Надеюсь в скором времени получить от Вас весть. Я не прошу даже прощения, что затрудняю Вас этой заботой, потому что рассчитываю на Ваше дружеское расположение. Сердечный привет Серг<ею> Ник<олаевичу>. Жму Вашу руку. Уважающий Вас С. Ф<ранк>.

10. С. Л. Франк — Е. Д. Прокопович

Берлин, 14 мая 1936.

Глубокоуважаемая
Екатерина Дмитриевна!

Рекомендую Вам моего хорошего приятеля, М. С. Копельмана³¹, и прошу Вас оказать ему полное доверие.

³⁰ В правом верхнем углу открытки проставлен штемпель с датой: 24.4.36.

³¹ Максим Соломонович Копельман. О нем сохранилось воспоминание сына С. Л. Франка Василия: «Копельманы — Максим Соломонович и Серафима Абрамовна — были ближайшими друзьями родителей за все наши берлинские годы. <...> В этот дом я всегда шёл с радостью. В начале тридцатых они жили на той же улице, что и мы, на Гектор-штрассе, в Халензее, и мы виделись довольно часто. <...> Между этой семьёй и моими родителями отношения были довольно странные. Они были, если мне позволено будет так выразиться, влюблены в отца, и в то же время интеллектуальная и нравственная его мощь, проявлявшаяся как бы сама собой, абсолютно естественно и безо всякого, даже наималейшего, усилия с его стороны вызывала в них что-то вроде священного ужаса. <...> Я знаю, что в самые тяжёлые времена Копельманы неизменно нам помогали. Они всегда были готовы поверить папе в долг; долги, надо сказать, возвращались при первой же возможности» [12, с. 130].

Сердечный привет Вам и Серг<ею> Ник<олаевичу>.
Искренне Ваш
С. Франк

Расшифровка Т. Оболевич, А. С. Цыганкова, Т. А. Балашиевой
Комментарии Т. Оболевич
Публикация Т. Оболевич, А. С. Цыганкова, Т. А. Балашиевой

Список литературы

Архивные материалы

0. Архив ДРЗ. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 4190.
1. Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 2. Ед. хр. 9.
2. Архив ДРЗ. Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 2.
3. Archive of Fr Peter Scorer, Exeter.
4. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 3.
5. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 7.
6. Speciální sbírky Slovanské knihovny v Praze, T-FLOR59.

Библиография

7. *Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С.* С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021.
8. *Андреев Ник.* Блуждающая судьба (Памяти Виктора Франка: 1909–1972) // Памяти Виктора Франка. London, 1974. С. 22–42.
9. Письма философу (по материалам фонда Н.А. Бердяева) / Публ. Е.В. Бронниковой // Встречи с прошлым. Вып. 10. М.: РОССПЭН, 2004. С. 291–354.
10. *Постников Е.С.* Студенчество в России и проблемы получения высшего образования в эмиграции // Российское зарубежье: история и современность. М.: Российский институт культурологии. 1999. С. 92–102.
11. *Франк В.* Русский мальчик в Берлине / Пер. В. Михайлина, Е. Зотовой // Волга. 1998. № 19. С. 108–168.
12. *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФРАН, 2019.
13. *Bott M–L.* Die Haltung der Berliner Universität im Nationalsozialismus. Max Vasmers Rückschau 1948. Berlin: Präsident der Humboldt-Univ., 2009.

Teresa Obolevitch

Professor, Head of the Department
of Russian and Byzantine Philosophy. Pontifical University of John Paul II
teresa.obolevitch@gmail.com

Alexander S. Tsygankov

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
m1dian@yandex.ru

Tamara A. Balashova

Student, State Academic University of the Humanities.
tbalashova@gangn.ru

VICTOR FRANK: BERLIN AND PRAGUE SCHOLARSHIPS

Abstract: The article based on archival correspondence and reconstructs the historical, cultural and biographical context associated with the education of the eldest son Semyon L. Frank — Victor, in higher educational institutions in Germany and Czechoslovakia. Special attention is paid to the contacts of Semyon L. Frank with Michael M. Fedorov and Ekaterina D. Prokopovich (Kuskova), who provided significant assistance to Viktor Frank in obtaining financial support for training. The Appendix introduces into scientific circulation letters from S.L. and V.S. Frank to E.D. Prokopovich, stored in the State Archives of the Russian Federation.

Keywords: Russian emigration, Semyon L. Frank, Victor Frank, Michael M. Fedorov, Ekaterina D. Prokopovich, Fedorov Committee, University of Berlin, Prague University.

References

Archive sources

1. Arhiv Doma ruskogo zarubezh'ya [Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad]. F. 13. Op. 2. Ed. hr. 4190.
2. Arhiv Doma ruskogo zarubezh'ya [Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad]. F. 12. Op. 1. Ed. hr. 2.
3. Arhiv Doma ruskogo zarubezh'ya [Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad]. F. 4. Op. 2. Ed. hr. 9.
4. Archive of Fr Peter Scorer, Exeter.
5. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 3.
6. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 7.
7. Speciální sbírky Slovanské knihovny v Praze, T-FLOR59.

Bibliography

8. Alyaev G.E., Obolevitch T., Rezvyyh T.N., Tsygankov A.S. (2021) *S.L. Frank o F.M. Dostoevskom: novye materialy* [S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: new materials]. Moscow: IF RAN.
9. Andreev Nik. (1974) Bluzhdayushchaya sud'ba (Pamyati Viktora Franka: 1909–1972) [Wandering destiny (In memory of Viktor Frank: 1909–1972)], in: *Pamyati Viktora Franka* [In memory of Viktor Frank]. London. pp. 22–42.
10. Pisma filosofu [Letters to a Philosopher] (2004), in: *Vstrechi s proshlym*. [Encounters with the Past]. Edition 10. Moscow: ROSSPEN.
11. Postnikov E.S. (1998) Studenchestvo v Rossii i problemy polucheniya vysshego obrazovaniya v emigracii [Students in Russia and the Problems of Higher Education in Emigration], in: *Rossiyskoe zarubezhje: istoriya i sovremennost'* [Russian Abroad: History and Modernity]. Moscow: Rossijskij institut kul'turologii.
12. Frank V. (1998) Russkij malchik v Berline [Russian boy in Berlin], *trans. by V. Mihajlina, E. Zotovoj*, in: *Volga*, no. 19, pp. 108–168.
13. Tsygankov A.S., Obolevich T. (2019) *Nemetskiy period filosofskoy biografii S.L. Franka* (novye materialy) [The German period of the philosophical biography of Semyon L. Frank (new materials)]. Moscow: IF RAN.
14. Bott M–L. (2009) *Die Haltung der Berliner Universität im Nationalsozialismus*. Max Vasmer's Rückschau 1948. Berlin: Präsident der Humboldt-Univ.

Аксиология зла в метафизике С. Л. Франка

УДК 17.033
DOI: 10.23681/688825

Аннотация: Объектом работы выступает метафизика зла в аксиологии С. Л. Франка. Предметом исследования является категория зла, описываемая как сила объективной реальности. Зло выступает препятствием актуализации «богосродной» природы человека и обнаруживается в «грехе», который понимается как несовпадение Божьего замысла и эмпирического существования. Бог воздерживается от прямого вмешательства в управление миром, наделяя человека способностью к целеполаганию (свободой в формальном смысле). «Грех» выступает формой агрессивного самоутверждения твари как недожного проявления процесса ее индивидуации. В этом случае логическое отрицание чужого бытия становится его онтологическим отрицанием. Свободе человека открыто несколько путей ее реализации. В демонизации человека проявляется стремление ко злу ради самого зла, способное привести к уничтожению человечества. В ином варианте формальная свобода способна материализоваться в теозисе. А поскольку теозис мыслится неосуществимым, то усилия человека устремляются к ограждению общественной жизни от разрушительного воздействия зла.

Ключевые слова: аксиология зла, метафизика С. Л. Франка, индивидуация, демонизация, теозис, природа человека

С. Л. Франк разделял платоновскую позицию о несубстанциональности зла, в связи с чем его аксиология оказывается частью онтологии. Невозможно определить зло само по себе, поскольку зло является искажением добра. Лишь нечто доброе может быть целью любой активности. Зло же использует субстанционально-доброе служебным образом. Разделяя



Ивонин Юрий Перфильевич

доктор филос. н.,
профессор
(Сибирский институт
управления — филиал
РАНХиГС)
ivonin@ngs.ru

мысль псевдо-Дионисия Ареопагита о том, что зло само по себе бессильно (О божественных именах, 4.29 [1, с. 56]) и стремится к самоуничтожению, С. Франк полагал, что «...подлинно «свободно» мы стремимся только к *добру*, ибо оно одно, совпадая в глубине реальности с *бытием*, образует подлинную внутреннюю основу нашего бытия» [2, с. 541].

Для С. Л. Франка зло «...есть самопожирание и самораздирание, всегда связанное со страданием и гибелью не только жертвы, но и самого *носителя зла*» [2, с. 544]. По мысли философа, бытие ставит предел активности зла. Тотальная деструкция бытия невозможна. В этом смысле онтология автора оптимистична, поскольку «...зло, будучи распадом и уничтожением бытия, все же *не в силах уничтожить само вселенское бытие*, а действует только в его пределах» [2, с. 544]. Однако этот оптимизм Франка принципиально неантропоцентричен. Торжество добра не зависит от выживания человечества. Неочевидно, что человек является венцом творения, а значит, нельзя исключить того, что Промысел допускает уничтожение условий человеческого существования. Ученый полагал: «У нас нет даже оснований быть уверенными, что наша маленькая планета есть предопределенное средоточие мировой духовной истории — вселенского процесса гармонизации и обожения мирового бытия. Мыслимо даже, что этот процесс, начатый как первый набросок Божьего творчества на земле, может продолжаться и закончиться в другом месте вселенной. Эта неизвестность порядка и характера драматического процесса сотворения и одухотворения мира» [4, с. 374].

Онтологический оптимизм С. Л. Франка накладывался на критику рациональной теодицеи, которая представлялась ему ошибочной. По его мысли, из классического идеализма обязательно следует тезис об иллюзорности зла, поскольку существуют лишь разные степени доброго. В теодицеях исчезает основной объект размышления. Философ писал: «“Теодицей” обычного, весьма распростра-



Ивонина Ольга Ивановна

доктор истор. наук
(Новосибирский
государственный
педагогический
университет)
ivonina@ngs.ru

ненного типа, пытаясь доказать глубокую, незримую на первый взгляд гармоничность и разумность мирового устройства, имеют тенденцию утверждать, что грех, как и всяческое зло вообще, есть нечто мнимое, лишённое реальности, иллюзорное. Ближайшим образом, однако, необходимо отчетливо осознать, что объяснение, сводящееся к отрицанию самого явления, подлежащего объяснению, логически порочно и несостоятельно» [4, с. 278].

С.Л. Франк выдвинул тезис, несогласуемый с классическим идеализмом: зло — это не иллюзия (нераспознанное добро), а реальность. Факт зла не является предметом доказывания, он самоочевиден для массового сознания. Выход рассуждений о природе зла за пределы реальности становится объяснением и оправданием зла. Философ отмечал: «...человеческий разум часто пытается — открыто или же косвенно, скрытым обходным путем — отвергать опытно данную, объективную реальность зла (открытое отрицание ее выражено, например, в философии Спинозы; скрытое и обходное ее отрицание содержится во всех вариантах рациональной теодицеи, которые всегда сводятся, в конечном счете, к попытке так “объяснить” зло, чтобы показать, что оно “собственно” есть не зло, а добро)» (С нами Бог [5, с. 327].

Философ в полной мере осознавал условность своего утверждения, поскольку признавал, что зло лишь в какой-то степени «есть». По его словам, «...все “дурное” и “злое” — именно поскольку оно все же в каком-то смысле *есть* — действительно укоренено в бытии и имеет в нем свое основание» [2, с. 534]. Конечно, эта феноменология зла недостаточна для целей мыслителя, поскольку не позволяет ответить на вопрос о том, в какой степени зло «есть» вне всякой связи с добром? Аксиология зла антиномична, но эта антиномия зла не может рассматриваться как убедительная в отношении и тезиса, и антитезиса. Зло описывается в виде иллюзорной активности, поскольку зло есть всегда стремление к утверждению небытия как бытия, т.е. к приобретению устойчивости онтологически необеспеченным. Автор писал: «...само существо зла, — именно, что *небытие утверждает себя как бытие*, — что то, что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью» [2, с. 538].

Аксиологические рассуждения автора ведутся на платформе теодицеи, несмотря на критику в ее адрес. Существенным недостатком разных вариантов теодицеи, полагал ученый, являлось применение процедуры объяснения к концепту зла. В этом случае зло будет связано с категорией необходимости. Для С.Л. Франка такой ход рассуждений невозможен. Зло не может быть выведено из чего-либо, кроме его самого, это акт чистой свободной воли твари. По отношению к миропо-

рядку зло случайно — оно могло и не возникнуть. Философ, однако, понимал, что отсылка к свободе воли создает больше затруднений, чем разрешает. Он хорошо осознавал аргументы, обычно сводимые к концепту «ошибки Создателя». С. Франк отмечал: «...зачем всемогущий Бог, очевидно предвидевший, что должно произойти, вообще снабдил человека столь опасным и гибельным даром свободы выбора? Не поступил ли Он при этом примерно наподобие неразумных родителей, дающих неосмысленным детям свободу играть с огнем или огнестрельным оружием?» [4, с. 281].

Столь же мало удовлетворяет философа и отсылка к неизъяснимой воле Бога. С. Л. Франк констатировал, что массовый религиозный опыт, ориентированный на идеи теизма, склонен возлагать на Бога ответственность за зло [3, с. 61]. В конечном счете размышления на тему «почему Творец не создал существо, свободное от зла», превышают, по его мнению, возможности человеческого интеллекта, а потому лишены смысла.

Несмотря на запрет подобных объяснений генезиса зла, сам С. Л. Франк тяготеет именно к такого рода построениям. Его интересуют особенности построения мироздания, делающие возможным проявления в нем зла. Как религиозный мыслитель, он соединил принципы креационизма и индивидуации (экземпляризма), следуя традиции, полагавшей Бога творцом материи и всего сущего. Бог наделил материю динамизмом, ей присуща ненаправленная и разновекторная активность. С. Л. Франк утверждал: «Материал, из которого Он творит, есть здесь, как указано, Его собственное порождение, — начало «иного», как бы выделенное Им из себя самого. Но этот материал есть, и притом не как чистая пассивность, неопределенность, податливость любому воздействию, а как живой бесформенный динамизм, требующий для своего оформления некоего обуздания, вложения в творческий план» [4, с. 367]. Совокупное творение (мир тел и мир духов) получило у автора название «реальности». Нельзя признать этот термин удачным, ввиду его семантической перегруженности (этимологически он связан с тем, что соразмерно). С. Л. Франк писал о совокупном творении. По словам мыслителя, Реальность есть производный божественный субстрат бытия [4, с. 352]. Бог находится в сложных отношениях с реальностью.

С одной стороны, Он воздерживается от управления реальностью в том виде, который предполагается теизмом. Реальность, отделенная от Бога и тем самым способная к самоопределению, традиционно описывается как *Ungrund*. Противостоящая Богу, она описывается как «сущее ничто». Философу важно подчеркнуть, что «...в отрешенности от этого первоисточника, т.е. в качестве чистой бесформенной дина-

мической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, демоническая. Она есть как бы начало чистой безосновности (Ungrund)» [4, с. 296].

С другой стороны, Бог воздействует на реальность. С.Л. Франк подчеркивал, что динамическая реальность не обладает субъектностью, и нельзя говорить о наличии какой-либо воли у реальности [4, с. 130–131]. Динамизм материи нуждается в том, чтобы получить от Бога должное направление и оформленность. С.Л. Франк описывал это воздействие вполне традиционно, рассуждая об актуализации материи как предмете божественного творчества. Философ утверждал: «...реальность как начало или стихия, противостоящая Богу, есть чистая потенциальность, бесформенный динамизм и пластичность. Творение мира есть формирование, расчленение и согласование этого материала, внедрение в него актуальности и завершенности Бога» [4, с. 365].

Стремясь показать соединимость божественного творчества и автономии твари, философ следовал традиции, полагавшей, что Бог ищет «друга», а не орудие Своего замысла. Вследствие этих соображений философ оказался в оппозиции к августинианской концепции креации. Римский автор тщательно разграничивал творчество как единократный и вневременной акт и объективацию этого акта как процесс во времени, протекающий уже без участия трансцендентного субъекта. Божественный замысел единственен и неизменен, а его воплощений может быть множество. Для С.Л. Франка такое разграничение принципиального значения не имеет. Он вносит в божественное творчество момент времени. Бог участвует в изменении творения. Творчество оказывается не только созданием принципиально нового, но и изменением созданного ранее. По его мнению, Бог «... выражает этот свой общий творческий замысел либо в последовательном ряде отдельных своих творений, либо же в неустанной переделке, исправлении, варьировании деталей своего творения» [4, с. 367–368]. Как сила, действующая в реальности, Бог действует постепенно. Эта постепенность есть отклик на динамизм материи, который Он не желает нарушать. Философ полагал: «Вселенский Гений должен считаться с анархическими, беспорядочными силами формируемого им материала и может осуществлять свое творчество лишь постепенно, последовательным рядом творческих усилий, направленных на все большее совершенствование материала» [4, с. 367].

Для понимания аксиологии автора существенно отметить, что творчество мыслится им как индивидуация. Бог творит уникальные произведения, а не идеи и классы вещей. Идея индивидуации тесно связана с допущением Ungrund. Это предполагает привлечение процедуры

отрицания как условия разграничения (всякое отдельное тело не есть другое тело). С. Л. Франк отмечал: «Все единичное сущее есть *не только* сущее, но и некое сущее “*не*”. Именно это “*не*”, как момент реальности внутри всего сущего, составляет глубочайшее существо того, что мы называем *свободой*» [2, с. 535]. Конечное индивидуальное существование нуждается в субстрате, и поэтому его отношение к реальности есть «хотение» (влечение). Мыслитель полагал его аксиологически нейтральным процессом, не имеющим необходимой связи со злом. Он подчеркивал: «...возникающие в нас произвольные, бесконтрольные хотения суть только выражения стихийного динамизма нашей душевной жизни, т.е. потенциальности как общего ее свойства, они в духовном и моральном смысле нейтральны» [4, с. 293]. В основе его убеждения была вера в возможность не-эгоистического влечения. «Хотение» не обязательно должно заканчиваться умалением чужого существования. Онтологический процесс в своей идее носит консервативный, кумулятивный характер. С. Л. Франк писал: «...новое не должно при этом вытеснять старого, возникать за счет его; оно может быть чистым *обогащением* без потерь — как и в нашей земной жизни подлинно прочно и плодотворно лишь то новое, которое укоренено в старом, живет его силами и само его охраняет» [2, с. 538].

Однако эмпирически реализовалась другая тенденция. Творение как индивидуация принципиально открыто воздействию зла. Индивидуация не защищена от превращения в обособление и тотальное разделение. Автор так писал об этом переходе: «...связующее, трансцендирующее и, тем самым, *положительно индивидуализирующее* “*не*” превращается в *замыкающее, абсолютно обособляющее* “*не*” — в “*не*” как абсолютное *разделение*. Именно этим осуществлен парадокс реального, сущего не-бытия» [2, с. 536].

Следующей ступенью дефектной индивидуации оказывается «самоутверждение». Оно уже предполагает отрицание и присвоение чужого бытия. «Хотение» превращается в «похоть». По мысли С. Франка, обособившееся существование должно стремиться к подобию субстанциональности: «...так как в действительности, бытийственно, оно все же не есть все, а нуждается в бесконечно многом, во всем остальном, то его мнимое всебытие может осуществляться лишь в форме бесконечного, неутомимого стремления все *присвоить себе*, все *поглотить в себя*. Самоутверждению — тому, что на языке морали называется *гордыней*, — соответствует неутолимая *корысть* или *похоть*» [2, с. 536]. Так самоутверждение превращается в бесконечную страсть к разрушению «другого». Человек наиболее полно демонстрирует эту тенденцию. По представлению мыслителя, «...произвольные стихийные хотения человека не ограничены его естественными потребностями как природного

существа; напротив, они способны безгранично разрастаться, из простых, физиологически оправданных побуждений превращаться в безмерные, разрушительные страсти», обнаруживая «динамизм чистой, безграничной потенциальности» [4, с. 294–295].

Аксиологически такая индивидуация — это утверждение во зле. В его основе лежит превращение логического отрицания как условия индивидуации в онтологическое отрицание чужого существования. Автор отмечал: «...реальность, замыкающаяся в силу этого в себе самой, выпадает тем самым из общей связи бытия, из всеединства, принимает свое собственное внутреннее средоточие (которое как таковое, собственно, есть только через свою связь со всем иным) в его *изолированности за абсолютную основу реальности*. В этом и состоит *извращение, образующее сущность зла* как сущего не-бытия» [2, с. 536]. Утверждение во зле — не частный эпизод индивидуального существования, а господствующая тенденция реальности, подчиняющая себе каждое существо, поскольку «похоть» присуща любой твари.

Эмпирически — это состояние войны, поскольку война вырастает из самоутверждения и создает время как особое состояние падшести тварного мира. С войной связано «...возникновение «земной» временности как постоянного вытеснения одного другим, рождения и развития одного за счет упадка и гибели другого. В качестве внешнего отношения между элементами бытия сущность земного времени есть именно борьба за существование, вознесение одного к свету бытия за счет погружения другого в темную ночь небытия, рождение за счет смерти» [2, с. 538].

Война носит тотальный вселенский характер, поскольку в ней участвует всякая тварь. Философ усматривал катастрофическое «...последствие космической гражданской войны, вытекающее из самоизоляции и самоутверждения частных элементов реальности, из некоего распада или развала всеединства. Судьба всего мира — *участвовать* сообща во зле и *страдать* от него» [2, с. 537]. Соответственно, повсеместное участие в перманентной гражданской войне обнаруживает солидарное несовершенство живых существ, а индивидуальный выход из этой войны невозможен.

В обобщенном виде связь индивидуального и космического несовершенства в их соотношении с Творцом описывается как состояние «треха». Грех, как и зло, не подлежит объяснению, но является очевидным объектом всеобщего опыта. Каждый ощущает несовпадение реальности и Божьего замысла главным фактом своей жизни. В понимании С. Л. Франка «...его существо сводится к *констатированию простого и самоочевидного факта, что мир в его фактическом эмпирическом составе и состоянии*

не таков, каким он должен быть по своему истинному божественному существу» (С нами Бог [5, с. 327]). Переживание греха требует сверхэмпирического критерия оценивания, поскольку опыт принципиально дезаксиологичен. Все сущее онтологически равноправно. Категории «лучше/хуже» неприменимы к фактам опыта.

Факт «греха» является основной темой антропологии мыслителя. В нем соединились разные категориальные ряды: «богосродное/греховное», «эмпирическое/трансцендентное», «духовное/телесное», «творческое/медиумическое» и т.д. Человек мыслится находящимся на пересечении различных слоев реальности, причем эти слои не изолированы, а соединены точками перехода. Ближайший к человеку слой — «объективная реальность». Как это принято в идеализме, объективная реальность оказывается объективацией духа. Эта объективация приобрела устойчивость и непроницаемость, которые объявлены вторичными (в отношении творчества) и иллюзорными, хотя объективными и подтверждаемыми сознанием, свойствами [4, с. 96–97].

С. Л. Франк рассматривал телесность связующим звеном между человеком и объективной реальностью. Тело необходимо как орудие души, поскольку «...великая драгоценность — живая человеческая душа — нуждается в земных условиях своего товарного существа — и в пище, и в питье, в крове и одеянии, в телесном здоровье» (С нами Бог [5, с. 382]). Телесное детерминирует чувственную организацию человека. Философ признавал: «Человек есть в огромной, подавляющей мере существо чувственное — существо, непроизвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому... такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду» (С нами Бог [5, с. 251]). Телесному свойственна агрессивная потенцированность, т.е. «похоть». Если чувственная организация приобретает свойство субъектности и подавляет систематическую рефлексивность, то человек открыт для воздействия зла. Автор утверждал: «...различное отношение *к себе самому и к другим* определено тем, что каждый из нас прикован к низшему, земному, искаженному бытию только через посредство *своих собственных, личных* плотских страстей и вожделений, своих собственных земных нужд и потому *только их* и должен стремиться преодолевать» (С нами Бог [5, с. 332]). Наиболее очевидным проявлением несовершенства является смертность телесного состава человека [3, с. 222].

Существенным в человеке является бестелесное, т.е. душа. Ее состояние адекватно реальности. Характер присвоения реальности опре-

деляется состоянием сознания. В этом смысле телесные потребности определяются духовными. Мыслитель писал: «...даже искание земной обеспеченности и земного богатства выражает, в сущности, только искание духовных благ или их условий — таких благ, как независимость, досуг, освобождение от гнетущих забот, — и, только вырождаясь, превращается в искание чувственных наслаждений или в стремление удовлетворить похоть власти или гордыни» (С нами Бог [5, с. 382]).

Несмотря на связь души и тела, нельзя говорить однозначно о субъектности соматического в концепции С.Л. Франка. Аксиологическая ориентация человека не определяется полностью его телесным состоянием. Неудовлетворенность материальных потребностей может соединяться с ощущением блаженства. По словам автора, «...истинное блаженство, покой, удовлетворенность человеческой души совершенно независимы от благоприятных внешних, земных условий его жизни, а скорее сполна осуществляются именно через внешние лишения и страдания. Неверующий склонен видеть в этом утверждении одну лишь ложь, лицемерие, гибельные для задачи реального улучшения человеческой жизни» (С нами Бог [5, с. 298]).

Как замысел Божий, человек трансцендентен объективной реальности. Он — иностранец в чужой стране и должен противиться ассимиляции с ее стороны. Автор подчеркивал, что приоритет нужно отдавать «...духовному бытию человека, принадлежащему к совсем иной области бытия, чем мир и окружающая нас внешняя среда» [3, с. 208]. В основе же духовного бытия лежит осознание себя как личности и его центр образует глубинная рефлексия. Философ настаивал: «В нас есть нечто, что мы называем нашим подлинным “я”, — инстанция, трансцендентная всему нашему — внешнему и внутреннему — эмпирическому существованию, инстанция, выступающая или могущая выступить как судья, наставник и руководитель нашего эмпирического существования» [4, с. 145–146].

Как религиозный философ, С.Л. Франк писал о двойственности человеческого существа. Он признавал «общую двойственность человеческой природы, в силу которой человек есть одновременно существо высшего порядка, укорененное в Боге, “образ Божий” и потенциальный сын Божий, существо богосродное, и вместе с тем существо слабое, “падшее”, обремененное грехом, удаленное от Бога и только стремящееся с Ним воссоединиться» (С нами Бог [5, с. 355]).

В силу пограничности бытийственного статуса человека ему открыты различные траектории идентификации — отпадение и приближение к Богу.

1. *Демонизация* человека проявляется усилением тех свойств, которые обусловлены грехопадением, принуждая его участвовать в косми-

ческой гражданской войне. Для С. Л. Франка «демоническая стихия» (равно как и Бог) — не есть реальность или инстанция, безусловно инородная человеческой душе и стоящая вне ее. С. Франк усматривал в ней, напротив, некое нераздельное и «неслиянное двуединство» [4, с. 297]. Ученый полагал, что и в этих обстоятельствах Бог продолжает сохранять свободу твари в форме произвола, стихийного стремления к самоутверждению. Предоставленная сама себе и ничем не сдерживаемая воля стремится ко злу. Автор отмечал: «Наряду с автономной волей, выражающей его связь с Богом и ориентированной на Бога, он обладает еще самочинной волей, которая сама есть условие греха и которая влечет его к греховным действиям, разрушая или, по крайней мере, повреждая нормальную, гармоническую основу его бытия» [4, с. 307]. Божественное самоограничение предполагает, что Творец не может рассматриваться как фактор физического действия, и человеку не стоит рассчитывать на Его помощь. Философ призывал принять эту кажущуюся богооставленность как данность, полагая, что «...эта всемогущая сила (незримо и непонятно для нас руководящая всем ходом мировой жизни) одновременно выступает как только *одна* из сил бытия, находящаяся в трагическом — и в пределах мирового бытия никогда не прекращающемся — борении против враждебной ей силы зла и тьмы» [3, с. 69]. Демонизация человека может преодолеть онтологические преграды для распространения зла. Прогресс техники при сохраняющейся структуре человеческой мотивации способен уничтожить земную жизнь [3, с. 232].

2. *Теозис* — это радикальный путь преодоления зла. Философ полагал, что человеку следует вернуться на свою историческую родину. Раскрытие божественного света в человеческой душе возможно только через действие благодати. Теозису противодействует общая солидарность людей в грехе, ставящая предел личному совершенствованию. Человек может приближаться к совершенству, но преодоление зла, включая конечность его существования, может мыслиться только как трансцензус, чудесное преображение. Он остается абсолютным ориентиром собственно человеческой активности. Для С. Л. Франка христианская правда «...несовместима с задачей полного, исчерпывающего своего осуществления в земной жизни человечества, в нравственных порядках и условиях его внешнего, земного существования», но для человека необходимо «...строить свою земную жизнь в согласии с этой сверхмирной основой, достигать максимального возможного *приближения* к ней в условиях и порядках своего земного существования» (С нами Бог [5, с. 352]).

Благодать не нарушает свободу твари. Поэтому в действиях человека соединяются автономия и теонмия. С. Л. Франк повторил традици-

онный для идеализма тезис о формально-телеологической обусловленности человеческого поведения (действие человека определяется сознательно поставленной целью и сознательно выбранными средствами). Действия человека являются рефлексивно определенными и должны рассматриваться как результат его «Я». Но это «Я» совершенно формально и действует только как механизм контроля над волей. Содержание целеполагания не является объектом глубинной рефлексии и может определяться случайными обстоятельствами. В этом случае «Я» не имеет собственного содержания. Ученый писал об автономии «Я»: «Оно верно в том смысле, что повеление не вторгается в нашу душевную жизнь помимо ее личного центра, а проходит именно через глубочайший ее центр в лице «я», но оно все же именно проходит через него, а не исходит от него самого в его изолированности. Я не творю сам веления, — я его только воспринимаю как безусловное, т.е. как самоочевидно-авторитетное. Повелевающая инстанция есть, очевидно, что-то другое, чем я сам» [4, с. 128]. Указанное «Я» получает целеуказание из источников, недоступных его контролю. Человеческое «Я» может быть открыто для действия благодати, но также и для противоположных сил. Первая траектория движения «Я» видится философу оптимальной. В этом случае «автономная человеческая воля и ее осуществление в умышленной человеческой активности есть по существу, как мы знаем, выражение свободного выполнения воли Божией, т.е. выражение связи человека с Богом, действия Бога через человека» [4, с. 306]. Теономия преодолевает пустоту и бессодержательность «Я». Ученый писал: «Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубины бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности» (Духовные основы общества [5, с. 24]). Продвижение «Я» по пути приобретения благодати означает наполнение формальной свободы теонимным содержанием. В этом процессе происходит ограничение «похоти». Это же открывает возможность телеологической обусловленности действия в материальном смысле. Телеология в указанном смысле есть актуализация человеческого существа. Этим же достигается не иллюзорная, а подлинная свобода, связанная не с произволом, а с необходимым следованием человеческой природе в соответствии с божественным замыслом о ней. С.Л. Франк отмечал: «...самоопределение возможно только в форме самопреодоления, самообуздания. Аскетизм в широком смысле слова, именно как самообуздание, есть поэтому нормальный, необходимый

элемент жизни человека как духовного существа. Самоограничение есть условие подлинной свободы личности» [4, с. 294].

С. Л. Франк скептически относился к христианской традиции, отрицавшей применимость понятия свободы воли к греховному состоянию человека. Философ полагал, что актуализация человеческой природы делает избыточным применение к личности мер социального и политического контроля. Такое совершенствование тождественно движению к субъективации реальности и упраздняет власть «закона» [3, с. 152] Речь может идти лишь о преодолении объективированной социальной структуры, но не об освобождении от материальных условий существования. С. Л. Франк полагал, что материальная нужда никогда не будет преодолена [3, с. 199].

Соответственно, исчезает необходимость внешнего управления. Автономная воля всегда изберет онтологически-правильное направление своей активности. Обнаруживаемая С. Л. Франком «...свобода личности — включая свободу греховной воли — есть незыблемая сфера, на которую не распространяется никакое внешне организационное принудительное вмешательство» [4, с. 316]. Ученый полагал, что совершенствование человека осуществимо в трансцендирующей аскетической практике, но последняя не создает эффекта видимого социального присутствия. Он признавал: «Существует христианский аскетизм, основанный на стремлении “спасти свою душу”, обрести “сокровище на небесах” через уход из мира и равнодушие ко всем земным нуждам и заботам человека; и существует христианская активность в мире, основанная на деятельной любви к людям, на стремлении помочь им в их земной нужде и часто отвергающая — по крайней мере, на практике — всяческий аскетизм, всякую мысль о небесном сокровище» (С нами Бог [5, с. 326]). Одновременно нельзя ожидать, что аскетическое самоуглубление человека будет сколько-нибудь массовым. Поэтому человеку следует стремиться не к совершенствованию и росту добра, а к ограничению в себе зла. Ученый признавал: «...в своем отношении к ближним, в своей активности и нравственной энергии, направленной на противоборство злу мира, *он не может определяться принципом личного совершенства*; он должен, напротив, руководиться принципом *максимальной эффективности и полезности его действий в борьбе со злом*» [3, с. 142].

3. *Ограждение мира от зла.* По мнению философа, до тех пор, пока сохраняется греховная структура человеческой мотивации, сохраняется опасность физической гибели человечества, что делает неактуальным человеческое совершенствование. Сначала необходимо защитить само условие совершенствования — жизнь людей. Автор призывал: «...мы должны *охранять само бытие человека и, тем самым, бытие мира*, частью

которого является человек, т.е. мы должны заботиться о самом конкретном *субъекте бытия*, которому уготовано «царство Божие» [3, с. 180].

В этом случае религиозно-ответственная активность сталкивается с двумя ограничениями. (А). Если Бог не действует как фактор физического воздействия, то человек может использовать только те средства, которые он сможет найти в составе объективной реальности. Надежда на чудо исключается. Развитие социальной сферы имеет ограниченные задачи и приводит к скромным результатам. С.Л. Франк писал: «...технически-организационное совершенствование жизни само по себе не есть подлинное ее совершенствование в смысле внедрения в нее добра и уничтожения зла. Оно есть только, так сказать, функциональное ее совершенствование — улучшение способов борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра. В ней человек старается наладить, так сказать, «хозяйство» (в широком смысле слова) своей жизни с помощью сил, уже наличных в природе» [3, с. 235]. Такая стратегия может быть только консервативной. Общественное управление должно принимать во внимание, что реальность отторгает революционные потрясения. На социальные изменения не следует возлагать надежды, уместные только в отношении теозиса. Ученый утверждал: «Попытка построить новый, идеальный мир *наталкивается на препятствие в лице реально существующего несовершенного мира*. Прежде чем построить новый мир, приходится *расчистить место для него, уничтожить старый мир*. Но этот так называемый “старый” мир фактически — по крайней мере, в значительной степени — совпадает с *общими условиями несовершенного мирового бытия вообще*; уничтожить “старый мир” фактически означает разрушить реально существующий мир, признать его в силу его несовершенства — *злом*, подлежащим уничтожению» [3, с. 188].

(Б). Необходимо принять как данность несовершенство и греховность человеческой природы. В обществе всегда наличествует аппарат управления, который может действовать с разной степенью эффективности в зависимости от представления об объекте управления. С.Л. Франк отмечал: «Эта система средств состоит в умелом воздействии на человеческую волю. При несовершенстве и иррациональности человеческой природы задача построения такого аппарата общественной жизни есть дело далеко не легкое и простое. Подобно технике управления силами природы, она предполагает трезвое научное знание — именно знание человеческой природы и закономерностей мотивации человеческой воли. Только из такого знания может вытекать умение направлять человеческую волю так, чтобы результаты ее действия были максимально благоприятны для разумного и справедли-

ливого устройства человеческой жизни» [3, с. 233]. Греховная мотивация имеет трансцендентный источник, и внешнее воздействие на нее с целью радикального изменения вряд ли будет успешным. Ученый писал: «Нравственный закон и его кристаллизация в нравах, отношениях между людьми, законодательстве, политическом и социальном порядке никогда не может “спасти” человечество, даровать ему совершенство и блаженство». Объяснение этого тезиса следующее: ограничение свободы всегда бесчеловечно. Ученый признавал, что «...действие закона предполагает принуждение (хотя бы только моральное), ограничение свободы, причинение страданий» (С нами Бог [5, с. 354]). Вместе с тем, институциональное воздействие на несовершенного человека необходимо. Но это должно быть воздействие на целеполагание, а не на мотив. Целеполагание, связанное с самоутверждением, не может найти средства реализации, адекватные «похоти». С. Л. Франк писал: «...энергия нравственной воли в сфере, не просветленной благодатью, необходимо принимает характер подчинения греховной мирской стихии действию *закона* — правила, определяющего или обуздывающего волю. Смысл закона состоит в том, что в нем осуществляется момент *дисциплины*, — того направления и обуздания человеческой воли, вне которых жизнь погибла бы в хаосе анархии. В лице закона темное индивидуальное своеволие человека подчинено неким общим оформляющим началам, через которые действует сила высшего порядка — сила разума и добра» [3, с. 154]. Интересно, что ученый тяготел к самым жестким формам политической власти и оказался в оппозиции к обычным тезисам либеральной политической философии о конвенциональности власти и уж тем более к «праву на восстание» против деспотизма. Мыслитель отмечал: «...упорядоченная и целесообразная коллективная жизнь, в силу греховной анархичности человеческой природы, невозможна без беспелляционного повиновения закону и распоряжениям власти; естественное право критики, вытекающее из неотъемлемого права личности на свободу и даже из обязанности блюсти свободу, не может здесь приводить к праву на *неповиновение*» (С нами Бог [5, с. 377]). Объективный порядок значим не только сам по себе, но и как долговременный фактор изменения мотивации поведения. Привычка к повиновению есть фактор смягчения объективного порядка. Ученый писал о социальном эффекте, создаваемом принудительной политической организацией. По его словам, «общая функция этой организации — дисциплинарно-педагогическая: преодоление несовершенной, плотской, греховно-земной природы человека требует именно некоей школьной дисциплины, подчинения жизни правилам, закону; только на этом пути, как мы уже знаем, человек воспитывается к свободе, и сво-

бода не вырождается в свою противоположность — порабощающую духовную анархию» (С нами Бог [5, с. 376]).

С.Л. Франк, конечно, не был энтузиастом политического принуждения. Он полагал, что политическая организация должна приближаться к принципам «естественного права». Как это принято в классической политической философии, естественное право стремится к смягчению социальных конфликтов, смягчая безапелляционный характер «приказного» управления обращением к индивидуальному разумному расчету. Автор отмечал: «Общий смысл “естественного права” заключается в том, что оно утверждает некий при данных конкретных условиях максимально *разумный и справедливый* порядок, соответствующий существу человека, как образа Божия в тварном мире и руководящему началу любви. Мерилом *разумности* порядка являлся то, что им обеспечивается функционирование системы коллективной, общественной жизни с минимальным трением, — т.е. функционирование, при данных условиях наиболее благоприятное для сохранения и развития человеческой жизни» [3, с. 191]. Этот эффект достигается за счет компромиссного характера правового натурализма. Он стремится поддерживать баланс самоутверждения и коллективной солидарности. Согласно мнению автора, «...существо или основной смысл естественного права состоит в возможно наилучшем согласовании начал *свободы и солидарности* — в утверждения порядка, при котором индивидуальная свобода не шла бы в ущерб необходимой солидарности (или общим условиям совместной жизни людей) и солидарность или общая упорядоченность не осуществлялась бы за счет подавления индивидуальной свободы» [3, с. 192]. Компромиссный характер естественного права сочетается с признанием того, что границы компромисса определяются самой властью, не прибегая к общественным дебатам. Только власть может обеспечить сочетание разнонаправленных человеческих интересов. Для С.Л. Франка очевидно, что «...так как эти влечения всегда субъективны и потому фактически обременены греховностью и эгоизмом, то правовой порядок одновременно должен ограничивать эту свободу в интересах других людей или в интересах согласованности совместной человеческой жизни. Так, самое существо естественного права состоит в том, что оно есть некий компромисс между двумя противоборствующими началами и ценностями» [3, с. 192–193].

Обращение к естественному праву остается пожеланием автора, слабо связанным с его общей концепцией. Политическая конструкция С.Л. Франка строится на соединении абсолютизма аксиологических критериев и релятивизма средств. В свете христианского сознания объективный социальный порядок всегда будет, во-первых, недоста-

точно эффективным, а во вторых, аксиологически недолжным. Автор констатировал: «...совершенствование мира, не преодолевая мира, как такового, необходимо совершается в категориальных формах привычного нам мирового бытия, т.е. сводится к относительному улучшению жизни в мире — в пределах, возможных при общем онтологическом несовершенстве мира» [3, с. 223]. Применяемые государством средства всегда будут оцениваться как проявление зла. Мыслитель писал: «...принуждение, как таковое, само есть объективно греховное действие, хотя бы оно исходило из субъективно праведного мотива, ибо оно есть нарушение богоданной свободы человеческой личности, выражающей его богосродное существо» [4, с. 312–313]. С. Л. Франк полагал, что религиозное сознание нормирует только мотив насилия. Агентам государства запрещены мотивы ненависти и мщения [3, с. 156]. Никаких ограничений на применяемые средства и действия просто не может быть. Они не могут быть опознаны как специфичные для религиозного сознания. Внешним образом они неотличимы от тех, что использует демонизм. По словам автора, «...христианская правда, вследствие принципиальной невозможности иметь какие-нибудь точно определяемые внешние ее мерилы, есть для греховной человеческой воли особенно удобный повод для злоупотребления» [3, с. 150]. Религиозное сознание не может предложить критериев их оценки. Для С. Л. Франка «сами по себе наши действия как таковые вообще не могут быть в строгом и непосредственном смысле слова “христианскими”»; они являются таковыми лишь в той мере, в какой они выражают и обличают истинное христианское *бытие*» [3, с. 153]. Поэтому вполне очевидно, что уничтожение злодея может быть проявлением любви к нему (С нами Бог [5, с. 335]). Таким образом, в проекте С. Л. Франка неустраима перспектива неограниченного применения зла для ограждения от него жизни. Ничто не препятствует тому, что Н. А. Бердяев назвал «кошмаром злого добра».

Список литературы

1. Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991.
2. Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
3. Франк С. Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998.
4. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ, 2007.
5. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Ivonin Yuri Perfilievich

Doctor of Philosophy, Professor

(Siberian Institute of Management — branch of RANEPA)

ivonin@ngs.ru

Ivonina Olga Ivanovna

Doctor of History

(Novosibirsk State Pedagogical University)

ivonina@ngs.ru

AXIOLOGY OF EVIL IN THE METAPHYSICS OF S.L. FRANK

Abstract. The object of the work is the metaphysics of evil in S.L. Frank's axiology. The subject of this research is the category of evil, described as the force of objective reality. Evil acts as an obstacle to the actualization of the «godlike» man's nature and found in «sin», interpreted as a mismatch between God's plan and empirical existence. God refrains from direct interference in the management of the world, endowing a person with the ability to set goals (freedom in the formal sense). «Sin» is a form of aggressive self-assertion of a creature as an inappropriate manifestation of its individuation the process. In this case, the logical denial of someone else's being becomes his ontological denial. Several ways of its realization are open to human freedom. Process of human demonization determined by striving to evil for the sake of evil itself, can lead to the destruction of humanity. Otherwise, formal freedom is capable of materializing in theosis. But since theosis is thought to be impracticable, then human efforts are directed towards the protection of social life from the destructive effects of evil.

Keywords: axiology of evil, S.L. Frank's metaphysics, individuation, demonization, theosis, human nature

References

1. *Misticheskoe bogoslovie* [Mystical theology] (1991). Kiev: Put k istine Publ.
2. Frank S.L. (1990) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.
3. Frank S.L. (1998) *Svet vo tme* [Light in the darkness: an essay in Christian ethics and social philosophy]. Moscow: Faktorial Publ.
4. Frank S.L. (2007) *Realnost i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and man: an essay in the metaphysics of human nature]. Moscow: AST Publ.
5. Frank S.L. (1992) *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika Publ.

«Этюды о Пушкине» С. Франка в контексте историко- литературных оценок значения поэта¹

УДК 82-95
DOI: 10.23681/688834



Матвеева Инга Юрьевна

кандидат
филологических наук,
доцент кафедры
литературы и искусства
Российского государственного
института
сценических искусств
inga.matveeva.spb@gmail.com

Аннотация: В статье доказывается, что в работах С.А. Франка, написанных в разные годы, но изданных его наследниками в виде единого сборника, присутствует цельное представление о мировоззрении А.С. Пушкина. Констатируя кризис традиционных подходов к анализу творчества Пушкина, основанных на детальном анализе все новых и новых эмпирических фактов, характеризующих исторический, социальный и литературный контекст, Франк предполагает, что центром мировоззрения Пушкина является религиозное и философское отношение к миру, в очень малой степени связанное с историческими и социальными деталями бытия. Как и самые значительные мыслители в истории, Пушкин оценивает мир и свое бытие в мире скорее из вечности, чем из конкретной исторической ситуации. Особенно детально Франк анализирует политическое мировоззрение Пушкина, поскольку именно в этом аспекте заметно господство противоположных и в равной степени ложных стереотипов: «Пушкин — демократ и провозвестник революции» и «Пушкин — друг царя и монархист». Франк показывает, что Пушкин негативно относился к обоим этим представлениям и защищал идею «духовной аристократии», идею правления лучших, духовно развитых людей.

Ключевые слова: Семен Франк, Пушкин, политический мыслитель, религиозное сознание.

Среди работ С.А. Франка о русской литературе (о Ф.М. Достоевском, А.Н. Толстом,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21–011–44093 Теология, «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII — первой половине XIX века (на материале философии и литературы)»

Ф. И. Тютчеве, П. А. Бунине и др.) книга «Этюды о Пушкине», которая состоит из пяти статей, написанных в период 1933 по 1949 гг., занимает особое место. Творческий процесс, т.е. интуитивный, не-рациональный акт, который, по мысли Франка, вырастает из самых глубин духовной сущности человека, является важнейшим в процессе постижения мира, этим объясняется такое пристальное внимание мыслителя к искусству. Как отмечает Г. Е. Аляев, «поэтические и музыкальные примеры, аналогии и контексты сопровождают почти все произведения философа, выступая органической составляющей его философского мышления» [1, с. 223]. Но что особенно важно, Пушкин и пушкинское творчество — наиболее показательный феномен для собственной философской системы Франка: художественный мир и духовная жизнь Пушкина есть выражение синтетического, слитного, «всеединого» состояния мира, духовной целостности мира.

В свою очередь, для науки о литературе работы Франка о Пушкине также занимают принципиальное положение — они ставят задачу постижения мировоззрения поэта в его целостности [9, с. 63]. В то же время, когда Франк создает свои «этюды», ученые Пушкинского дома работают над архивами поэта, в 1933 г. начинается работа по подготовке Полного собрания сочинений Пушкина, которое издается в 1937–1949 гг. Однако Франк с некоторой горечью отмечал, что особая отрасль знания, именуемая «пушкиноведением», уходит от цели постижения «духовного мира» поэта и мыслителя, занимаясь историко-документальными подробностями и деталями биографии: «Мы имеем теперь не только биографии едва ли не всех современников Пушкина, с которыми он имел какую-либо духовную связь или как-либо соприкасался, не только биографии всех женщин, в которых он был, хотя бы кратковременно, более или менее серьезно влюблен... есть исследования о домах и гостиницах, в которых жил Пушкин, и ресторанах, в которых он обедал (например, исследования и даже ученая полемика по вопросу о том, в каком именно доме жил Пушкин во время своей трехдневной остановки в Казани). Для исследований такого рода нет никаких границ; если можно изучить биографии знакомых Пушкина, то отчего не изучить биографии всех слуг, бывших когда-либо у Пушкина, крестьян его имений и пр.? Можно изучить историю улиц и домов, в которых он жил, или магазинов, в которых он что-либо покупал, портных, которые шили ему платья, и пр.» [9, с. 59]. Изобилие исследований такого порядка, по мысли Франка, имеет значение «дурной бесконечности», которая таит в себе опасность забвения главного вопроса — для чего проводятся все эти изыскания, ради какой цели. Франк констатирует, что «"пушкиноведение" совсем не совпадает с познанием Пушкина, а есть лишь подсобная для последнего область знания» [9, с. 60].

И действительно, за общеизвестными фактами (а изобилие фактических подробностей, связанных с именем Пушкина, не вызывает никаких сомнений: мы помним адреса — Мойка, 12, даты — 19 октября, имена — Арина Родионовна, Анна Керн и пр.) часто не стоит никакого понимания ни личности, ни творчества Пушкина. К этой мысли можно добавить мнение М. Гаспарова: «Мы не хотим признаться себе, что душевный мир Пушкина для нас такой же чужой, как внутренний мир древнего ассирийца или собаки Каштанки» [3, с. 112]

В работе Франка появляется очень характерное слово в отношении наших представлений о Пушкине — «миф»; Франк говорит о собирании «мифов» именно в эпоху, когда эти пушкинская «мифология» расцветает. В массовом сознании существуют два противоположных культурных мифа о Пушкине: Пушкин — «наше все» (это выражение стало «народным» поскольку мало кто помнит об истинном источнике и авторе этого общеизвестного высказывания) и «ничто, водруженное на Олимп» (то есть, наше «ничто»): первое определение принадлежит Ап. Григорьеву, второе — Андрею Белому. Эти противоположные культурные мифы имеют характер безапелляционных оценок, предстают как выражения притягательности-непритягательности творчества первого поэта.

История литературы предложила свой миф о Пушкине, который начал твориться уже в самый ранний период его биографии. Миф о необычайном гении создавался ближайшим кругом поэта: «будущий гигант, который всех нас перерастет» (В. А. Жуковский) или он «всех нас заест, нас и отцов наших» (П. А. Вяземский), к этому порядку оценок можно отнести знаменитое «благословение» Г. Р. Державина. Трагическая смерть Пушкина дала стимул для создания высоких поэтических откликов-мифов: «поэт, невольник чести» (М. Ю. Лермонтов), «первая любовь» России (Ф. И. Тютчев), «солнце русской поэзии» (В. Ф. Одоевский). Однако уже при жизни поэта создается и недоброжелательный миф о Пушкине — о высокомерном поэте-аристократе, который относится к своим читателям как к «стаду», «бессмысленной» толпе (Ф. В. Булгарин, К. А. Полевой).

Одно из первых значительных высказываний о Пушкине принадлежит Н. В. Гоголю, который понимает Пушкина как идеальный русский характер, то есть понимание Пушкина становится неотъемлемой частью размышлений о русском национальном характере, русском сознании: по мысли Гоголя, Пушкин — это «русский человек в его развитии, каким он, может быть, явится через 200 лет» [4, с. 50]. Эта оценка Гоголя воспроизводится в размышлениях Франка о Пушкине. Однако гоголевское определение роли Пушкина в русской культуре имеет двойственное значение: Гоголь утверждает, что Пушкин «был дан миру на то,

чтобы доказать собою, что такое сам поэт, и ничего больше, — что такое поэт, взятый не под влиянием какого-нибудь времени или обстоятельств и не под условием также собственного, личного характера, как человека, но в независимости ото всего...» [4, с. 381–382]. Франк подчеркивает, что в этом размышлении Гоголя об «абсолютном поэте» есть своя опасность: он называет определение Гоголя «верным, но обычно ложно понимаемым» [9, с. 82].

Опасность этого подхода сказывается уже очень скоро, в оценке В. Г. Белинского, в эпоху, когда обозначаются два направления в русской литературе — «пушкинское» и «гоголевское». Значение Пушкина осмысливается в таком противопоставлении в сугубо эстетических пределах: по мысли Белинского, «Пушкин был по преимуществу поэт, художник и больше ничем не мог быть по своей натуре» [2, с. 579]. В эпоху, когда формируется представление о литературе как об общественном служении, эта оценка выглядит более чем критично, кроме того Белинский подчеркивает в пушкинском творчестве отражение помещичьего взгляда на русскую жизнь.

Для Франка высказывание Гоголя имеет прямо противоположный смысл: поэт, который в своем творчестве выходит за рамки исторических реалий своей эпохи, оказывается именно больше, чем просто поэт, он выступает как мыслитель, который пытается понять себя и свою эпоху из «вечности», т.е. с метафизической позиции, характерной для философа. Фактически Франк пытается понять творчество Пушкина как начало той особенной формы русской философии, всего русского мировоззрения, которая наиболее полно выразилась именно в художественном слове и выдающиеся примеры которой позже дали Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой.

Еще более резкое размежевание в отношении роли Пушкина в русской культуре произошло в середине XIX века. После появления книги П. В. Анненкова «Материалы к биографии Пушкина» (1855) мысль о Пушкине как о «художнике по преимуществу», который высшим служением считает служение «чистому искусству», восторженно подхватили и поддержали И. С. Тургенев, В. П. Боткин, И. И. Панаев, А. В. Дружинин и др. Но рядом прозвучали резкие оценки Д. И. Писарева, который разрушал представление об идеальном поэте, создавая карикатурный образ — «наш маленький и миленький Пушкин», «легкомысленный версификатор», «ветхий кумир», «возвышенный кретин». Литературные споры середины XIX века демонстрируют, какие идеологически непримиримые направления определяют русское самосознание и русскую жизнь.

Особым этапом в обращении к творчеству Пушкина был 1880 г. — открытие первого памятника Пушкину в Москве. Это событие вполне

можно описать как попытку писателей-мыслителей отозваться примиряющим и объединяющим словом на кризисное состояние русской жизни, в которой ощущалось нарастание драматизма. Но это же событие дало толчок к появлению в русской культуре и жизни расхожих штампов и шаблонных оценок: Пушкин начинает именоваться «учителем» («учитель дорогой», «наш учитель»), подчеркивается национально-патриотическая тематика в творчестве поэта, тема поэта-пророка звучит прямолинейно и буквально — как предсказание будущего.

Апофеозом «высокопарного» мифа о Пушкине нужно считать 1899 г. — год празднования столетия со дня рождения поэта, когда юбилейные торжества приобрели официальное, идеологическое значение. Франк упоминает об этом периоде в своих этюдах. Создание официального мифа о Пушкине сопровождалось усилением спекуляций, связанных с его именем (спички «Пушкин», чернильницы с бюстом Пушкина и пр.). Как полагают исследователи, которые описывают этот период: вероятно, именно тогда возникло выражение — «А за тебя Пушкин что ли будет делать?».

В противоположность массовому, официальному мифу возникают концепции символистов: представление о Пушкине как об «аполлоновском» поэте, чей дар ограничен сферой внешнего, предметного мира, лишен философской глубины и религиозной идеи. Вместе с тем сама мера «поэтического» как будто определяется или выверяется Пушкиным, пушкинское творчество — образец поэзии. Легкий, светлый гений русской литературы как будто не очень соответствовал драматизму русской жизни и сложному ее пониманию, которое было предъявлено в философии и литературе Серебряного века. В этом плане показательны оценки Вл. Соловьева, который увидел в трагической смерти Пушкина реализацию противоречия между «жизнью творчески просветленной» и «жизнью действительной»: «Вся высшая идейная энергия исчерпывалась у него поэтическими образами и звуками, гениальным *перерождением жизни в поэзию*, а для самой текущей жизни, для житейской практики оставалась только проза, здравый смысл и остроумие с весёлым смехом» [8, с. 20]. Соловьев не принимает именно всего объема пушкинской личности: в связи с гибелью Пушкина он оспаривает традиционную точку зрения о виновности среды, мыслитель как будто не может простить Пушкину способность одновременно быть высоким вдохновенным поэтом и допускать «личные выходки», «злоупотребления поэзией». В истории дуэли, по мысли Соловьева, Пушкин «унижал свой гений» [8, с. 34]. Вероятно, нужно сказать, что сам тип творческой личности Пушкина был чужд Соловьеву, несмотря на общую очень высокую оценку произведений Пушкина, творчески

и идеологически Соловьев тяготеет к другой линии русской поэзии — лермонтовско-тытчевской.

«Этюды о Пушкине» Франка прежде всего противостоят тенденциям понимания Пушкина как тотально противоречивой личности или легковесного, шутливого гения. Франк предлагает увидеть, что Пушкин — не только «величайший русский поэт, но и истинно великий мыслитель» [9, с. 63]. Философ предостерегает от опасности одностороннего понимания сущности Пушкина-мыслителя и упрекает ближайших предшественников: «Если Константин Леонтьев не без основания упрекал Достоевского в том, что он в своей известной речи превратил “чувственного, языческого, героического” Пушкина в смиренного христианина, то не нужно забывать, что и обратная характеристика Леонтьева, по меньшей мере, так же односторонняя» [11, с. 21]. Франк отстаивает идею целостности духовной личности поэта: «При всем различии между эмпирической жизнью поэта и его поэтическим творчеством, духовная личность его остается все же единой, и его творения так же рождаются из глубины этой личности, как и его личная жизнь и его воззрения как человека» [9, с. 71].

Целостность — важнейший принцип для Франка и в размышлениях о форме и содержании художественного произведения: «Неразделимость “содержания” и “формы” означает не только то, что оба элемента лишь совместно образуют сущность или смысл поэтического творения. Она означает, что обе эти категории связаны между собой настолько интимно, что взаимно пронизывают одна другую; гармония между “содержанием” и “стилем” художественного произведения и их нераздельное единство состоит в том, что в истинно художественном творении все сразу есть и “стиль”, и “содержание”» [9, с. 78]. Для описания и прояснения этой взаимосвязи Франк использует термин «формосодержание»: «Поэтому истинный предмет литературной критики, эстетического разбора поэтического произведения есть не отвлеченное “содержание”, тема, мысль его, но и не “чистая”, внешняя его форма, а то, что можно было бы назвать его формосодержанием, т.е. целостным выражением духовного мира, живого знания поэта или — что то же самое — осознанной им жизни» [9, с. 78].

Важнейшей характеристикой «пушкинского духа» Франк считает «универсализм», причем понимает его иначе, чем Достоевский, который говорил об уникальной открытости Пушкина, «сочувствии» другим культурам, такое понимание также может привести к ложному представлению — о «чистом поэте». «Универсализм», по Франку, это качество самого духовного мира поэта — «универсализм пушкинского духа», — а потому к Пушкину применимо определение — «сверхпарти-

ен», то есть не замкнут ни в каком «миросозерцании, ни в каком духовном направлении, ни в какой односторонней теории» [9, с. 86]. Причем важнейшее качество пушкинского творчества — «предметность», которое традиционно именуют «реалистичностью», Франк понимает как «самооткровение самой конкретной жизни»: «...его жизненная мудрость построена на принципе совпадения противоположностей... единства разнородных и противоборствующих потенций бытия. Поэтому все попытки приписать Пушкину какое-либо однозначное, отвлеченно-определенное отношение к проблемам жизни, отыскать у него “миросозерцание”, основанное на каком-либо одном принципе, заранее безнадежны и методологически превратны» [9, с. 86–88].

Нужно назвать и предшественников Франка в подходе к миру Пушкина как миру целостно-непротиворечивому, миру, в котором внешние противоречия понимаются как элементы единого духовного рисунка.

Первой нужно назвать работу Ап. Григорьева «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» (1859). Целостность пушкинского мира Григорьев понимает как проявление народного духа — «полный очерк нашей народной личности», полноту воплощения народной души: «Сфера душевных сочувствий Пушкина не исключает ничего до него бывшего и ничего, что после него было и будет правильного и органически нашего. Сочувствия ломоносовские, державинские, новиковские, карамзинские, сочувствия старой русской жизни и стремления новой, — все вошло в его полную натуру в той стройной мере, в какой бытие послепотопное является сравнительно с бытием допотопным, в той мере, которая определяется русской душою» [5, с. 166–167]. Понятия «русская душа», «русская сущность» Григорьев объясняет как «органическую целость». Опорой для «органической критики» Григорьева стало представление, восходящее к Шеллингу, о художнике, ясновидце и проповеднике, который прозревает тайны жизни и соотносит их с высшим идеалом. В этой системе представлений задачей Григорьева стало преодоление противоречия, возникшего в современной ему критике — между сугубо эстетическим и «утилитарным» подходом к искусству. Искусство рассматривается Григорьевым как синтетическое целое, которое вбирает в себя многообразие жизни и предстает в свете найденного художником идеала.

Ап. Григорьев обозначает два направления русской мысли, как называет критик, «столь раздвоившихся сочувствий», которые восходят к пушкинскому творчеству. Идея личности, взыскующей высшей справедливости и свободы, сопрягается (а не противопоставляется) в мире Пушкина с идеей «обыкновенного» («простого») человека: «Личность пушкинская не Алеко и вместе с тем не Иван Петрович Белкин, от лица

которого он любил рассказывать свои повести» [5, с. 173]. По определению Григорьева, личность «стремительная» и личность «осаживающая» сочетаются в художественном мышлении Пушкина. Эти размышления Григорьева получают развитие в знаменитой Пушкинской речи Достоевского.

Еще одна работа, которую нужно выделить как предшествующую размышлениям Франка, — «Вечные спутники» Д. Мережковского (последняя редакция — 1914 г.). Мережковский отмечает, что никто кроме Достоевского не делал попытки найти в поэзии Пушкина «стройное мирозерцание», при этом называя поэта «мудрецом», «великим мыслителем». Особое положение Пушкина в русской литературе и культуре определяется его простотой и жизнерадостностью: «...мудрость Пушкина. Это — не аскетическое самоистязание, жажда мученичества, во что бы то ни стало, как у Достоевского; не покаянный плач о грехах перед вечностью, как у Льва Толстого; не художественный нигилизм и нирвана в красоте, как у Тургенева; это — задравная песня Вакху во славу жизни, вечное солнце, золотая мера вещей — красота. Русская литература, которая и в действительности вытекает из Пушкина и сознательно считает его своим родоначальником, изменила главному его завету: “да здравствует солнце, да скроется тьма!” Как это странно! Начатая самым светлым, самым жизнерадостным из новых гениев, русская поэзия сделалась поэзией мрака, самоистязания, жалости, страха смерти» [6, с. 493]. Трагические пути русской литературы объясняются Мережковским именно в связи с отказом от пушкинского пути: «Шестидесяти лет не прошло со дня кончины Пушкина — и все изменилось. Безнадежный мистицизм Лермонтова и Гоголя; самоуглубление Достоевского, похожее на бездонный, черный колодез; бегство Тургенева от ужаса смерти в красоту, бегство Льва Толстого от ужаса смерти в жалость — только ряд ступеней, по которым мы сходили все ниже и ниже, в “страну тени смертной”» [6, с. 493].

В пушкинском творчестве стало возможным соединение тех начал, которые с необычайной резкостью разойдутся в истории русской мысли: христианства и язычества.

Уже в работе Мережковского возникают основные лейтмотивы работ Франка — целостность мировоззрения поэта, сложность (неортодоксальность) его религиозных представлений, полнота выражения русского национального характера, в котором проявляют себя противоборствующие направления. Однако Мережковский предлагает «описательный» метод, Пушкинский мир для него часть большой концепции культуры, которую он уже предложил в программной работе символизма «О причинах упадка и о новых течениях современной рус-

ской литературы» и которая будет по-своему продолжена в работе «Лев Толстой и Достоевский».

Задача Франка — постижение и рациональное объяснение сложного по своему составу мирозерцания Пушкина. Особенно наглядно его позиция выступает в статье «Пушкин как политический мыслитель» (1937). Вопрос о консерватизме или демократизме Пушкина в разные периоды русской истории решался по-разному. Кроме того, Пушкина часто старались «вывести» за пределы круга вопросов социально значимых. Мережковский был не одинок в своем суждении, что политические взгляды Пушкина (Мережковский употребляет слово «увлечения») были «поверхностны».

В отношении политических взглядов Пушкина существуют два противоположных и в определенные периоды времени популярных «мифа»: Пушкин — «друг декабристов» и Пушкин — «друг царя». Первый миф невероятно разрастается в советскую эпоху, он востребован этой эпохой. Свободолюбивая, гражданская лирика Пушкина, проникнутая декабристским пафосом, выдвигается на первый план во множестве исследований, даже у представителей Пушкинского дома, которые давали пример глубокой работы с текстами Пушкина. Тем не менее именно в недрах Пушкинского дома зародился анекдот о том, что Пушкин «предсказал» октябрьскую социалистическую революцию, главным доказательством этого тезиса оказывался фрагмент «Октябрь уж наступил...».

Однако и противоположный миф о Пушкине — «друзе царя», безусловно, имеет исторические основания. Фактической основой для его создания становится эпизод личной беседы Пушкина с Николаем I, размышления поэта, что, несмотря на заботу об участии своих друзей-декабристов, он все же далек от полного приятия их политических страстей и устремлений; вспомним и пушкинское признание в письме к Дельвигу, что «желал бы вполне и искренно помириться с правительством» [7, с. 155]. Начало мифологизации положило письмо В. А. Жуковского к отцу Пушкина от 15 февраля 1837 г., в котором развивался мотив духовной связи умирающего поэта с царем. Однако слишком односторонний подход к факту сближения Пушкина с властью таит тоже большую опасность. В 1899 г. общественному мнению навязывался миф о верноподданом поэте.

В работе Франка обозначены этапы становления Пушкина как политического мыслителя, эти этапы совпадают с биографическими поворотами в жизни поэта. Значимыми событиями духовной биографии станут, по мысли Франка, патриотическое возбуждение Пушкина-лицеиста в 1812 г., встреча с Чаадаевым в 1816, который окажется идейным

наставником юного Пушкина. Очень важно для понимания становления пушкинского мировоззрения сочетание в юношеские годы внутренней серьезной работы и внешнего «озорства», неразрывно связанного с вольнодумством, результатом которого станут «возмутительные» стихи.

Франк выделяет работу Пушкина «Исторические замечания» (1822), которая стала известна только в 1910 г., где Пушкин выражает свои политические представления, противоположные его более поздним взглядам: в них намечена «идея антилиберального «народнического» демократизма» [10, с. 35].

Переломным для мировоззрения Пушкина Франк называет переселение в Одессу (1823), когда «кишиневский» политический радикализм уходит (участники греческого восстания увиденны Пушкиным как сброд трусливых, невежественных людей). Стихотворение «Свободы сеятель пустынный» (1823) фиксирует разочарование в действительности деклараций свободы. Окончательное духовное созревание Пушкина произошло в период уединения в михайловской ссылке (1824–1826 г.), и тогда же произошло созревание политическое. В современных исследовательских работах по-прежнему выделяются именно эти этапы в становлении мировоззрения Пушкина.

В 1825 г. Пушкин пишет «Бориса Годунова». По мысли Франка, «изучение истории Смуты приводит его к одному убеждению, которое является позднее основополагающим для его политического мировоззрения, — к убеждению, что монархия есть в народном сознании фундамент русской политической жизни» [10, с. 38–39]. Далее Франк указывает на еще одну важную составляющую в размышлениях Пушкина, которая вызвала критику государя: в заметке «О народном воспитании» Пушкин говорит о консерватизме в сочетании с ценностью объективного научного образования. Франк так оценивает этот период: мировоззрение Пушкина, «начиная с 1826 г., окончательно освобождается и от юношеского бунтарства, и от романтически-либеральной мечтательности и является как глубоко-государственное, изумительно мудрое и трезвое сознание, сочетающее принципиальный консерватизм с принципами уважения к свободе личности и к культурному совершенствованию» [10, с. 42].

Политическое мирозерцание Пушкина основано, по мысли Франка, на основательном знании истории и на внимательном взгляде на текущую европейскую и русскую политику. «По общему своему характеру, политическое мировоззрение Пушкина есть консерватизм, сочетающийся, однако, с напряженным требованием свободного культурного развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, — т.е. в этом смысле проникнутый либеральными началами» [10, с. 47].

Слагаемыми консерватизма Пушкина являются: убеждение, что «историю творят» и потому государством должны править «не все», а «избранные вожди, великие люди из тонкого чувства исторической традиции, как основы политической жизни», а также убеждение в необходимости «мирной непрерывности политического развития», «отвращения к насильственным переворотам». На первый взгляд, парадоксальным выглядит соединение в сознании Пушкина консерватизма, с одной стороны, и идеи духовной свободы и независимости творческой личности, с другой (принцип, который, как отмечает Франк, принято называть либеральным). «Консерватизм Пушкина органически связан с этим его либерализмом через идею, что свобода духовной жизни и культуры обеспечивается именно блюдением культурной преемственности и общественных слоев, которые являются ее носителями» [10, с. 52].

В связи с политическим мирозерцанием Пушкина Франк выстраивает новую схему понимания политической организации общества: «Если в политической мысли XIX века (и, в общем, вплоть до нашего времени) господствовали два комплекса признаков: “монархия — сословное государство — деспотизм” и “демократия — равенство — свобода”, которые противостояли (и противостоят) друг другу, как “правое” и “левое” мирозерцание, то Пушкин отвергает эту господствующую схему — по крайней мере, в отношении России — и заменяет ее совсем иной группировкой признаков. “Монархия — сословное государство — свобода — консерватизм” выступают у него, как единство, стоящее в резкой противоположности к комплексу “демократия — радикализм (“якобинство”) — цезаристский деспотизм”» [10, с. 56–57].

Принципиальный вопрос мировидения Пушкина — это характер его религиозности. Вопрос о религиозном сознании Пушкина в советском литературоведении оставался в тени. В современных исследованиях речь традиционно идет о смене атеистических, вольтеррианских убеждений Пушкина православным христианским сознанием. В работе «Религиозность Пушкина» (1933) Франк предлагает внешне противоречивое суждение: «Языческий, мятежный, чувственный и героический Пушкин (как его определяет К. Леонтьев) вместе с тем обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа» [11, с. 27]. Кроме того, показательно убеждение Франка, что «в безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль» [11, с. 10].

Что особенно интересно, атеистические размышления Пушкина, включая его «вольные» в плане религиозном поэтические тексты, Франк

понимает как важнейшую интеллектуальную составляющую религиозного сознания. В раннем стихотворении «Безверие» (1817) Франк выделяет строку «ум ищет Божества, а сердце не находит», само стихотворение подсказывает, что движение к вере у Пушкина осуществляется как интеллектуальное преодоление скепсиса, сомнений, просветительского отрицания. В более поздних рукописях Пушкина эти размышления продолжены: мысль об отсутствии Бога, как полагал Пушкин, должна считаться более нелепой, чем представления о том, что «мир покоится на носороге».

Важным фактором, определяющим религиозность мировидения Пушкина, как полагает Франк, является «истинно русская стихия уныния», необходимое «преддверие к религиозному пробуждению души», и она была всегда присуща Пушкину (даже в ранние годы) и была значительно существеннее «жизнерадостности французского просветительства» [11, с. 14–15]. Стремясь дать наиболее емкую характеристику пушкинской религиозности, Франк предлагает следующее понимание: «Поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала преображения и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию» [11, с. 11].

Религиозность Пушкина складывается, по мысли Франка, из нескольких принципиальных тенденций его духовной жизни: «склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности» [11, с. 14]. Показательно, что Франк выводит Пушкина из какой-либо догматической определенности, не допускает однозначности его духовного облика.

Для религиозного мыслителя Франка именно цельная, пронизанная духовностью религиозность Пушкина является основой его личности, из нее проистекает гармония противоположных начал в каждом из рассмотренных аспектов мировоззрения Пушкина.

Список литературы

1. *Аляев Г. Е.* Познание Пушкина: философская пушкиниана Семена Франка // Аляев Г. Е. Русская философия вокруг С. Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2020.
2. *Белинский В. Г.* Статьи о Пушкине. Май 1843 — сентябрь 1846 // *Белинский В. Г.* Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 7. М.: Издательство АН СССР, 1955.
3. *Гаспаров М. А.* Критика как самоцель // *Гаспаров М. А.* Записи и выписки. М.: ИЛ, 2001.
4. *Гоголь Н. В.* Статьи // *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений в 14 томах. Т. 8. М.: Издательство АН СССР, 1952.

5. Григорьев А.п. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев А.п. Литературная критика. М.: Художественная литература, 1967.
6. Мережковский Д. С. Вечные спутники. Пушкин // Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
7. Пушкин А. С. Письмо Дельвигу А. А., начало февраля 1826 г. Из Михайловского в Петербург // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. Л.: АН СССР, 1979.
8. Соловьев В.л. Судьба Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М.: Книга, 1990.
9. Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.
10. Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.
11. Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.

Matveeva Inga Yurievna

Candidate of Philological Sciences,

Associate Professor of the Department of Literature and Art

Russian State Institute of Performing Arts

inga.matveeva.spb@gmail.com

«ETUDES ABOUT PUSHKIN» BY S. FRANK IN THE CONTEXT OF HISTORICAL AND LITERARY ASSESSMENTS OF THE POET'S SIGNIFICANCE

Abstract: The article proves that in the works of S.L. Frank, written in different years, but published by his heirs in the form of a single collection, there is an integral idea of the worldview of A.S. Pushkin. Stating the crisis of traditional approaches to the analysis of Pushkin's work based on a detailed analysis of more and more empirical facts characterizing the historical, social and literary context, Frank suggests that the center of Pushkin's worldview is a religious and philosophical attitude to the world, which is to a very small extent connected with historical and social details of being. Like the most significant thinkers in history, Pushkin evaluates the world and his being in the world from eternity rather than from a specific historical situation. Frank analyzes in particular detail the political outlook of Pushkin, since it is in this aspect that the dominance of opposite and equally false stereotypes is noticeable: «Pushkin is a democrat and herald of the revolution» and «Pushkin is a friend of the tsar and a monarchist.» Frank shows that Pushkin had a negative attitude towards both of these ideas and defended the idea of «spiritual aristocracy», the idea of the rule of the best, spiritually developed people.

Keywords: Semyon Frank, Pushkin, political thinker, religious consciousness.

References

1. Alyaev G.E. Poznanie Pushkina: filosofskaya pushkiniana Semena Franka [Cognition of Pushkin: Philosophical Pushkinian Semyon Frank]. In: *Alyaev G.E. Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka* [Russian philosophy around S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov, 2020.

2. Belinsky V.G. Stat'i o Pushkine. May 1843 — sentyabr' 1846 [Articles about Pushkin. May 1843 — September 1846]. In: Belinsky V.G. *Polnoe sobraniye sochineniy v 13 tomakh* [Complete works in 13 vols.]. Vol. 7. M.: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955.
3. Gasparov M.L. Kritika kak samotsel' [Criticism as an end in itself]. In: Gasparov M.L. *Zapisi i vypiski* [Records and extracts]. Moscow: NLO, 2001.
4. Gogol N.V. Statiyi [Articles]. In: Gogol N.V. *Polnoe sobraniye sochineniy v 14 tomakh* [Complete works in 14 vols.]. Vol. 8. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952.
5. Grigor'ev Ap. Vzgl'yad na russkuyu literaturu so smerti Pushkina [A look at Russian literature since the death of Pushkin]. In: Grigor'ev Ap. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967.
6. Merezhkovsky D.S. Vechnye sputniki. Pushkin [Eternal companions. Pushkin]. In: Merezhkovsky D.S. *L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnye sputniki* [L. Tolstoy and Dostoevsky. Eternal companions]. Moscow: Respublika, 1995.
7. Pushkin A.S. Pis'mo Del'vigu A. A., nachalo fevralya 1826 g. Iz Mikhaylovskogo v Peterburg [Letter to A. A. Delvig, early February 1826. From Mikhailovsky to St. Petersburg]. In: Pushkin A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 tomakh* [Complete works in 10 volumes]. Vol. 10. Leningrad: AN SSSR, 1979.
8. Solov'ev Vl. Sud'ba Pushkina [The fate of Pushkin]. In: *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike* [Pushkin in Russian philosophical criticism]. Moscow: Kniga, 1990.
9. Frank S.L. O zadachakh poznaniya Pushkina [On the problems of cognition of Pushkin]. In: Frank S.L. *Etyudy o Pushkine* [Sketches about Pushkin]. Munich, 1957.
10. Frank S.L. Pushkin kak politicheskii myslitel' [Pushkin as a political thinker]. In: Frank S.L. *Etyudy o Pushkine* [Sketches about Pushkin]. Munich, 1957.
11. Frank S.L. Religioznost' Pushkina [The religiosity of Pushkin]. In: Frank S.L. *Etyudy o Pushkine* [Sketches about Pushkin]. Munich, 1957.

Мистика как индивидуальный опыт: урок Семена Франка

УДК 1(091):2
DOI: 10.23681/688829



Твердислова Елена

кандидат
филологических наук,
научный консультант
Иерусалимской
русской городской
библиотеки (Израиль)
helenatverd@gmail.com

Аннотация: Автор определяет особенности творчества С.Л. Франка, выявляя их в разных проявлениях мистического начала: как средство самовыражения, познания и описания мира Божественного, единения внутреннего и внешнего миров, как интуиция, духовное постижение вербальной культуры, как способ синтеза чувственного, созерцательного, рефлексивного, исторического, поэтического начал в человеческом мировосприятии. Автор подчеркивает, что мистика Франка реалистична, что она познается опытно. Вплотную к мистике приближается «абсолютно непостижимое» — область знания, которую Франк рассматривает как «Святыню», т.е. «Божество».

В этой связи в статье анализируется исследование Франком произведений Пушкина, Рильке, Розенцвейга. Автор подчеркивает уникальность Франка в том, что касается понимания им мистического.

Ключевые слова: Франк, мистика, кабалистика, непостижимое, познание Божественного, мистический опыт.

Исследования на эту тему в русской науке фактически только начинаются. Привлекает внимание специальный выпуск журнала Института философии РАН [16], в котором обобщаются различные варианты мистического. Данным вопросом на материале русской религиозной культуры, с привлечением сочинений Пришвина, занимается Е. Кнорре [5]. Но задолго до этого Николай Лосский, предприняв собственное рассмотрение (и выявление) мистической интуиции, обращается к «Предмету знания» Франка, полагая, что он «че-

ресчур сближает Абсолютное, т.е. Бога и мир, приближаясь к пантеизму» [7, с. 259], однако с этим соглашается.

Мистику как часть богословия представляет каббалистика — целая наука, существующая абсолютно самостоятельно фактически с эпохи Средневековья. Прежде всего каббала (קַבָּלָה — *получение, предание*, иврит) — знание эзотерическое, религиозно-мистическое, строится оно на том, чтобы вычитывать тайное знание из Торы как Божественной книги, раскрывать и прочитывать Откровение Божие. Каббала получила развитие в недрах иудаизма, но оказала сильное влияние в других религиях.

Появившаяся в XIII веке (ее создание относят к 150 г. н.э.) в Испании иудейская книга с примечательным названием «Сияние» (זוהר — Зоһар) [13] невольно обращает наш взор на испанского мистика, монаха-кармелита св. Иоанна Креста (1542–1591) с его принципами *несказанности* («без модусов» и определенности) и *ночи чувств* [7, с. 263]. Другой пример: православный богослов и философ св. Григорий Нисский (331 — ок. 394) проповедовал аскетiku и понимание Духа как сверхприродного явления. В его трактате «О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели» душа познаёт Бога в «светозарном мраке» (ἐν τῷ λαμπρῷ ὕνοφῳ) [7, с. 23–379].

Мистический опыт — явление древнее и чрезвычайно индивидуальное. Все, что переживается в мистическом самоощущении, никогда не бывает каким-либо повторением — не только чужого опыта, но и своего собственного. Он только внутри себя — даже если происходящее вовне. Мистику можно предполагать, ощущать, понимать, однако в полном смысле она познается в момент ухода. Отсюда мистически настроенным людям дана возможность контакта с только что умершими. И контакт такой очень естественный. И еще: мистика резко выделяет индивидуальность каждой личности.

Мистическое мироощущение Семена Франка подтверждает стихотворение (единственное, как оказалось), которым он прощался с миром. Не зная, как эти слова обозначить, вдова Татьяна Сергеевна, определила их как «Бред». Между тем в них заметно проступает мистическая созерцательность мышления Франка¹.

Огневая точка в густой темноте —
Точно звездные мириады в ночной глубине

¹ Стихотворение лежало в архиве философа и было недавно опубликовано благодаря его внуку о. Петру Скореру и с. Терезе Оболевич. См.: *Тереза Оболевич*. Неизвестное стихотворение С. Л. Франка, написанное во время бессонницы — в Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. — М.: Модест Колеров, 2019. С. 484–488.

Шевелятся, движутся, пускаются в пляс.
 Разум дневной замирает... угас.
 Светляки, громоздясь, строят огненный храм —
 Вне пространства — нигде — не здесь и не там.
 Несказанное в храме живет Божество,
 Являет сиянием свое Естество².
 В огневую игру мой дух вовлечен,
 Звездами увенчан, звездами пронзен.
 На лучах в непостижимую даль я несусь...
 Сохрани мою душу, Господь Иисус!

Франк заканчивает стихотворение примечательными словами: «На лучах в непостижимую даль я несусь» и «Сохрани мою душу» — самыми главными для него понятиями — *непостижимое* и *душа*, которые помогали ему объяснить окружающий мир через «духовное овладение опытом» как органичную часть реальности. Возможно, это стихотворение отражает состояние уже бессознательного (по-земному) состояния, нахождения между миром здешним и уже приходящим, между посю- и потусторонним бытиями.

Известно, что смерть есть продолжение жизни. Франк, подобно эксперименту Павлова, фиксирует себя на пути к другой жизни, открывая, как неожиданно и по-новому начинает воспринимать все вокруг человек, покидая свой мир, наблюдает за его и своей трансформацией. Это — одна из ступеней мистического понимания жизни, заявленного Франком. У него речь идет не о загробном мире, а о том, как неожиданно и совсем по-новому начинает жить в оставленном бытии человек, словно он его и не покидал, только трансформировался в своих переживаниях

Стихотворение, если разобрать по строкам, словам, образам, дает ключ к распознаванию мистики, которая у Франка была чрезвычайно естественной: нигде и ни с чем она в его творчестве не создавала противоречий. Поэзия, по Франку, являет собой пример «живого знания», т.е. непосредственного, интуитивного постижения действительности, причем не только эмпирического мира, но и единения с самим Богом.

О мистике применительно к себе он говорит с осторожностью: «...мы чуем *непостижимое* как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый» [23, с. 192].

Мистическую суть его мироощущения подсказывают прежде всего названия его работ, статей, очерков: «Душа человека» (1918), «Де

² Зачеркнуто: «Божество». Там же.

Profundis», (1918); «Смысл жизни» (1925); «Свет во тьме» (1926); «Мистическая философия Розенцвейга» (1926); «Мистика Рейнера Марии Рильке» (1928); «Философия ветхозаветного мира» (1929) «Непостижимое» (1939); «С нами Бог» (1941); «О природе душевной жизни» (1972); «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1972), «Религиозность Пушкина» (1937).

Мистика в творчестве философа выступает в разных видах: как средство самовыражения, познания и описания мира Божественного, единения внутреннего и внешнего миров; как интуиция, духовное постижение вербальной культуры; как способ синтеза чувственного, созерцательного, рефлексивного, исторического, поэтического начал в человеческом мировосприятии. Примечательно мистическое многообразие в его трудах, что находит выражение в его исследованиях поэзии (Рильке и Пушкин), «мистической мысли» (Франца Розенцвейга), научного подхода к определению Души («Душа человека») и, конечно, в «Предмете знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (дисс., 1915) и особенно — «Непостижимом» — в обеих работах мистическое выступает в качестве критерия научности. Истоки мистического как «научного знания» заложены именно тут. И точно так же, как «Предмет знания» становится неким подступом к «Непостижимому», само исследование *непостижимого*, выявление его особенностей с точки зрения философии религии, оказывается важным подспорьем для описания *души человека*. Очень логичная, понятная и легко объясняемая исследовательская нить, которая от работы к работе обрастает все большими доказательствами существования Божественного, Его Ипостаси и мира, где живет человек. Все это — мистика, данная в самоощущениях и их анализе, в продуманности миропорядка, который выстраивает Франк со всей возможной тщательностью.

Между тем в некоторых работах русских философов мистика Франка предстает неким колоритом, вроде чем-то себя не изжившим. Очевидна тенденция к ее вычленению.

Новаторство Франка в построении онтологической концепции Игорь Евлампиев видит в описании Бога как «абсолютного начала всего сущего». Суть нового подхода заключается в опоре «на формы „проявления“ Абсолюта в сфере конечного, неабсолютного бытия». Он считает, что эта сфера у Франка совпадает с нашим внутренним бытием, которое не противостоит «внешнему» миру, а является *универсальной формой* «конечного бытия («бытие-в-мире»)), что не выглядит убедительным. Мистическое понимание мира не разделяет внешний и внутренний миры, а наполняет их своим знанием. В этом вся привилегия мистики — она едина и неразделима. Не случайно Евлампиев счи-

тает, что уже в «Предмете знания» Франк исходит из предположения, что философ обладает некоторым мистическим опытом: «Франк пытается обосновать *единство* иррационального и рационального в мире, человеке и Абсолюте. <...> Эта проблема преобразуется в проблему взаимосвязи рационального познания и более глубоких, мистических, иррациональных форм отношения человека с реальностью» [4, с. 14].

Как «синтез двух принципиально разнородных философских парадигм» рассматриваются им же трактовка Франком феноменологии Э. Гуссерля и мистическая традиция с влиянием Николая Кузанского [3, с. 1]. Уточним: «Само выражение «непостижимое» (Франк использовал термин *Das Unergründliche*) соответствует понятию *incomprehensibile* («непонятное») Николая Кузанского, которого он считал «единственным учителем философии», — отмечает Тереза Оболевич [9, с. 53]. Неслучайно он в качестве эпиграфа к «Непостижимому» взял его слова: «*Attingitur inattingibile inattingibiliter*» (лат.) («Недостижимое достигается через посредство его недостижимости»).

Валерий Кувакин, сосредоточившись на лексическом объеме непостижимого, выявляет: «неизвестность, непостижимость, неопределённость, безвестность, неопознанность, непознанное, непознаваемое, неведомое, незаметное, невидимое, неслышимость, неосязаемость, непредсказуемость, неощущаемое, невыразимость, несказанность, сокрытость, затаенность, мрак, тьма» [6, с. 8]. Но при этом не упоминает таких понятий, как духовное, интуитивное, предчувствуемое, необъяснимое, таинственное, странное, неуловимое, совершенное, нереальное, недоступное.

Понятие «непостижимое» Кувакин приравнивает к «неизвестному» (следуя за Шестовым [15, с. 26]): «Франк — великий философ, но временами кажется, что понять его мысли об ”абсолютно непостижимом” можно, только проникаясь особым философско-интуитивным чувством вживания и глубоким чувством эмпатии к его упорным и неукротимым желаниям добраться до первооснов. Иногда он требует отношение к себе как к мистiku (не желающему, правда, отринуть разум ни на секунду), — а не как к философу, — иначе смысл его слов становится ничего не значащим набором предложений» [6, с. 7]. Но мистика и не требует того, чтобы отказываться от разума, наоборот, она разум проясняет! Почему эти понятия противопоставляются? И как воспринимать «набор предложений»? «Непостижимое мира, — продолжает автор, — некий онтологический колорит мира, его метафизическая тональность», — которую он определяет *тусклым стеклом* [6, с. 6].

А ведь Франк дал собственное и исчерпывающее научное обозначение непостижимого как «самооткрывающаяся реальность» и «непосредственное самобытие» в их некоем двуединстве (непосредственно-

го бытия и самости в ее некоей субъективности); «трансцендирование во-вне» (определяется в соотносительных категориях «я» — «ты», и категории бытия «мы») и «трансцендирование во-внутри» с его тремя составляющими: «дух» — «душа» — «тайна личности» [20] и т.д.

Мистика — реалистична, она познается опытно, путем испытания-переживания; правдивая и даже житейская, однако не иррациональная, а трансрациональная, вернее, по мысли Франка, речь идет о «трансрациональном синтезе» — это понятие он применяет опираясь на идеи Николая Кузанского [20, с. 313]. Вплотную к мистике приближается «абсолютно непостижимое», эту область знаний Франк рассматривает как «Святыню», т.е. «Божество».

В его восприятии и понимании мистики речь прежде всего идет о присутствии Бога в реальной жизни. Отсюда и его понимание Абсолюта, по сути дела венчающего феноменологию, перед чем остановился Гуссерль, или, говоря словами Франка: «Абсолютность Бога и я, как реальность», — так называется одна из подглавок в его «Непостижимом». «С нами Бог!» — название одной из работ Франка и кредо, которым он руководствовался на протяжении своего бытия. Кажется, эта идея была с ним всегда, о чем он записал «2 марта 1950 г. (за 9 месяцев до кончины): «В детстве я непоколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, а вместе с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал Его сквозь нее и в ней. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало — глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности — и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня — доверие к бытию» [14, с. 4]. Мистике близки, а в некотором роде и синонимичны интуиция, духовность, отрешенность. Франк не отделяет философию религии от других ракурсов: собственно философского, религиозно-богословского, исторического, наконец, поэтического — все их объединяют ощущение, осознание и осмысление мистики как явления всеобъемлющего и антропологического, свойственного именно человеку с его приоритетным познанием Бога (а не наоборот — обращения Бога к человеческой сущности).

Мистика в творческом осмыслении мира и Бога Франком не развивалась, не эволюционировала, она открывалась постепенно, с разных сторон: как философская мистика, как идея жертвы, религия интуиции откровения, как присутствие тайны и присутствие реальности, неотрывность откровения от донаучного знания, знание незнания, живое знание и т.п. Лучшее доказательство тому — анализ его рукописей, записей, черновых набросков, проведенный философами Г. Аляевым

и Т. Резвых [1]. Тереза Оболевич в соавторстве с Александром Цыганковым в исследовании рукописного наследия Франка «Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов» [11, с. 99–115] привлекают определяющие понятия его философии религии: «Доказательство бытия Бога» и «Онтологическое доказательство бытия Бога», приводя мучительные, но в итоге разрешающие всякие сомнения его выводы в духе мистического мировосприятия: «Франк стремится не столько расширить историко-философскую проблематику доказательства бытия Бога или использовать исторический экскурс для иллюстрации идеал-реалистического мировоззрения, сколько поделиться со слушателями своим собственным опытом веры и ее понимания, чтобы те смогли надлежащим образом уразуметь сущность так называемого онтологического доказательства» [11, с. 103].

В случае Франка есть искушение искать глубинные истоки его мистики в еврейской мистике, которая является составной частью всей иудейской религии, и логично предположить, что она определяет способ мышления философа. Однако совершенно очевидно, что есть евреи, которым чужда мистика, как и то, что есть чистокровные русские, жизнь которых была пронизана мистическими пред- и ощущениями (В. С. Соловьев). Франк с присущей ему обезоруживающей открытостью описал понимание себя с точки зрения своей этнической принадлежности и осознания необходимости собственной религиозной реконструкции («еврей, принявший христианство»).

И все же нельзя не видеть близости Франка именно еврейской мистике с ее способностью объединять реальную жизнь и запредельную. Стоит учитывать и то, что у мистики нет своего конкретного, раз и навсегда данного определения. Ибо мистика — это всегда «акт личного опыта», — пишет Гершом Герхард Шолем (1897–1982) [25, с. 38], «один из наиболее значительных еврейских мыслителей и исследователей иуданки XX века», который «первым дерзнул представить еврейскую мистику критическому взгляду академической науки». Его труд Н.-Э. Заболотная характеризует как его «духовные странствия» [25, с. 14]. На мой взгляд, Франк был изначально проникнут верой, и в целом его обращение диктовалось его мистическим мироощущением, но подчеркну — мыслителя, ибо он во всем исходил не из переживания как такового, а из осмысления этого переживания, и это не противоречит тому, что мистика подразумевает «феноменальное переживание», которое «известно под названием *unio mystica*, или мистическое единение с Богом» [25, с. 39], она давно стала выражаться не только собственно религиозными понятиями и языком, но и другими вербальными формами. Конечно, это — поэзия, которая у верующих людей и осозна-

ющих это, проникнута ощущением близости Бога и Божественного мира. Примечательно, что И. Бродский приравнивал стихотворение к молитве.

Одним из первых такого рода мистических опытов для Франка стало исследование религиозности поэзии Пушкина³. «В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль» [22, с. 380–396]. Он считает, что «поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала *преображения*, и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию» (здесь и далее выделено С. Франком. — *Е.Т.*). По его выражению, Пушкин не только гениальный поэт, но и «великий Русский мудрец», что вместе с «прозаическим сознанием» создавало «духовное содержание» его творчества, в котором философ выделяет три тенденции: «склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности». Формированию религиозности в Пушкине способствовал, по мнению Франка, Чаадаев и «простодушная вера Арины Родионовны». Важным свидетельством религиозности Пушкина Франк считает и религиозную терминологию, к которой Пушкин прибегает там, где говорит о поэзии («велестью Божию, о муза, будь послушна»). Вдохновение как мистическое озарение, как откровение, он познал с юности: «Душа к возвышенной душе твоей летела», — обращение к Жуковскому. Именно в юности им создаются стихи, которые Франк относит к жемчужинам религиозной поэзии: «Вечерня отошла давно», «Люблю ваш сумрак неизвестный» (мысль о неземном мире, «где чистый пламень пожирает несовершенство бытия»), «На тихих берегах Москвы» (1822) (религиозное описание монастыря) и «Надгробная надпись кн. Голицыну» (1823), предваряющая, по Франку, «Ангела» Лермонтова. К концу 30-х годов религиозное

³ Эту тему в широком контексте всех статей, написанных Франком о Пушкине, развивает Т. Петрова. См.: [12, с. 152–157]. В частности, она отмечает, что вышедшая в Мюнхене в 1937 г. его же книга «Этюды о Пушкине», куда вошли эти статьи, была названа «лучшим, что было написано в эмиграции о Пушкине». См.: [12 с. 152]. По ее мнению, «светлая печаль», по Франку (так называлась одна из статей), является основой художественного мировоззрения Пушкина. <...> И Франк был одним из первых, кто обратился к религиозным началам творчества поэта. См.: [12, с. 153].

Назовем некоторые статьи философа о Пушкине: «Пушкин как политический мыслитель» (1937), «Этюды о Пушкине» (1957).

сознание поэта усиливается, сложившись в конце жизни в общий духовно-религиозный настрой, который находит свое выражение и в его «эротической эстетике», не замкнутой земной действительностью: мысль о любимой соединена с мыслью о загробной жизни.

Франк усматривает самобытность религиозной интуиции Пушкина в том, как он воспевает духовную сосредоточенность и уединенность («Несмертные, таинственные чувства. <...> Чтить самого себя»), связывая это со свойственным ему культом «домашнего очага», символика которого почерпнута из античного понятия «пенатов», отмечая внутреннюю близость «родной обители» и «родины»: «любовь к родному пепелищу» органически связана с любовью к родному прошлому, к «отеческим гробам», и их единство есть живой источник для «самостояния» человека как единственного «залога его величия», выявляя способность личности формировать себя не только в духовном уединении, но и в духовной соборности: «Душа — алтарь без божества» («Два чувства»). Эти выводы — подлинное открытие Франка в пушкиноведении. Однако интерес Франка к Пушкину этим не ограничивался. Став одним из крупнейших пушкиноведов своего времени, он сосредоточил внимание на философии поэта и в целом — на его духовном мире [10]. Но если Пушкин у Франка стоит как бы на подступах к мистическому, то Рильке рассматривается именно с мистической стороны.

Эрих Мария Рильке был близок Франку прежде всего немецким языком, который для Франка был едва ли не родным. Сложность национального самоощущения предопределила его особые приоритеты: родился в Вене, вырос в Австро-Венгрии, Германия не стала ему Матушкой, особая связь с русской культурой (через русскую женщину) и в целом — интерес к славянству...

Франк определяет мистицизм его поэзии как «художественную метафизику» [17, с. 55–74; 18, с. 37–52], он буквально ощущает, как раскрывается душа поэта, которым владеет безграничное чувство свободы, отмечает близость «с родным братом по духу» Мейстером Экхартом, который проповедовал присутствие Бога во всем существующем, и с христианским мистиком и теологом Ангелусом Силезиусом — «величайшими выразителями исконного мистического германского духа» [17, с. 48].

В стихотворении «Молитва» все — само движение, состояние души — мистика: движение — полет — ищущий и наблюдающий взгляд. Его невесомое пространство — мир. Больше — Вселенная. (Стихотворение Марины Цветаевой «Новогоднее», посвященное смерти Рильке, отражает это состояние: все в нем качается и перетекает). «Самое изумительное, — и положительно, и отрицательно одинаково

существенное... что оно не обусловлено и не связано *никакой религиозной традицией*: «Он сын эпохи безверия» [17, с. 51].

У Рильке почти нет стихотворений о Христе, Он ему не является, и поэт Его сторонится; одно единственное стихотворение описывает ночь в Гефсиманском саду, переживание Христом богооставленности вызывает у Франка горькое недоумение: вместо утешающего Спасителя, «выражение безграничного, непоправимого, последнего одиночества неверующей человеческой души» [17, с. 53]. Примечательно, что два немца — Райнер Мария Рильке и Франц Розенцвейг: один — венский, другой — еврейский, — остановились перед Христом, обошли Его стороной в своих представлениях о Боге.

Как мистик Рильке примыкает к древней традиции мистиков, которую Франк называет великой, известной как «отрицательное богословие». Внешне чуждый букве христианского догмата Богочеловечества, Рильке глубоко ощущает «нераздельное и неслиянное двуединство Богочеловечества»: «Бог для Рильке есть объект *docta ignorantia*», достижимый через сознание нашего неведения. Или *concidentia oppositorum*, т.е. «единство противоположных определений», — где находит свое выражение «невыразимая природа Бога». Здесь, по его мнению, мы имеем дело со «*сверхфракциональным* видением»: отсюда «двойкая роль» символов ночи и тьмы в мистическом сознании Рильке.

Франк подразумевает взгляд немецкого поэта на Бога как на тьму, неуловимую для взора и открывающуюся лишь в непосредственном переживании человеческого сердца первооснову бытия, аналогичную „Ungrund” Якова Беме. В том, что поэт «любит тьму больше, чем пламя, которое, блистая ограничивает мир», тогда как «столько ангелов ищут Тебя в свете» [17, с. 64], заставляет еще раз вспомнить испанца св. Иоанна Креста, имевшего титул *Учитель ночи*.

Франк внимательно прослеживает в лирике Рильке *его Бога* — разного, меняющегося: «Вся земная жизнь рождается из Бога и держится им, как своим темным корнем». В бытии — «свободном веянии», Рильке обретает истинный Дух Господень. «Это преодоление есть, прежде всего, победа над смертью, выход за пределы только земной жизни» [18, с. 45]⁴.

Но мистика — акт индивидуального самопонимания, и Франк демонстрирует это своим анализом «Звезды избавления» Розенцвейга, о книге им написана великолепная, именно в профессиональном смысле, статья [19, с. 139–148]. Семиотическая структурность данной философско-теологической работы, оперирующей образами литературы и религии, — «одно из самых замечательных явлений современной западной мистической мысли. Автор — еврей, и его книга имеет

⁴ См. также на эту тему [3].

своим последним назначением мистическое раскрытие и оправдание иудаизма. Но содержание ее неизмеримо шире этого рационального ее назначения. Ее содержанием является целостная, своеобразно сочетающая философию с богословием и преодолевающая односторонности обоих, мистическая философия, из религиозного опыта почерпнутое учение о сущности Бога, мира и человека и о смысле человеческой жизни» [19, с. 139].

На 530 страницах затронуто «множество самых разнородных тем», автор стремится в их обсуждении «дойти до последних, метафизических глубин», и вместе с тем книга звучит «как строго согласованная многочастная симфония, в которой небольшое число основных тем повторяется в надлежащем месте в соответствующих вариациях, и почти необозримое богатство целого звучит стройно и гармонично. Вряд ли можно в мировой мистической литературе найти книгу, написанную столь систематично — во внутреннем смысле музыкальной архитектоничности», — заключает он.

Вступление представляет собой критику замысла философии (его Франк рассматривает, как он сам выражается, пунктирно), которая, как считает Розенцвейг, «хочет постигнуть все, как единство», тогда как в действительности этого нет: «...после того, как ее замысел нашел свое завершение в Гегеле, который даже саму историю философии включил в единство системы, в ту „шарообразность“ бытия, которую провозвестил первый философ — Парменид, человеческая мысль, в лице Шопенгауера и потом Ницше, взбунтовалась против этого замысла и этой мнимо-всеобъемлющей цельности противопоставила неутоленный запрос личности — личности самого философа — о смысле и ценности жизни», — такова в сжатом изложении главная, по мнению Франка, идея, а точнее, концепция Розенцвейга.

В таком понимании бытие «содержит три отдельные длящиеся „предмирности“: Бога, мира и человека» — вслед за Розенцвейгом Франк называет их «сырым материалом или элементом», они «доходят до полноты бытия» и согласованности между собой «через творение, откровение и спасение». «Предмирный Бог — это «нечто», произрастающее из «ничто», «да», рождающееся из недр „нет“». «Мир также есть первоначально ничто, „нет“, из которого рождается „да“». Но если «да» у Бога — это бытие, то «да» у мира — «начало всеобщности», которую Розенцвейг, отмечает Франк, обозначает как *логос*. И вопреки идеализму, его логос «не создает единство мира», а напротив, он есть «система форм, которая ограничена единством мира» [19, с. 141].

Ограниченные рамки статьи не позволяют привести целиком высказывания Франка, его текст представляется совершенным. Розенцвейг,

считал он, не сумел преодолеть «двух основных, противоречащих друг другу и вместе с тем связанных друг с другом односторонностей, которыми страдает современное ветхозаветное сознание и которыми объясняется трагедия отвержения Богочеловека народом, Его породившим: крайне исключительного культа трансцендентного Божества и потому — забвения трансцендентного Бога в имманентизации человеческой жизни, культе чисто-земной, мирской, натуральной святости». Правда, справедливо замечает Франк, ортодоксальный иудаизм вряд ли признает в Розенцвейге своего адекватного выразителя: при всей полемике с новейшей германской мыслью, его философия «насыщена немецкой духовной культурой». А для европейской мысли эта книга есть неутоленный крик еврейской души, томящейся о спасении. «Спасение есть центральная тема книги, выраженная и в ее заглавии» (в данном переводе «избавление». — *E.T.*), но всей своей мистической пронизательности автор, заключает Франк, не видит, что «истинное спасение не в грядущем внешнем соединении трех точек — Бога, мира и человека нитями в треугольнике, и не в их тщетном удвоении в звезде, а лишь в уже осуществленном, исконном и нераздельном единстве Бога и человека, жертвенно победившем мир — на кресте» [19, с. 147–148]. То, о чем говорит Франк, есть осуществленный замысел Бога, тогда как Розенцвейг полагал, что этот замысел должен осуществить сам человек, вернее его душа.

Трудно поверить, что все лишь бегло рассмотренные нами труды написаны одним человеком, — настолько они разны по подходу, методике, анализу, будто принадлежат разным ученым — со своим взглядом и типом исследования: в прочтении Пушкина Франк извлекает мистику из религиозности творчества поэта, Рильке для него — уже готовый мистик. Оба поэта — величайшие явления, но не материал диктует взгляд на них, а мистическая натура исследователя. Ибо первый принцип мистики — ее цельность и неповторимость, отсюда ее разность.

С христианской точки зрения принята некая классификация, согласно которой реальная мистика, то есть опытная, находит свое проявление в трех основных выражениях: *Божественная мистика, естественная и демоническая*. У Франка выявить можно все три. Его предсмертное стихотворение демонстрирует естественную мистику; почти все его работы, написанные в русле философии религии, можно отнести к Божественной мистике. В работе с примечательным названием *DE PROFUNDIS — «Из глубины»* [24] Франк вплотную подошел к исследованию того, что можно назвать *демонической мистикой*, благодаря чему его статья о русской революции — политическая по своему характеру — обретает исторический и культурный масштаб, ибо свои выводы он строит в опоре на пророческие взгляды Пушкина и Достоевского.

«Даже в Смутное время разложение страны не было, кажется, столь всеобщим, потеря национально-государственной соли столь безнадежной, как в наши дни» [19, ч. 1]. Напомню: работа написана в 1918 году и впечатления о революции самые свежие. Но их анализ будто подготовлен годами раздумий об истоках зла, и автор уходит в самую глубь человеческого существа, определившего историческую траекторию.

«Тлетворный дух разложения, которым зачумлена целая страна, был добровольно, в диком, слепом восторге самоуничтожения, привит и всосан народным организмом... «Нас, — пишет Франк, — погубило именно разнуздание этих страстей... Неприкрытое, голое зло грубых вожделений никогда не может стать могущественной исторической силой; такой силой оно становится, лишь когда начинает соблазнять людей лживым обликом добра и бескорыстной идеи» [19, ч. 1]. Он смотрит на ту Россию, а мы видим сегодняшнюю, потому что он открывает безусловную правду — не социальную и не историческую, а внутреннюю, в которую страшно заглянуть. Демоническую силу.

«Единый дух зла и насилия, безверия и материализма... вырвал корни народной души из единственной питательной почвы, обеспечивающей живой рост народной силы и жизни, — из слоя подземной творческой духовности, — и тем иссушил дух и тело народа, ослабил его внутреннее единство и сделал бессильным перед первой налетевшей на него бурей» [19, ч. 4]. Здоровый в основе реалистический инстинкт народа, считает он, оторвался от духовного корня жизни, отсюда — удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т.е. в разнузданности мысли и чувства. Надо сказать, что таких точных картин, прямо не картин, а отчетов, фиксирующих те годы по горячим следам, когда революция только совершалась, не читала. Тут даже с «Окаянными днями» Бунина не сравнишь: слишком очевидна субъективная боль писателя по сравнению с жестким, глядящим в самую сердцевину человеческого социальным, психологическим — антропологическим анализом Франка.

«Нужно признаться, — приводит он слова Пушкина, — что наша общественная жизнь весьма печальна. Это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и правде, это циническое презрение к мысли и к человеческому достоинству действительно приводят в отчаяние» [19, ч. 5]. У всех этих явлений долгий исторический процесс, и все они были подвержены эволюции. И то, что «Достоевский позднее определил в понятии *почвенность*», у славянофилов было просто идеалом, который «был отравлен и обессилен романтической мечтательностью, сантиментальным непониманием

трудности и ответственности его осуществления в будничных условиях политической и экономической реальности».

Франк дает беспощадную характеристику русской интеллигенции и отдельным личностям, некоторые из них стали для меня полным откровением: «Русская интеллигенция не оценила и не поняла глубоких духовно-общественных прозрений Достоевского и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева, тогда как слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые на наших глазах погубили Россию. Тот семинарист, который, как передают, при похоронах Некрасова провозгласил, что Некрасов выше Пушкина, предсказал и символически предуготовил роковой факт, что через сорок лет Ленин был признан выше Гучкова и Милюкова... И не рукоплескала ли вся интеллигентная Россия цинически-хамскому бунтарству тех босяков и «бывших людей» Горького, которые через двадцать лет после своего столь шумного успеха в литературе успели захватить власть и разрушить русское государство?» [19, ч. 5].

Этот в полном смысле анализ демонизма, который во всем объеме можно распознать, вооружившись интуицией, демонстрирует великолепную школу прозрений, которую в действительности предоставляет мистика. Здесь практика подтверждает теорию, действия людей раскрываются по их началу и завершению, личность измеряется критериями не своей собственной индивидуальности, а вселенского диапазона. И самое главное — государственный взгляд в опоре на исторический масштаб обнажает необходимость культуры воли — того, что начисто утратили революционные вожди, при всей своей образованности и даже причастности к слоям интеллигенции.

Статья Франка являет собой пример того, как надо уметь не только думать, но и видеть, не только видеть, но и поступать, не только поступать, но и оценивать себя — даже в самых непредвиденных обстоятельствах. В лице Франка мы со всей очевидностью имеем дело с реальным мистиком, для которого тайная связь человека с Богом, его стояние перед Богом не забывались ни на минуту даже во времена «русского марксизма». Отсюда нераздельность его философских, богословских и исторических категорий, их практическая убедительность и теоретическая доказательность — в единой логике бытия.

Возникает законный вопрос: кому близок по своим внутренним исканиям Франк? Ответ кажется единственным — никому. Мистик всегда сам по себе. В этом его самобытность. Но он всегда со всеми — таково его правило. Нельзя отделить друг от друга посю- и потусторонний

миры: эта цельность и приобщенность к противоположным мирам сразу и делает Франка ответственным за каждого. «Мои мысли о прошлом и будущем, о том, что граничит с видимым мною горизонтом и о далеких странах за его пределами, о всем вообще, не вмещается в пределы зрительного поля данного момента, как и мои мысли о том, что скрывается как бы в глубине этой картины, оставаясь недоступным для меня» [21, с. 118]. Именно мысль помогала Франку освоить проникновение в иные сферы, была с ним всегда.

Но возникает другой вопрос — пророчества, которое органично сочетает его с тем же Достоевским и раскрывает поистине визионерские способности, ибо ТАК охарактеризовать 1917 год, который растянулся более чем на столетие, может только сверходаренный мыслитель. Франк не был визионером, что подтверждает его прощальное стихотворение, исполненное интеллектуального самовыражения, свойственного мистикам. По своей натуре, чувству ответственности перед каждым как перед всем человечеством, он был близок Даниилу Андрееву (1906–1959), открывшему свою дорогу в мир Просветлений с их бесконечными борениями с миром Возмездий. «Роза мира» — своего рода поэтическая мифология или философское сказание: окончательно жанр поэмы (в образах, а не в стихах) не определен, здесь запечатлены маршруты духовных и мистических исканий человеческих душ, в том числе Блока, Волопина, Лермонтова, но прежде всего так важных для Франка Пушкина и Достоевского.

Франк и Андреев вроде бы далеки друг от друга не только географически (Андреев жил в Москве), но и философски, тем не менее оба составляют некое родство, объяснимое не одной лишь принадлежностью к общему поколению (напомню даты Франка: 1877–1950), но прежде всего свойственной обоим обращенностью к человеку как к части Божественного, в чем для них таился залог жизни. При всей разнородности их мистики: опытной — у Франка и иносказательной — у Андреева, их сближает высокая этичность, свидетельствующая о градусе ответственности человека перед Богом и Вселенной, когда страну накрывает тяжелый мрак.

Благодарю Терезу Оболевич, приобщившую меня к исследованиям наследия Семена Франка.

Список литературы

1. Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. Свет во тьме и С нами Бог: неизвестные книги С. Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021.
2. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1861.

3. *Евламтцев И.И.* «Абстрактное» и «феноменально обоснованное» понимание Бога: Семен Франк и Райнер Мария Рильке // Русская и европейская философия: пути схождения. <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/abstraktnoe-i-fenomenalno-obosnovannoe-ponimanie-boga-semen-frank-i-rayner-mariya>.
4. *Евламтцев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // *Франк С.А.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. СПб.: Наука, 1995.
5. *Кноффе Е.* Сюжет «пути в Невидимый град» в творчестве М.М. Пришвина 1900–1930-х гг. ИМЛИ, 2019. <http://imli.ru/.../3831-syuzhet-puti-v-nevidimyj-grad-v>.
6. *Кувакин В.К.* Непостижимое Семена Франка: Эссе о неизвестности. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014.
7. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.
8. *Оболевич Т.* Неизвестное стихотворение С.А. Франка, написанное во время бессонницы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019.
9. *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету. М.: Изд-во ББИ, 2017.
10. *Оболевич Т., Малкина А.А.С.* Пушкин как философ в творчестве С.А. Франка. — В печати.
11. *Оболевич Т., Цыганков А.* Философия религии С.А. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1.
12. *Петрова Т.Г.* О религиозном самосознании А.С. Пушкина // Нижегородский текст русской словесности как художественное постижение национальной ментальности. Сб. статей по мат. VII Междунар. науч. конф. Нижний Новгород, 2019.
13. «Раби Шимон». Фрагменты из трактата «Зо'ар»: Пер. с арамейск. Сост., статьи, примеч. и коммент, кабб. коммент. М.А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994.
14. Семен Людвигович Франк (1877–1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. Цит. по: *Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых.* Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.А. Франка // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2020. Т. 35. С. 232–233.
15. *Сенчихина Ю.Б.* Апология неизвестности: концепция творчества Льва Шестова // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7 Философия. 2009. № 3.
16. Философия религии: Аналитические исследования 2017. Т. 1. № 1. М.: Ин-т Философии РАН.
17. *Франк С.А.* Мистика Рейнера Марии Рильке // «Путь», 1928. № 12.
18. *Франк С.А.* Мистика Рейнера Марии Рильке // «Путь», «Путь», 1928, № 13.
19. *Франк С.А.* Мистическая философия Розенцвейга // «Путь». 1926. № 2.
20. *С. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990.
21. *Франк С.А.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. СПб.: Наука, 1995.

22. Франк С. Л. Религиозность Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990.
23. Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
24. Франк С. De profundis — Из глубины. Сборник статей о русской революции. М. — Пт.: Книгоиздательство «Русская мысль», 1918. Библиотека «В□ ХИ», 2004. <http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html>
25. Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры. Иерусалим: Гешарим, 2004.

Elena Tverdislova

Candidate of Philological Sciences,
Scientific consultant of the Jerusalem Russian City Library (Israel)

MYSTICISM AS AN INDIVIDUAL EXPERIENCE: A LESSON BY SEMYON FRANK

Abstract: The author defines the features of S.L. Frank's creativity by revealing them in different manifestations of the mystical principle: as a means of self-expression, cognition and description of the Divine world, the unity of the inner and outer worlds, as intuition, spiritual comprehension of verbal culture, as a way of synthesizing sensual, contemplative, reflective, historical, poetic principles in human perception of the world. The author emphasizes that Frank's mysticism is realistic, that it is experienced. The «absolutely incomprehensible» is coming close to mysticism — a field of knowledge that Frank considers as «Deity».

In this regard, the article analyzes Frank's study of the works of Pushkin, Rilke, Rosenzweig. The author emphasizes the uniqueness of Frank in terms of his understanding of the mystical.

Keywords: Frank, mysticism, kabbalistic, incomprehensible, knowledge of the Divine, mystical experience.

References

1. Alyaev G. E., Obolevich T., Rezyvch T. N. (2021) *Svet vo tme i S nami Bog: neizvestnye knigi S. L. Franka* [Light in the darkness and God is with us: unknown books of S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov Publ.
2. Grigorij Nisskij, svt.(1861) О zhizni Moiseya Zakonodatelya [About the life of Moses the Law-Giver]. In *Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Chast 1.* [The works of St. Gregory of Nyssa. Part 1]. Moscow Publ.
3. Evlampiev I. I. «Abstraktnoe» i «fenomenalno obosnovannoe» ponimanie Boga: Semen Frank i Rajner Mariya Rilke [Abstract» and «Phenomenally grounded» understanding of God: Semyon Frank and Rainer Maria Rilke]. *Russkaya i evropejskaya filosofiya: puti skhozhdeniya* [Russian and European philosophy: ways of convergence]. Available from: <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/abstraktnoe-i-fenomenalno-obosnovannoe-ponimanie-boga-semen-frank-i-rayner-mariya> [Accessed 14/12/2021].
4. Evlampiev I. I. (1995) Chelovek pered litsom absolyutnogo bytiya: misticheskij realizm Semena Franka [Man in the face of absolute being: the mystical realism of Semyon Frank]. In: Frank S.L. *Predmet znaniya: Ob osnovah i predelakh*

- otvlechenogo znanija. Dusha cheloveka: Opyt vvedeniya v filosofskuyu psibologiyu* [Subject of knowledge: About the basics and limits of abstract knowledge. The human soul: The experience of introduction to philosophical psychology]. St. Petersburg: Nauka Publ.
5. Knorre E. (2019) *Syuzhet «puti v Nevidimyj grad» v tvorchestve M.M. Prishvina 1900–1930-h gg.* [The plot of «the way to the Invisible city» in the works of M.M. Prishvin in the 1900s-1930s.] Available from: <http://imli.ru/.../3831-syuzhet-puti-v-nevidimyj-grad-v> [Accessed 10/09/2021].
 6. Kuvakin V.K. (2014) *Nepostizhimoe Semena Franka: Esse o neizvestnosti* [The Incomprehensible of Semen Frank: an essay on the Unknown]. Moscow: LIBROKOM Publ.
 7. Losskij N.O. (1995) *Chuvstvennaya, intellektualnaya i misticheskaya intuitsiya* [Sensual, intellectual and mystical intuition]. Moscow: Respublika Publ.
 8. Obolevich T. (2019) *Neizvestnoe stihotvorenie S.L. Franka, napisannoe vo vremya bessonnitsy* [Unknown poem by S.L. Frank, written during insomnia]. In: *Issledovaniya po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2019 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 2019]. Moscow: Modest Kolerov Publ.
 9. Obolevich T. (2017) *Semen Frank. Stribi k portretu Semyon Frank* [Touches to the portrait of Semen Frank]. Moscow BBI Publ.
 10. Obolevich T., Malkina A.A.S. *Pushkin kak filosof v tvorchestve S.L. Franka* [A.S. Pushkin as a philosopher in the works of S.L. Frank]. V pechati [Being printed].
 11. Obolevich T., Cygankov A.. *Filosofiya religii S.L. Franka v svete novyh materialov* [Philosophy of Religion by S.L. Frank in the light of new materials]. *Filosofskij zhurnal — Philosophical journal*, 2017, vol.10, no.1.
 12. Petrova T.G. (2019) *O religioznom samosoznanii A.S. Pushkina* [About the religious consciousness of A.S. Pushkin]. *Nizhegorodskij tekst russkoj slovesnosti kak hudozhestvennoe postizhenie natsionalnoj mentalnosti. Sb. statej po mat. VII Mezhdunar. nauch. konf. Nizhnij Novgorod, 2019* [Nizhny Novgorod text of Russian literature as an artistic comprehension of the national mentality. Sb. statej po mat. VII Mezhdunar. nauch. konf. Nizhnij Novgorod, 2019]. Collected articles of materials of VII International Scientific Conference. Nizhny Novgorod, 2019].
 13. Kravtsov M.A. (ed., transl., comm.) (1994) *«Rabi Shimon». Fragmentsy iz traktata «Zořar»* [«Rabi Shimon». Fragments of the treatise «Zořar»] (1994). Moscow: Gnozis Publ.
 14. Semen Lyudvigovich Frank (1877–1950). In: *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collected works in memory of Semen Lyudvigovich Frank] (1954). Munich.
 15. Senchihina Yu.B. (2009) *Apologiya Neizvestnosti: Konceptsiya tvorchestva Lva Shestova* [Apology of the Unknown: The Concept of Lev Shestov's creativity]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Ser.7. Filosofiya — Bulletin of the Moscow University. Ser. 7: Philosophy*, 2009, no. 3.
 16. *Filosofiya religii: Analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytical research] (2017). Vol. 1, no. 1. Moscow: Institut Filosofii RAN Publ.

17. Frank S.L. Mistika Rejnera Marii Rilke [The Mystique of Rainer Maria Rilke] (1928). *Put' — The Way*, 1928, no.12.
18. Frank S.L. Mistika Rejnera Marii Ril'ke [The Mystique of Rainer Maria Rilke] (1928). *Put' — The Way*, 1928, no.13.
19. Frank S.L. Misticheskaya filosofiya Rozentsvejga [Rosenzweig's Mystical Philosophy]. *Put' — The Way*, 1926, no.2.
20. Frank S. (1990) Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The incomprehensible [An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]]. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.
21. Frank S.L. (1995) *Predmet znaniya: Ob osnovah i predelakh otvlechenogo znaniya. Dusha cheloveka: Opyt vvedeniya v filosofskuyu psikhologiyu* [Subject of knowledge: About the basics and limits of abstract knowledge. The Human Soul: The experience of introduction to philosophical psychology]. St. Petersburg: Nauka Publ.
22. Frank S. L. (1990) Religioznost Pushkina [Pushkin's Religiosity]. In: *Pushkin v russkoj filosofskoj kritike* [Pushkin in Russian Philosophical Criticism]. Moscow Publ.
23. Frank S.L. (1990) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.
24. Frank S. (1918) *De profundis — Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revolyutsii* [De profundis — From the depths. Collected articles about the Russian Revolution]. Moscow — Petrograd: «Russkaya mysl» Publ., 1918. Available from: <http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html> (accessed 07/10/2021).
25. Scholem Gershom (2004) *Osnovnye techeniya v evrejskoj mistike* [The main trends in Jewish mysticism]. Moscow Publ.

Неклассическая метафизика С. Франка и ее значение для социальной философии¹

УДК 111:27-1
DOI: 10.23681/688830

Аннотация: В начале XX века А. Бергсон заявил о необходимости создания неклассической метафизики, приписывающей Абсолюту качество становления и доказывающей единство-тождество Абсолюта и человека. С.Л. Франк в своей философии предложил оригинальную версию такой метафизики, развивающую традицию мистического пантеизма (Николай Кузанский, Шеллинг). В этой метафизике человеческое сознание понимается не как субстанция, а как «акт» Абсолюта, с помощью которого Абсолют создает предметный мир внутри себя. Такое понимание человека несовместимо с принципами либерального устройства общества, из него вытекает политическая идеология, признающая необходимость правления «лучших людей», готовых полностью подчинить себя служению высшим целям.

Ключевые слова: неклассическая метафизика, мистический пантеизм, философия всеединства, Николай Кузанский, Шеллинг, Семен Франк.

Во второй половине XX в. господствующей тенденцией в философии стало отрицание метафизики, причем эта тенденция была признана результатом развития неклассической философии (о кризисе метафизики писали, например, Ф. Ницше и М. Хайдеггер). Однако в реальности неклассические мыслители не столько отрицали метафизику, сколько пытались преобразовать ее; критикуя



Евлампиев Игорь Иванович

доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет
yevlampiev@mail.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21–18–00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

ее классическую (платоновскую) версию, они пытались придать ей новый, неклассический смысл. Этот смысл был связан с реабилитацией понятия пантеизма, который становится не просто вполне законной формой развития философии, но *единственной возможной* для новой метафизики.

Впервые переосмысление традиционного негативного отношения к пантеизму осуществил Шеллинг в своем известном трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Шеллинг решительно отвергает мысль о том, что в истории был хоть один серьезный мыслитель, который утверждал бы «тождество Бога и мира», как считают критики пантеизма. Даже у Спинозы, самого известного и радикального пантеиста в истории европейской мысли, нет никакого смешения, тем более тождества Бога и вещей, поскольку вещи немислимы вне Бога, т.е. являются производными по отношению к Богу, в то время как «Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию» [6, с. 91]. Отсюда Шеллинг делает важный вывод, который показывает, насколько его понимание пантеизма не совпадает с тем, что обычно подразумевают под этим термином: «Именно из-за этого различия все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» [6, с. 91]. Философски корректный пантеизм основывается на принципе *имманентности* всех вещей и явления Богу, хотя сам Бог остается *трансцендентным* по отношению к вещам.

Так понятый пантеизм оказывается едва ли не главной тенденцией европейской философии, в наиболее последовательной и проработанной форме он присутствует в философии Николая Кузанского, а затем составляет основу главной традиции европейской философии: Г. Лейбниц, И.Г. Фихте, Шеллинг, Гегель, А. Шопенгауэр, А. Бергсон.

Весьма характерно, что Николай Кузанский сознательно отвергает тот вариант понимания идеи единства Бога и тварного мира, который ради сохранения догматической правильности разделяет в Боге сущность и энергии. Впервые эта модель мистического учения, предполагающего возможность соединения твари с Богом, была выдвинута Григорием Нисским и затем нашла себе окончательное воплощение в исихазме. Вероятно, имея в виду именно такой подход, Николай

утверждает, что Бог действует в мире непосредственно *через свою сущность*: «...всякое творение есть намерение воли Всемогущего. Этого не знали ни Платон, ни Аристотель. Оба явно считали, что зиждитель-ум производит все через природную необходимость, и отсюда идет вся их ошибка. В самом деле, хотя Бог действует не через свою акциденцию — как огонь через жар, по хорошему изречению Авиценны, — потому что в его единой простоте не может случиться никакой акциденции, так что он явно действует через свою сущность, но это еще не значит, что он действует как природа, или орудие, понуждаемое к действию высшей волей: он действует единственно через свободную волю, которая и есть его сущность. Аристотель хорошо понял в “Метафизике”, что в первом начале все вещи суть оно само, только не заметил, что его воля не отличается от его разумного основания и его сущности» [1, с. 114–115].

Наиболее прямо, причем почти буквально «по Шеллингу», Николай выражает главный тезис своей пантеистической концепции в суждении (оно в разных вариантах несколько раз приводится в его трактатах): «...все существующее мировым образом находится в мире, а немировым — в Боге, так как там все божественно» [2, с. 178]. Таким образом, все вещи окружающего нас мира существуют одновременно в двух «модусах» — в мире и в Боге, и эти «модусы» принципиально различны. В трактате «О возможности-бытии» существование вещей в Боге характеризуется тем, что здесь приобретает равный бытийный статус всё то, что в мире было *только возможностью*, противостоящей реальному бытию. Эту разницу можно описать и по-другому: вещи приобретают «мировой» статус за счет разделения в них бытия и возможности, которые в «модусе» существования в Боге совпадали. В определенном смысле можно сказать, что предметный мир вместе со всеми обособленными вещами возникает в результате *акта различения, протекающего в самом божественном бытии*. Именно поэтому можно утверждать, что в онтологии Николая мир и вещи одновременно и существуют в Боге (имманентны Богу), и отличны от Него. Но, будучи имманентной Богу, каждая вещь оказывается совпадающей с Богом (в одном аспекте бытия Бога), поскольку Бог не может мыслиться разделенным или составленным из вещей. Это приводит к тому, что, парадоксальным образом, Бог может быть назван именем любой вещи (утверждая это, Николай ссылается на Гермеса Трисмегиста), например может быть назван «солнцем». Вот как это оправдывает Николай: «Действительно, я называл Его солнцем, но не в том модусе бытия, в соответствии с которым существует это солнце, которое не есть то, чем оно может быть. Кто же есть то, что может быть, тот во всяком случае не лишен бытия солнцем,

но обладает им в лучшем модусе бытия, так как этот модус совершеннейший и божественный» [2, с. 143–144].

Эта модель стала общей для всех пантеистических систем после Николая Кузанского: каждый элемент предметного бытия в одном своем измерении признается тождественным всеединому Абсолюту, а в другом своем измерении «выделенным» из него и существующим в относительной независимости. При этом человек отличается от всех вещей тем, что в каком-то смысле сохраняет и в своем конечном, «мировом» состоянии свою связь с полнотой Абсолюта. Именно в этом последнем моменте, в понимании отношения человека с Абсолютом, неклассическая метафизика внесла существенные изменения в общую схему пантеистической философии. Особое значение здесь имеют труды А. Бергсона. Если в сочинениях Ницше и Хайдеггера содержатся весьма противоречивые суждения о судьбе метафизики, то Бергсон без всяких сомнений утверждал, что европейская философия не сможет существовать без этого своего ядра; более того, в работе «Введение в метафизику» (1903) он наметил общие контуры новой, неклассической европейской метафизики.

В книге «Предмет знания» (1915) Франк следует той схеме, которую задал Бергсон, и закладывает основы собственной версии неклассической метафизики; особое внимание он обращает на проблему отношения человека к Абсолюту. Он отвергает новоевропейский субъективизм, замыкающий человека в его сознании, которое признается противостоящим бытию (в наиболее радикальной форме эта метафизическая модель была сформулирована Декартом в его концепции двух субстанций — протяженной и мыслительной). Франк считает, что наше ясное сознание есть только незначительная часть более общего отношения человека ко всему существующему и к Абсолюту, как основе всего существующего. Рассматривая процесс постепенного расширения нашего знания, Франк констатирует, что в рамках понимания сознания как субстанции, противостоящей бытию, оказывается невозможным объяснить, каким образом непознанные ранее элементы бытия «проникают» в сознание в виде знания. Разрешение этой проблемы он видит в «размыкании» сознания, признания его ясной сферы непрерывно переходящей в сферу более общего бытийного отношения с миром. «Загадка кажется неразрешимой, а между тем вся загадочность отношения вытекает только из одного глубоко укоренившегося предвзятого мнения — из допущения, что наша жизнь, наше бытие, все имманентное нам есть сознание и входит в состав сознания. Именно это допущение потребовало незаконных расширений понятия сознания, которые все же не привели к цели, ибо, как бы ни расширять

сознание, за его пределами всегда стоит то “иное”, к которому оно относится, и которое, следовательно, должно быть нам доступно само по себе, т.е. вне сознания. В силу этого же укоренившегося предвзятого мнения, быть может, покажется парадоксальным то единственное решение, которое навязывается здесь с принудительной силой и есть не гипотеза, а простое констатирование самоочевидного соотношения. А именно, то *сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету”, как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т.е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, мы есмь сверхвременное единство, *мы пребываем в нем и оно в нас*. Первое, что есть и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а само *сверхвременное бытие*» [4, с. 155–156]. Таким образом, гносеологическая проблема разрешается за счет отказа от подразумеваемой универсальности и самодостаточности понятия сознания. Анализ сознания и тех отношений, в которое сознание вступает в процессе познания, не может быть адекватным и полным, если он опирается только на само сознание, на предполагающуюся субстанциальность сознания. Гносеология не может существовать как самостоятельная дисциплина, она должна быть подчинена онтологии, точно так же как понятие сознания должно быть подчинено понятию бытия.

В метафизике Франка важно провести четкое различие между двумя формами связи человека с бытием: той, которая представляет бытие в его конкретной предметной форме (в сознании), и той, которая была определена выше как непосредственное бытийное единство человека с миром, но не входит в ясное сознание. Эти две формы отношения человека с бытием задают различие двух форм самого бытия — абсолютного и предметного бытия. Предметное бытие — это бытие конкретного предмета, вступившего в отношение с воспринимающим его сознанием: «...предметное бытие есть именно бытие, которое как бы ждет своего уяснения извне, от кого-то другого, чем оно само, т.е. которое предполагает вне себя взор, направленный на себя» [4, с. 157]. В противоположность этому абсолютное бытие есть *непосредственно*; и все, что существует, существует только через причастность этому бытию. «Абсолютное бытие есть, следовательно, не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая. Поэтому оно необходимо имманентно себе самому, а тем самым и нам — так как мы непосредственно в нем соучаствуем» [4, с. 157].

Абсолютное бытие не определяется сознанием и не зависит от него, как предметное, а наоборот, является носителем и «внутренним корнем» сознания. Неудача всех попыток правильно определить сознание и описать первичное познавательное отношение сознания к реальности связана с представлением о самодостаточности сознания; на самом деле, как утверждает Франк, «понятие “сознания” — в том единственном смысле, в котором оно не включает противоречия, — есть необходимо понятие члена отношения» [4, с. 153]. «Выступая» из абсолютного бытия, сознание по самой своей сущности предполагает отношение к противостоящему ему предметному бытию. Когда идеализм пытается превратить последнее в содержание сознания, он уничтожает необходимый для наличности сознания «противочлен» и тем самым уничтожает смысл самого сознания.

Называя свою философскую позицию *абсолютным реализмом*, Франк претендует на создание такой метафизики, которая окончательно преодолевает противостояние идеализма и материализма и учитывает здоровые черты обеих позиций. Абсолютный реализм отличается от наивного реализма и от его самой распространенной философской версии — материализма тем, что в материализме правильное, в принципе, утверждение о происхождении и зависимости сознания от бытия (материи) совмещается с «наивным» представлением о последнем как предметном бытии, определенность которого задана через формы, имманентные сознанию. В этом смысле материализм впадает в порочный круг: пытаясь объяснить сознание через бытие, он в понятии предметного бытия уже неявно полагает существование сознания. Абсолютный реализм избегает этого порочного круга, постулируя происхождение сознания не из предметного, а из абсолютного бытия.

Однако после критического «очищения» понятия бытия мы сталкиваемся с новой трудностью. Если бытие, являясь основой сознания, может предстать перед сознанием только в форме предметного бытия, в форме, неадекватной самому абсолютному бытию, то как вообще мы можем что-либо «знать» о нем, как можем говорить о нем? Франк разрешает эту трудность с помощью утверждения о том, что абсолютное бытие «постигается» личностью с помощью *мистической интуиции*. Прилагательное «мистическое» означает, что содержание этого акта не может быть выражено в рациональных формах обычного знания. Тем не менее, подобно тому как предметное бытие непосредственно связано и вырастает из бытия абсолютного, так и акт интуиции, открывающий нам абсолютное бытие, должен рассматриваться как *основание* всех рациональных актов, направленных на предметное бытие.

Но если все рационально-логические формы нашего познания основаны на интуиции абсолютного бытия и вырастают из него, за счет

его ограничения, то возникает предположение о возможности «восстановить» полноту интуиции через какую-то трансформацию рациональных актов. Франк, действительно, предполагает это возможным: конечность рациональных актов преодолевается с помощью «усмотрения *сверхлогической, интуитивной основы логической мысли*. Философия постигает — и тем самым отчетливо логически выражает — абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его эминентной, превышающей логическое понятие, формы» [5, с. 327]. Нужно подчеркнуть, что в этом рассуждении Франка не «умалает» абсолютное до относительного и конечного, а, наоборот, «возвышает» относительное и конечное до абсолютного, признает пронизанность каждого элемента и каждого мгновения земной реальности божественным и вечным.

Парадоксальная возможность *логического* описания Абсолюта, предполагаемая Франком, основана на убеждении, что в самом «логическом» неотъемлемо присутствует, помимо чисто логического, также и сверхлогическое содержание, отношение к чему-то выходящему за пределы всего, доступного рациональному знанию. Мы можем выразить это содержание с помощью средств самого логического, через отрицание в его формах их чисто логического содержания. «Усмотрение абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного, — пишет Франк, — есть именно *логически адекватное ее усмотрение*. Или, иными словами: именно логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия, именно *в открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном*, преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом. Как это лапидарно выражает Николай Кузанский, “недостижимое достигается через посредство его недостижения”» [5, с. 327].

Таким образом, Франк утверждает, что мы не только осуществляем непосредственное постижение абсолютного бытия в акте мистической интуиции, но и способны с помощью рационально-логических форм описать акт интуиции, сохраняя его общее содержание. А поскольку указанный акт есть чисто бытийное отношение к Абсолюту, в котором нет ни различия субъекта и объекта, ни различия бытия и сознания, ни, наконец, различия формы и содержания, то описание формы акта оказывается описанием самого Абсолюта. «Акт» интуиции — это и есть бытие личности в самом абсолютном бытии, потому, эксплици-

руя доступными логическими средствами «структуру» акта, мы эксплицируем «структуру» самого абсолютного бытия. Только осуществив такое описание, можно говорить об акте интуиции и его содержании как различных сторонах полученного результата. В акте интуиции Франк выделяет два момента — момент, выразимый через «самоотрицание» логического, и момент превышающего эту возможность; нетрудно понять, что первый момент описывает содержание акта интуиции, допускающее рациональное (хотя и не формально-логическое) выражение, а второй — акт интуиции сам по себе (в его осуществлении), о котором почти ничего невозможно сказать с помощью рациональных форм.

В этом моменте метафизических построений Франка особенно заметно влияние на него метафизических идей А. Бергсона. В работе «Введение в метафизику» (1903) Бергсон дал очень лаконичное и ясное описание сути неклассической метафизики. В классической метафизике платоновского типа, с которой боролся Ф. Ницше, Абсолют полагается статичным и завершенным, кроме того он противопоставлен миру и человеку. Бергсон, развивая давнюю традицию мистического пантеизма, о которой говорилось выше, утверждает, что главным качеством Абсолюта является становление, Абсолют — это не статичное бытие, а акт. Человек является той «частью», или «измерением», Абсолюта, в котором он трансформирует себя самого в предметное бытие мира: человек, как и Абсолют, является не «бытием» и не «субстанцией», а «актом», в результате которого возникает конечный мир вещей и явлений.

Франк последовательно развивает именно эту метафизическую модель. В применении к проблеме познания, которая находится в центре книги «Предмет знания», это означает, что по своей сущности наше знание о мире и Абсолюте абсолютно целостно, и его представление в виде набора обособленных и замкнутых в себе атомов-суждений является вторичным, условным его выражением. «Мы должны, следовательно, — пишет Франк, — признать, что движение опосредствованного знания не может быть сложено из отдельных обособимых частей, т.е. из ряда готовых, законченных в себе содержаний знания. <...> Не в силу суждения “если есть *A*, есть и *B*” мы приобретаем право переходить от *A* к *B*, а, напротив, в силу логической неизбежности перехода от *A* к *B* мы имеем право формулировать этот закон, т.е. найти в переходе эту сторону, абстрактно выделяемую от посылки и вывода, но логически не предшествующую выводу. Умозаключение может быть *разложено* на его отдельные моменты, но не может быть *сложено* из них» [4, с. 185].

Бергсон в своей концепции «кинематографического» характера нашего рационального познания был склонен противопоставлять цель-

ную и слитную форму абсолютного знания, являющегося результатом акта интуиции, и его рациональное выражение в виде набора рациональных суждения. В противоположность этому, Франк не противопоставляет отвлеченное рациональное знание слитной интуиции Абсолюта, а считает такое преобразование и выражение неизбежным и необходимым, раскрывающим и в чем-то даже обогащающим исходную интуитивную целостность. Но, в полном согласии с Бергсоном, он признает тот акт, в котором наше сознание переходит от интуиции Абсолюта к рациональному познанию конечных явлений мира, не собственно актом *познания*, направленным на уже существующие явления, а актом *создания, конституирования* этих явлений. Эта идея напоминает идею И. Канта о том, что наше сознание конструирует мир явлений, который кажется нам независимым от сознания. Однако отличие этого представления, очень характерного для неклассической метафизики Бергсона и Франка, от идеи Канта состоит в том, что для них сознание не является замкнутым миром, противопоставленным Абсолюту (миру вещей в себе), оно есть своего рода «орудие» Абсолюта, его внутренний акт, который невозможно обособить от него.

Франк пытается дать детальное описание указанному акту конституирования вещей и явления нашим сознанием. Акт рационального, понятийного определения какого-либо чувственного содержания (в его метафизическом, а не чисто логическом смысле) заключается в том, что какой-то определенный имманентный материал сознания, данный на фоне бесконечной сферы неопределенного содержания, которое связано с актом интуиции, направленным на Абсолют (поэтому Франк называет его «трансцендентным»), одновременно и противопоставляется, и ставится во внутреннюю связь с содержанием этой трансцендентной сферы и за счет этого обретает статус реального «объекта», обладающего вневременным, трансцендентным измерением («ядром»). Этот акт, который только условно можно разложить на две составляющие — осознание имманентного материала и соотнесение его с содержанием трансцендентной сферы — Франк полагает основой всей деятельности сознания; эмпирически он тождествен акту внимания, концентрации сознания в отдельной «точке», или в отдельном «срезе», всего его имманентного и трансцендентного содержания. «Акт внимания носит, таким образом, творческий или, точнее, актуализующий характер: в нем, именно через посредство переживания... единства имманентного с трансцендентным, одновременно преобразуется и то и другое: имманентное переживание становится моментом абсолютного бытия, выходящего за пределы потока актуальных переживаний, запредельный же фон абсолютного бытия раскрывается перед нами

с той своей стороны, с которой ему присуще данное содержание» [4, с. 237]. Результатом акта внимания является формирование содержания, которое уже можно назвать «частным», «особым» (поскольку оно актуализировало бесконечное трансцендентное содержание в такой степени, что оно «привязано» к имманентному материалу сознания, т.е. к конкретной точке «здесь и теперь»), но которое еще не определено в этой своей «частности», поскольку, как детально разъясняет Франк, окончательное рационально-логическое определение заключается в установлении отношений искомого содержания ко всем другим возможным содержаниям, входящим во всеединство.

Чтобы пояснить это утверждение, Франк использует пространственную аналогию. Для того чтобы «определить» какую-либо конкретную точку в трехмерном пространстве, мы должны прежде всего сконцентрировать на ней свое внимание и тем самым обособить ее от «фона», от бесконечного пространства. Однако этот первый этап не дает ясного и окончательного результата, поскольку обособленная таким образом точка ничем не отличается от всех других возможных точек и ничем не определена в отделенности от пространственного фона. Ее истинное определение (определение ее места) состоит в том, что на следующем этапе мы соотносим ее со всеми другими точками (например, в рамках заданной системы координат), т.е. устанавливаем ее положение в системе мест в целом.

Такое конкретное определение содержания выделенного частного содержания сознания производится с помощью *понятий*, которые оказываются важнейшими «орудиями» сознания в его постижении Абсолюта и в конституировании предметного мира. «*Содержанием* понятия, — пишет Франк, — мы называем совокупность тех областей, через отношения к которым определяется место данного предмета, как бы измерение его по системе координат бытия. Точнее говоря, в каждом понятии мы можем отличать три стороны: 1) *предмет* понятия — интуитивно намеченная часть бытия в ее отношении к целому...; 2) *определенность* как таковая, т.е. часть бытия в ее отличии от всего остального, т.е. вне отношения к целому...; эта определенность, как мы видели, по существу, немислима изолированно, так как природа части и заключается в ее отношении к целому, т.е. часть есть некоторое место в составе целого; но в пределах этого отношения мы вправе отвлеченно различать член отношения от единства самого отношения как целого; 3) *содержание* понятия или совокупность признаков, т.е. те части всеединства, через отношение к которым однозначно определяется место в целом искомой части» [4, с. 243–244].

Такая оценка роли понятий в конституировании предметного мира оправдывает стремление Гегеля в своей философской системе сделать

понятие главным «орудием» творения мира Абсолютным духом; только в метафизике Бергсона и Франка, в отличие от метафизики Гегеля, понятия использует для «творения» мира не непосредственно Абсолют, а человеческое сознание, которое и выступает в качестве универсального творящего акта. Кроме того, в метафизике Франка понятие является формой «опознания» частного содержания в структуре всеединства, поэтому оно не применимо к самому Абсолюту, что предполагается в системе Гегеля. В этом смысле понятие «всеединство», как выражение сущности Абсолюта, хотя Франк часто применяет его, оказывается двусмысленным и противоречивым мыслительным образованием, с которым нельзя обращаться так же, как с обычными понятиями. «Понятие, как таковое, есть определенность; определенность же мыслима лишь как член отношения. Всякая определенность, в качестве определенности, означает часть и дает часть, *даже если она охватывает целое*; ибо частный характер ее лежит не в ее содержании, а в самой ее форме...» [4, с. 315]. В этом смысле все попытки найти какое-либо новое понятие, адекватно выражающее сущность Абсолюта, Франк считает совершенно бесперспективными. Причем естественного выхода из этой антиномии нет, мы должны лишь констатировать ее и в этом констатировании раскрыть ее смысл, заключающийся в понимании того, что Абсолют выходит за пределы любой определенности, противостоит самой форме определенности, законченности, исчерпанности. Это означает, что Абсолют представляет собой подлинную неисчерпаемость, абсолютную бесконечность, которая не вмещается в традиционные и давно используемые философией и наукой понятия потенциальной и актуальной бесконечности.

Эти две формы бесконечности можно рассматривать в качестве «частных» моментов, или «отражений», в сфере конечного бытия, всеединства как абсолютной бесконечности, причем сравнение и противопоставление их смыслов вновь помогает нам обогатить наше представление об Абсолюте. Понятие потенциальной бесконечности содержит в себе характеристику непрекращающегося становления, перехода к иному; а актуальная бесконечность выступает как завершенное единство всего реального, как «полное» всеединство. Но завершенность, которая противостоит становлению и исключает его из себя, сама оказывается ограниченной и не может претендовать на статус Абсолюта, абсолютного всеединства. Поэтому Франк с полным основанием утверждает (в противоположность точке зрения, весьма распространенной в истории философии), что актуальная бесконечность не может рассматриваться в качестве истинного начала всего реального; в качестве такого начала может выступать только абсолютная бесконечность, превышающая

противоположности актуальности и потенциальности, завершенности и становления и диалектически объединяющая их. «Всеединство есть не только единство всех мысленных определенностей, как мы его понимали доселе. Напротив, это понятие было не самим всеединством, а лишь выражением одной его стороны, именно вневременности. Само всеединство есть вместе с тем единство самой вневременности (или полноты всего вневременного содержания) с становлением; ибо оно есть не только единство множественного, но и единство самих начал единства и множественности и тем самым единство вневременности и становления (неисчерпаемости, творчества)» [4, с. 315].

Это суждение кажется не слишком понятным и даже схоластичным, однако в нем Франк еще раз решительно подчеркивает отличие своей метафизической системы от классической метафизики, в которой Абсолют понимался как вневременное (вечное) начало, не подлежащее никакому «развитию». В новой метафизике именно качество становления и непрерывного творчества является главным определением Абсолюта, и оно наиболее полно выражается в нашем мире *в творческой деятельности человека, осуществляемой во времени*. Временной характер человеческого существования оказывается непосредственным выражением становления Абсолюта. Соответственно, высшая цель, которую может и должен ставить себе человек, — это внесение абсолютных смыслов в земное бытие через свою творческую деятельность; это есть культура, понятая в самом широком смысле. Придание высшего этического, религиозного и метафизического смысла культуре — это важнейшая новаторская черта философии Франка.

Особо стоит сказать о том, как в системе Франка решается проблема социального бытия человека. Он придавал этой теме большое значение и посвятил социальной философии несколько больших трудов; вершиной усилий Франка в этом направлении стала книга «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930).

Доказав в своей метафизике, что человек есть своего рода «орудие» Абсолюта, направленное на творение предметного мира, Франк в социальной философии решительно критикует либеральные принципы устройства общества, признающие человеческую личность самостоятельным и абсолютно независимым элементом общественной реальности. Это выглядит как странный парадокс, ведь в первые годы XX века Франк был одним из близких соратников П. Б. Струве и вместе с ним принимал непосредственное участие в организации первой либеральной партии в России — партии конституционных демократов. Однако в конце концов он пришел к взглядам, весьма далеким и от философского, и от политического либерализма. Метафизический принцип

зависимости человека от Абсолюта является безусловным основанием социальной философии Франка. «Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал» [6, с. 75].

Идею *служения* человека и человечества божественной силе, которая действует в них как их глубинная сущность и поэтому не подавляет, а, наоборот, помогает раскрыться всей полноте творческой свободы, Франк резко противопоставляет идее «прав человека», составляющей основу либеральной идеологии; в своей философии он доказывает, что либеральная организация общества ведет к такой же деградации человека и культуры, как и тоталитарная. Ложность идеи «самостоятельности» человека наглядно обнажается тогда, «когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь» [3, с. 108].

Как и многие другие русские философы, начиная с П. Я. Чаадаева, Франк из представления о первичности творчества в жизни человека и общества выводил идею правления *лучших, духовно развитых людей*, идею *духовной аристократии* как наилучшей формы правления. «Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. <...> Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими» [3, с. 121].

Только организация общества, основанная на правлении «лучших», может, по Франку, ограничить зло, проистекающее из индивидуализма и эгоизма людей, не способных понять приоритет высших, духовных целей нашего существования, только такая организация выдвигает творчество и культуру в качестве главных ценностей и позволяет человечеству идти к гармоничному и совершенному состоянию.

Список литературы

1. *Николай Кузанский*. Берилл // *Николай Кузанский*. Сочинения. В 2 томах. М.: Мысль, 1979–1980. Т. 2.
2. *Николай Кузанский*. О возможности-бытии // *Николай Кузанский*. Сочинения. В 2 томах. М.: Мысль, 1979–1980. Т. 2.
3. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
4. *Франк С.Л.* Предмет знания // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.
5. *Франк С.Л.* Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990.
6. *Шеллинг Ф.В.Г.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Г.* Сочинения. В 2 томах. М.: Мысль, 1987–1989. Т. 2.

Igor Ivanovich Evlampiev

Doctor of Sciences. in Philosophy, Professor,
 Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture,
 Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University
yevlampiev@mail.ru

S. FRANK'S NON-CLASSICAL METAPHYSICS AND ITS IMPORTANCE FOR SOCIAL PHILOSOPHY

Abstract: At the beginning of the twentieth century A. Bergson declared the need to create a non-classical metaphysics that ascribes to the Absolute the quality of dynamics and proves the unity-identity of the Absolute and man. S.L. Frank in his philosophy proposed an original version of such metaphysics developing the tradition of mystical pantheism (Nicholas of Cusa, Schelling). In this metaphysics human consciousness is understood not as a substance, but as an “act” of the Absolute, with the help of which the Absolute creates the objective world within itself. Such an understanding of a person is incompatible with the principles of the liberal structure of society; from it follows a political ideology that recognizes the need for the rule of «the best people» who are ready to completely subordinate themselves to serving higher goals.

Keywords: non-classical metaphysics, mystical pantheism, philosophy of Pan-unity, Nicholas of Cusa, Schelling, Semyon Frank.

References

1. Nicholas of Cusa (1979–1980) Berill [Beryl], in Nicholas of Cusa. *Sochineniya. V 2 tomakh* [Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl Publ.
2. Nicholas of Cusa (1979–1980). O vozmozhnosti-bytii [About possibility-being], in Nicholas of Cusa. *Sochineniya. V 2 tomakh*. [Works in 2 vols Vol. 2.]. Moscow: Mysl Publ.
3. Frank S.L. (1992) *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ.
4. Frank S.L. (1995) Predmet znaniya [The subject of knowledge], in Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. Human soul]. St. Petersburg: Nauka Publ.

5. Frank S.L.(1990) *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Na perelome. Filosofskie diskussii 20-kh godov: Filosofiya i mirovozzrenie* [At the Turning Point. Philosophical Discussions of the 20s: Philosophy and Worldview]. Moscow: Politizdat Publ.
6. Schelling F.W.J. (1987–1989) *Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody i svyazannykh s nei predmetakh* [Philosophical research on the essence of human freedom and related subjects], in Schelling F.W.J. *Sochineniya. V 2 tomakh* [Works in 2 vols/ Vol. 2]. Moscow: Mysl Publ.

Социально-философское опосредование философии права в творчестве С. Л. Франка и П. И. Новгородцева (сравнительный анализ)

УДК: 1(091)14.

DOI:10.23681/688833



Кацапова Ирина Анатольевна

кандидат
философских наук,
старший научный
сотрудник, Институт
философии РАН,
katsapova@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается соотношение философско-правовых концепций С. Л. Франка и П. И. Новгородцева с социальной философией. Акцентируется внимание на том, что философия права как часть социальной философии наиболее широко и последовательно исследована и обоснована именно в творчестве Франка и Новгородцева. И что их концепции философии права имеют социально-философское опосредование, соотношение философии права с социальной философией рассматривается мыслителями с целью уточнения сходства и различия их предметов. Философия права, согласно Франку и Новгородцеву, базируется на анализе природы человека и общества, социальной этике. И если в творчестве Франка философия права ориентирована на познание общественного идеала и имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию, то для Новгородцева философия права в большей мере имеет юридические основания, поэтому и концептуальном и методологическом плане выросла на почве его концепции естественного права.

Ключевые слова: философия права, социальная философия, общество, человек, общественный идеал, общественная жизнь, право, нравственность.

Своеобразие русской философско-правовой мысли в ее историческом развитии определялось тем, что преимущественно была ориентирована на разработку социальных программ, связанных с общественным устройством, с природой государства и власти, государства и права, общества и человека (Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. И. Новгородцев, С. Л. Франк, Г. Д. Гурвич и мн. др.). Наиболее широко и последовательно

философия права как часть социальной философии была исследована и обоснована в творчестве П.И. Новгородцева и С.Л. Франка, чем и объясняется целесообразность сравнительного анализа социальной философии Франка с социально-философской концепцией Новгородцева. Такого рода исследование в методологическом плане обусловлено тем, что, с одной стороны, их философско-правовые концепции имеют социально-философское опосредование, а с другой стороны, их мировоззренческие принципы и смыслы сформированы в общей парадигме отечественной школы философии права.

И если философия права Франка в концептуальном плане сориентирована на познание общественного идеала, на определение, каким в принципе должен быть разумный, справедливый, «нормальный» общественный строй, то философия права Новгородцева и в концептуальном и в методологическом плане выросла на почве его концепции естественного права.

Франк, продолжая сложившуюся в русской философии традицию фундаментального исследования мировоззренческих проблем, представленной трудами В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, на основе «метафизики всеединства» создал стройную, продуманную систему, в которой социальная философия занимает важное место. По сути, это попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной всеобъемлющей полноте и конкретности.

В статьях и очерках разных лет отдельные проблемы социальной философии и методологии обществознания присутствуют у Франка, но в них напрямую не ставится задача сформулировать социально-философские положения о природе общества и знания о нем: «Политика и идеи» (1905), «Философские предпосылки деспотизма» (1907), «Крушение кумиров» (1923), «Русское мировоззрение» (1925), «Очерки методологии общественных наук» (М.: 1922), а также статьи «О задачах обобщающей социальной науки». В брошюре «Очерк методологии общественных наук» Франк излагает проблемы социальной философии, однако полная версия концепции представлена в монографии «Духовные основы общества»¹, в которой излагается целостное учение, основанное на социальной философии и религиозной онтологии.

Социальную философию Франк считает учением об «общей природе» жизни общества, скрывающейся за многообразием ее проявления

¹ Книгу «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930) Франк считал заключительной частью трилогии, первыми двумя частями которой были книги «Предмет знания» (1915) и «Душа человека» (1917).

в пространстве и во времени. Философ описывает ее как «систему высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений» и во «Введении» размышляет о задачах социальной философии, а также проводит методологическое исследование соотношения социальной философии с обществознанием и соотносит ее с конкретными социальными науками: социологией, философией истории, философией права.

Соотношение социальной философии с философией права Франк рассматривает с целью уточнения сходства и различия их предметов. Философия права, согласно Франку, базируется на анализе природы человека и общества, социальной этике, и имеет «своим основанием социальную феноменологию и онтологию» [4, с. 21], совпадая, таким образом, во многом с социальной философией. По основному содержанию философия права «есть познание общественного идеала», уяснение того, «каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества» [4, с. 21].

Следуя логике Франка, можно проследить в развитии, как он определяет содержание и смысл философии права через обоснование социальной роли общественного идеала. Общественный идеал, как и этика в целом, лежащие в основе философии права, не могут носить произвольный характер или, как у Канта, быть резко противопоставленными онтологии, «вне всякого отношения к тому, что эмпирически или метафизически есть независимо от целеполагающей человеческой воли». Обоснование общественного идеала, не должно противоречить существованию общественного бытия и быть независимым от него. Для своего оправдания общественный идеал «требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществим» [4, с. 25]. Поэтому познание общественного идеала не должно «ограничиваться знанием его внутреннего содержания, а должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его» [4, с. 12].

В свою очередь философия права не может опираться на самомнение единичного человека, «самочинно созидającego или утверждающего истинный идеал» [4, с. 24], идеал должен быть укоренен в самом бытии, быть онтологически обоснованным. Обобщая свои рассуждения, Франк приходит к выводу о том, что в области общественного сознания основополагающей наукой является «не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала», а социальная философия, «как феноменология и онтология социальной жизни» [4, с. 24–25].

«Подчиненное» положение философии права в отношении социальной философии Франк обосновывает тем, что философией права не исчерпывается социально-философское познание, ибо «кроме во-

проса об общественном идеале остается вопрос о существовании и смысле общественного бытия» [4, с. 21]. Справедливо, по сути. Правда, не до конца ясно, почему Франк всю проблематику философии права сводит только к обоснованию общественного идеала, ограничивая тем самым содержание философии права как отрасли познания социальной реальности в рамках не только социального, но и юридического поля.

Во «Введении» Франк формулирует и исследует основной вопрос социальной философии о сущности и смысле общественного идеала. И в этой позиции, надо отметить, философ ориентируется не на бытие материальное, т.е. не на эмпирическую реальность, и не бытие психическое, в данном случае *идеальное*, а на сферу идеально-реального, которое получает свое выражение и развитие в категории духовного бытия. Главный тезис социальной философии, сформулированный мыслителем, состоит в том, что общество — это не организм и не совокупность индивидов, оно имеет духовную природу и по характеру своего бытия принадлежит к той, «выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфер, которую мы зовем духовной жизнью» [4, с. 26].

Духовное бытие общества есть бытие соборное, представляющее собой органически внутреннее единство, фундамент которого составляют три высших духовных ценности: «начало служения, начало солидарности, начало свободы». «Соборность», в свою очередь, имеет свои эмпирические формы: брачно-семейное единство, единство религиозной жизни, общность «судьбы и жизни всякого объединенного множества людей». Познание социальной реальности в контексте принципа соборности естественно ориентируется на нравственные предпосылки, основу которых образует «нравственное начало, подчиненность человеческой воли «должному». Должное в данном случае представляет собой нормативное начало, существующее в двух формах: в форме права и в форме нравственности, и которое идеально формирует и регулирует социальные отношения. Существо должного, по Франку, определяет человеческую жизнь и выражается в нравственно-правовом характере общественного бытия, где право, в первичном своем смысле, есть просто должное в человеческих отношениях, то, что определяется не эмпирической волей, а велением высшей правды, т.е. того, что само по себе правильно, что должно быть. В производном, чисто юридическом смысле, под правом разумеется совокупность норм, которые сами по себе лишены первичной внутренней авторитетности и заимствуют свою обязанность из авторитетности власти, их издающей.

Существенным моментом в организации общественной жизни Франк считал принцип, согласно которому существующий обществен-

ный порядок в условиях жизни конкретного народа, в данном его состоянии, наиболее всего соответствует органически-жизненной основе его бытия, его живым верованиям и сущностно-нравственному складу его жизни, а также более всего содействует дальнейшему творческому развитию общественных сил.

Особое внимание Франк уделяет двойственности между внутренним и внешним проявлением общества и рассматривает эту двойственность как различие между соборностью и общественностью в узком смысле слова. Два фактора общественной жизни — соборность и внешняя общественность, по мнению философа, непосредственно вытекают из двойственности положения человека в бытии и отношения к нему, с одной стороны, и человеческой природы, с другой. Общественное — это коллективное единство, реализованное через внешнее подчинение единой направляющей воле, в форме власти и права. Объединение такого рода философ рассматривает «не только в узком смысле слова, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во «всяком коллективе, будь то государство, семья или любой союз» [4, с. 45]. Сила «соборности», т.е. сила внутреннего человеческого единства, также находится под внешним объединением.

Рассматривая общественное бытие, Франк обращается к самой острой проблеме, вокруг которой концентрируются почти все споры о природе общества — к проблеме соотношения отдельной личности и духовной цельности общества. Высшая цель общественной жизни — воплощение в соборной человеческой жизни всей полноты Божественной правды. Наиболее адекватным выражением такой жизни выступает любовь — во всех ее проявлениях: от любви к ближнему до любви к Богу. Социальная философия Франка, таким образом, органически сливается с христианской этикой («Опыт христианской этики и социальной философии»).

Проблема природы и смысла общественной жизни представляет собой существенную часть проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще — проблемы человеческого самосознания. Но человеческая жизнь всегда есть совместная жизнь и, по сути, общественная жизнь. Вопрос же о том, что есть человек и каково его истинное назначение, — есть, по сути, религиозно-философский вопрос. Так, в анализе системы этических ценностей, определяющих деятельность личности, Франк практически проходит тот же путь и приходит к тому же конечному результату, что и Соловьев, Шестов, Бердяев, Новгородцев. В частности, Франк утверждает, что для обоснования бытия личности, для того, чтобы понять самые основополагающие закономерности ее

жизни, необходимо признать наличие глубокого единства каждой личности с Абсолютом, со сферой абсолютных ценностей. Это единство, составляющее содержание религии, достижимо для человека исключительно на путях углубления в свой внутренний мир, поэтому любые попытки зафиксировать его смысл с помощью внешних обрядовых форм и рационального мышления искажают его и, по сути, обрывают наши связи с абсолютным началом. Только индивидуальная иррационально-мистическая интуиция и непосредственное чувство дают личности свидетельства ее причастности Абсолюту.

Через такое понимание оснований бытия личности Франк все дальше уходит от традиционной, «атомистической» концепции человека, конституирующей личность с помощью оппозиции «часть-целое» и «внутреннее-внешнее» (личность и ее собственное, «внутреннее» бытие в этой концепции противостоят миру, как часть противостоит целому и внутренне-внешнему). Важнейшим качеством личности Франк выделяет деятельность, творчество и одновременно отказывается от абсолютизации понятия сознания, понимаемого в духе классического рационализма как способность отражать в познании окружающую человека реальность. Для Франка формой непосредственного, исходного бытия человека в аспекте его единства с Абсолютом и в аспекте единства со всеми другими людьми является переживание — то, что традиционно считается «субъективным» и «внутренним». Установка такого рода устраняет, по сути, указанные оппозиции как ложные, иллюзорные, не пригодные для описания личности в ее метафизической сути. Наиболее ясно метафизическую концепцию личности Франк развивает в статье «Личность и вещь» (1908).

Особенности социальной философии Франк видит в том, что она решает собственно философские вопросы: как применить общую закономерность общественной жизни к свободе и творчеству личности, разумно осуществить свои цели и идеалы; каково отношение между этическим (оценочным) и теоретическим познанием общественной жизни; какую роль играют идеи, идеалы в ходе общественной жизни. Понятно, что Франк «по-своему» представляет и разрабатывает социальную философию в контексте онтологии и «метафизики всеединства», а также методологических (эпистемологических) проблем. Ориентируясь на современные принципы и критерии определения статуса социальной философии, можно утверждать, что социальная философия Франка не соответствует понятию «строгое знание». По существу, философ в своей концепции, с одной стороны, «субъективирует» матрицы социального взаимодействия, а с другой, рассуждая об источниках социальных изменений, усматривает их в сфере духовных смыслов, игнорируя в принципе

систему изменения социальных систем, т.е. систему практического взаимодействия, следствием имманентного изменения культурных систем. В таком случае по всем основаниям ее можно отнести к типу — ценностной социальной философии. Во всех смыслах — это не является ее недостатком, а скорее достоинством, т.к. она обосновывает «суперсистемы человеческой культуры», состоящие из знаний, верований, образов, норм, осуществляя рефлексию ценностей существования. В принципе социальную философию Франка можно охарактеризовать как ценностное самопознание эпохи человеческой истории.

Социальная (или общественная, в интерпретации автора) философия Новгородцева в концептуальном и методологическом плане выросла на почве его концепции естественного права. Занимаясь обстоятельно изучением происхождения и генезиса естественного права, мыслитель утвердился во мнении, что философское исследование правоотношений составляет существенную основу исследования общественных отношений и что естественно-правовая проблематика, конкретизированная как общественный идеал, лежит в основе социо-культурной сферы. Связь естественно-правовой и общественно-философской проблематики для самого Новгородцева была самоочевидной, поэтому он и включил общественную философию в состав философии права.

Систематическую разработку проблематики социальной философии Новгородцев начал в книге «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1909) и продолжил в книге «Об общественном идеале»². Эти две монографии Новгородцев рассматривал как две части неосуществленной работы «Введение в философию права». Вполне закономерно, что книга «Об общественном идеале» начинается с изложения кризиса современного правосознания и рассмотрения вопроса о существовании этого кризиса. Кризис правосознания Новгородцев связывал с проблемой осознания ошибкой абсолютизацию относительного и ограниченного значения тех общественно-политических форм общественного устройства, которые рассматривались социальными мыслителями XVIII–XIX вв. Социальная философия этого периода, по мнению мыслителя, основывалась на двух фундаментальных посылах, согласно которым, с одной стороны, «человечество, по крайней мере в избранной ее части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования» и, с другой, социальные мыслители «знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая

² Отдельным изданием книга «Об общественном идеале» была опубликована в Москве в 1917 г. Новгородцев планировал написать продолжение этой книги, где намеревался проанализировать учения синдикализма и анархизма, но не успел осуществить свой замысел.

приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории» [1, с. 23]. В этих послылках, собственно, и выражалась вера в возможность достижения земного рая, т.е. воплощения абсолютного общественного идеала в сфере относительных исторических явлений, в возможность достижения в обществе социальной гармонии.

На рубеже XIX–XX веков оптимизм социальных теоретиков новой волны сменяется идейным кризисом: они уже не связывают надежду на качественное, радикальное преобразование общественной жизни с идеей общественно-исторического прогресса. Дискуссии сориентированы на обсуждение лишь возможности и желательности частичных прогрессивных изменений в структурной эволюции общества. Все отчетливее осознавалась истина, что ни одна новая общественная форма или какое-либо общественное преобразование не имеет значения абсолютного рубежа, абсолютного предела, знаменующего наступление новой эры для человечества. Пришло понимание, что нет «такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни» [1, с. 33]. Именно эти противоречия и проблемы сформировали мировоззренческую позицию Новгородцева о необходимости поиска выхода из создавшегося социально-политического кризиса. Для разрешения кризиса необходимо было определить новую задачу для общественной философии. В этой связи Новгородцев настаивает на том, чтобы центральной идеей социальной философии «должна быть поставлена *не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра*, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения...» [1, с. 67].

В книге «Об общественном идеале» ученый раскрывает содержание социальной философии, формулирует философские принципы построения социальной теории, подробно рассматривает проблему соотношения социального и морального в общественной жизни: дихотомию общества и личности, их интересов; идеала и действительности; идею Абсолютного в понимании «общественного идеала». Ключевой проблемой общественной философии мыслителя становится проблема соотношения абсолютного идеала и относительных исторических форм общественного развития. Необходимость введения понятия «абсолютный идеал» в качестве исходного начала социальной философии он объясняет тем, что именно так понятый идеал в действительности является вектором социального прогресса, критерием для определения истинных ценностей общественного бытия.

В социально-философских построениях Новгородцева общественный идеал выступает в качестве исходного и руководящего начала социальной философии, при этом мыслитель подчеркивает его аб-

солютность и безусловность. Главным условием осуществления общественного идеала в социальной реальности является, по Новгородцеву, правильное соотношение абсолютного и относительного планов бытия. Мыслитель не смешивает относительные формы бытия с абсолютными, потому что считает, что требовать от «относительных форм безусловного совершенства значит исказить природу и абсолютного и относительного». В общественной жизни стремление к гармонии, или примирению индивидуальных и общественных интересов, Новгородцев считает весьма обыденной задачей, т.к. сама идея общежития по определению содержит в себе идею социальной гармонии.

В концепции мыслителя вопрос об общественном идеале является также «одной из главных проблем морали» [3, с. 340]. Новгородцев, следуя намеченной В.С. Соловьевым традиции, стремился показать относительную самостоятельность различных сфер социальной жизни, и в то же время их детерминированность определенными нравственными установлениями личности. Вследствие чего, общественный идеал Новгородцева был основан на идее абсолютного добра, на возможности формирования этого идеала за пределами формально-юридических норм. И поэтому в концепции мыслителя идеал добра не соотносится с понятием «гармония будущего человечества», а «обязывает признать в истории иную подлинную реальность — живую человеческую личность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования» [1, с. 67].

Рассматривая общественный идеал как абсолютный, Новгородцев подчеркивал, что он выступает в качестве требования бесконечного совершенствования. Поэтому диалектика развития абсолютной идеи воспринимается мыслителем как целеполагание, как мыслимое целеполагание. В общественной жизни, считал Новгородцев, требование бесконечного совершенствования может найти свое адекватное выражение лишь в понятии «личность», т.к. только для ее нравственного сознания не важно, существует ли для человечества на земле в ближайшем или отдаленном будущем обитель блаженства. Важным и существенным условием для личности в социальной жизни является знание того, «имеет ли добро обязательное значение в жизни или нет». И так же важно то, «чтобы творчество человека, его мысли, его дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание пред лицом Абсолютного» [1, с. 63]. Нравственное сознание определяется еще и тем, что может мыслить этот прогресс безотносительно к его результатам. Общественный прогресс в стремлении к абсолютному получает в таком случае объединяющую цель и перестает быть «растрепанной импровизацией истории». В свою очередь, историю можно представить не как стрем-

ление к удаляющейся перспективе, а как осуществление вечного закона жизни. В этом случае все звенья исторического процесса объединяются общим и высшим смыслом.

Рассматривая *возможность диалектического развития абсолютной идеи как целеполагания (мыслимого)*, Новгородцев в то же время отмечает, что стремление человека к высшим идеалам становится для него насущным самоопределением и смыслом его жизни. Поэтому только нравственный закон в своем осуществлении указывает верный путь — путь вечного поиска и стремления выбрать между *спокойной* и *достойной* жизнью. Мертвая зона относительно мирного покоя духа должна быть низведена, потому что стремление человека к высшим идеалам формирует в нем желание иметь активную и плодотворную жизнь, которая предпочтительнее продолжительному и спокойному существованию. Жизнь принадлежит человеку не для того, чтобы просто жить, а для того чтобы жить достойным образом, выполняя свое нравственное призвание.

Нравственная идея как выражение бесконечных стремлений не удовлетворяется никаким данным содержанием или достигнутым совершенством. Она всегда стремится к чему-то высшему, большему, что не исключает положительного отношения к конкретным целям и стремлениям. Ставя перед собою цель, человек выбирает лишь средства для осуществления этого возможного будущего. В зависимости от масштабов поставленной цели и перспектив ее осуществления человек может сориентироваться на что-то иное, первоочередное на данном этапе для себя целеполагание. Но в любом случае существует такая цель, к которой человек стремится ради нее самой. Без этой цели исчезла бы всякая движущая сила — абсурдность целеполагания без цели. И этой единственной движущей силой и центром мироздания для Новгородцева является нравственная идея, воплощенная в живую творческую активность, стремящуюся к самореализации. Нравственная идея содержит в себе преобладание критических стремлений над положительными указаниями, что собственно и способствует адекватной оценке поставленных практических целей.

Рассуждения Новгородцева сводятся к тому, что нравственная идея в качестве идеала всегда императивна, она не связана с конкретным содержанием общественных отношений и существует исключительно в сознании личности, имея для нее статус абсолютной ценности. Выступая сторонником идеалов Просвещения, мыслитель был убежден в том, что именно человек как разумное существо является источником морального закона, который в концепции Новгородцева приобретает характер естественного права. Категорический императив в социальной сфере во вза-

имоотношениях между людьми приобретает форму естественного права как неизменной идеальной нормы, которая не является статичной, т.к. в исторических условиях социальных перемен меняется ее содержание. Естественное право свое основание и высшие принципы получает в моральной философии, из отвлеченных требований морального закона. Возможность применения нравственной оценки по отношению к действующему праву Новгородцев называет специфической особенностью, дающей право судить о праве: во-первых, с точки зрения целесообразности (пригодности его для данных целей) и, во-вторых, с точки зрения нравственности, или этической нормативности (соответствия с требованиями должного). Естественное право в концепции Новгородцева — это не право в собственном смысле, речь идет об идеальной сущности права, или о праве — каким оно должно быть.

Концепция естественного права у Новгородцева, являясь основополагающим принципом философии права, в содержательном плане представлена как априорное целеполагание разума. В социальной реальности достичь совершенной и развитой институциональности нельзя, утверждал мыслитель, без освоения и практического утверждения права как императивного веления своей собственной человеческой природы, своего разума, своей совести и воли. Именно поэтому только человек потенциально, по своей природе (интеллектуальной, волевой), способен путем собственного развития и совершенствования опосредованно влиять на совершенствование политических и правовых форм организации социальной жизни.

Занимаясь изучением происхождения и генезиса естественного права, Новгородцев утвердился во мнении, что связь естественно-правовой и общественно-философской проблематики является самоочевидной, поэтому он и включил общественную философию в состав философии права. В методологическом плане *свою* общественную философию (как особый тип философского знания) Новгородцев не отождествляет с позитивной социальной философией (социологией), подчеркивая, что общественная философия не может перейти в область позитивного знания или позитивной социальной философии, в таком случае она может утратить связь сферы общественно-исторических явлений с понятием абсолютного идеала. В рамках позитивной социологии общественный идеал мыслится только как относительная и исторически изменчивая форма. А такая теоретическая установка, по мнению Новгородцева, «логически приводит к полному релятивизму, который делает невозможным и самое понятие идеальной нормы» [1, с. 71]. Теоретическая социология руководствуется установкой на аналитическую деперсонализацию социальной действительности — субъект в его вза-

имоотношениях с обществом есть совокупность ролей, а не личность. В рамках же социальной философии существует теоретическая возможность рассмотрения соотношения понятий личности и социальной реальности.

Основной методологической установкой философии права Новгородцева было стремление осмыслить правовую реальность и соединить теоретический анализ права с этико-нормативным принципом. Рассматривая право в историческом контексте, мыслитель подчеркивал важность *философского* анализа правовой реальности. Современная философия права, настаивал Новгородцев, должна оберегать «нравственную основу права от воздействия мелкой практики и односторонней теории, утверждая его идеальное значение, «его моральную основу» [2, с. 306]. В этом аспекте мыслитель рассматривает философию права, прежде всего, как *нормативную идею права*, которая содержит диалектический синтез идей свободы человека, безопасности и целесообразности его жизни.

Вопрос о возрождении естественного права стал для Новгородцева теоретическим самоопределением, такая идейная позиция мыслителя, по существу, оказалась принципиальной оппозицией историческому и позитивистскому направлениям в юридической науке. В свою очередь, это определяло своеобразие русской школы философии права. Отказ в юриспруденции (в частности, представителями исторической и позитивистской школ) от идеи естественного права, согласно Новгородцеву, препятствует адекватному пониманию правовой реальности. Идея возрождения естественно-правового мышления в юриспруденции, ставшая центральной уже для первых работ Новгородцева, была поддержана В. М. Гессеном, Л. И. Петражицким, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, Б. А. Кистяковским.

Социально-философское познание Новгородцева не исчерпывается философией права, поэтому содержание общественного идеала в концепции мыслителя не совпадает с идеей правового государства, ибо осуществление Абсолютного в относительном всегда неполно. Мыслитель считал, что общественный идеал невозможно преодолеть с точки зрения юридического позитивизма, соответственно в его концепции он является духовной инстанцией, задающей нравственную перспективу законодательной практике. Выявление взаимосвязи правовых воззрений русского мыслителя с его философскими идеями помогает глубже понять ценность его творчества.

Относительно социальной философии Новгородцева можно со всей определенностью сказать, что она существенно отличается от предложенной Франком версии. Во-первых, она по структуре и содержанию

ближе к современному типу рефлексивной социальной философии, которая исследует общество, историю и человека в аспекте сущего, т.е. интересуется собственной логикой их бытия, которая не зависит от ценностных суждений субъекта и является объектом верифицируемого знания. Во-вторых, задача сводится к анализу сущности и существования социальной реальности как подсистемы целостного мира.

Таким образом, несмотря на то, что в методологическом плане исследования общественного и гуманитарного знания в творчестве Франка и Новгородцева во многом отличаются, тем не менее, тематически имеют много общего как в постановке проблем, так и в определении предмета исследования. Им практически удалось воплотить провозглашенный еще ранними славянофилами идеал «цельного» познания, предполагающего синтез волевой, интеллектуальной, эмоциональной активности, нравственного опыта и религиозного созерцания в направлении, заданном ценностно-духовной стороной общественной жизни. Оригинальным — и для многих неожиданным — является их желание включить в процесс исследования социальной философии философию права, обозначив ее как часть социальной философии. На это не решается даже современная философская мысль.

Исследования работ Франка и Новгородцева в области социального познания раскрывают, по сути, новые страницы в отечественной философско-правовой культуре, ориентируя на то, что русская философия — это не только мировоззренческая или религиозная философия, она включает в себя научные разработки социально значимых моментов в общественной жизни. Результаты убеждают в правильности идеи собственно философского прочтения и понимания трудов русских мыслителей. В методологическом плане интерес вызывают междисциплинарные исследования Франка и Новгородцева, сориентированные на социальные программы.

Весьма современно, на самом деле, звучат поставленные Франком и вопросы о смысле и природе бытия, независимо — общественное это бытие или личное, т.е. реальность человеческого существования, по той причине, что являются фундаментальными вопросами о смысле жизни и деятельности человека, а также о качестве содержания того пространства, которое принято называть — обществом.

Список литературы

1. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М: «Пресса», 1991.
1. *Новгородцев П.И.* Проблемы идеализма. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002.
3. *Новгородцев П.И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.
4. *Франк С.А.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Irina Anatolievna Katsapova

PhD in Philosophy,

senior research assistant, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences.

katsapova@gmail.com

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL MEDIATION OF THE PHILOSOPHY OF LAW IN THE WORKS OF S.L. FRANK AND P.I. NOVGORODTSEVA (COMPARATIVE ANALYSIS)

Abstract: The article examines the relationship between the philosophical and legal concepts of S.L. Frank and P.I. Novgorodtseva with social philosophy. Attention is focused on the fact that the philosophy of law as a part of social philosophy has been most widely and consistently studied and substantiated precisely in the works of Frank and Novgorodtsev. And that their concepts of philosophy of law have socio-philosophical mediation, the relationship between philosophy of law and social philosophy is considered by thinkers in order to clarify the similarities and differences of their subjects. The philosophy of law, according to Frank and Novgorodtsev, is based on the analysis of the nature of man and society, social ethics. And if in Frank's work the philosophy of law is focused on the knowledge of the social ideal and is based on social phenomenology and ontology, then for Novgorodtsev the philosophy of law has more legal foundations, therefore, conceptually and methodologically, it grew on the basis of his concept of natural law.

Key words: philosophy of law, social philosophy, society, man, social ideal, social life, law, morality.

References

1. Novgorodtsev P.I. (1991) *Ob obshchestvennom ideale* [About the social ideal]. Moscow: «Pressa» Publ.
2. Novgorodtsev P.I. (2002) *Problemy idealizma* [Problems of idealism]. Moscow: Modest Kolerov i «Tri kvadrata» Publ.
3. Novgorodtsev P.I. (1995) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet Publ.
4. Frank S.L. (1992) *Duhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika Publ.

Крушение кумиров и восстановление святынь: С. Л. Франк и П. И. Новгородцев об общественном идеале эпохи кризиса

УДК 130.2: 316.473
DOI: 10.23681/688827



Савина Любовь Викторовна

кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и филологии Тульской духовной семинарии; преподаватель кафедры теологии Тульского государственного университета
sawmialub@yandex.ru

Аннотация: В статье дается анализ аксиологического аспекта проблемы общественного идеала эпохи социальных потрясений в России начала XX века при сопоставлении взглядов С. Л. Франка и П. И. Новгородцева. Выявляется приоритет Абсолютных Божественных ценностей, взаимосвязь между общественно-политическими формами и метафизическим религиозным Абсолютом.

Ключевые слова: общественный идеал, аксиология, абсолютные ценности (святыни), ложные ценности (кумиры), Бог как метафизический Абсолют.

Сопоставление философских взглядов С. Л. Франка и П. И. Новгородцева на проблему общественного идеала представляется возможным в силу того, что оба философа в своих произведениях уделяли ей большое внимание. П. И. Новгородцев, как известно, посвятил этой проблеме отдельное сочинение [3]. С. Л. Франк в своей работе «Духовные основы общества», рассматривая проблемы его существования, в том числе и с позиции философии права (как и П. И. Новгородцев), указывал, что «философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познания общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества» [5, с. 21]. Несмотря на то, что философия права, как подчеркивал С. Л. Франк, не исчерпы-

вает полностью социально-философское познание, при анализе основных принципов общественной жизни, основанных на выявлении онтологической природы общества, он обращается, в первую очередь, к определению общественного идеала, высказывая при этом мысли, близкие по смыслу и содержанию к тому, как характеризует общественный идеал П.И. Новгородцев в своей книге.

Теория общественного идеала П.И. Новгородцева может быть названа в определенном смысле основополагающей, исходной для последующих концепций, посвященных этой проблеме. Как во время издания сочинения П.И. Новгородцева «Об общественном идеале» (начало XX века), так и до настоящего времени на нее ссылаются, соглашаясь с автором или вступая с ним в заочную полемику, исследователи, изучающие проблемы развития общества, цели и смысл этого развития, направление и перспективы движения общества к более совершенному состоянию, цель общественного прогресса, а также взаимосвязь двух важных социально-философских категорий — общественного идеала и утопии.

При анализе проблемы общественного идеала в качестве основного методологического приема нами предлагалось разграничение трех аспектов в понятии общественного идеала: его познания (гносеология), оценки (аксиология) и возможности практического осуществления; по-иному, это «смысл», «значимость» и «результат» [4, с. 10]. В соответствии с задачей нашего исследования, мы останавливаем свое внимание на взаимосвязи гносеологического и аксиологического аспекта проблемы, выявляя такую особенность общественного идеала, как соотношение абсолютного и относительного в этом понятии. При этом абсолютность общественного идеала мы будем рассматривать как соотносительность его с метафизическим религиозным Абсолютом.

В теории общественного идеала П.И. Новгородцева можно обнаружить различные определения того Абсолюта, который детерминирует общественное развитие и дает ему направление. В сочинении «Об общественном идеале» этот метафизический Абсолют не имеет имени Бога. Он содержит в себе гносеологический аспект (обретенная Истина) и этическую аксиологическую составляющую (всеобщий идеал Добра). Он, по сути, не является религиозным, а имеет философское обоснование.

В теории общественного идеала П.И. Новгородцева не указывается, что именно должно явиться результатом его осуществления: единое мировое государство, вселенская Церковь или что-то подобное. Он подчеркивал, что все существующие формы организации общества можно считать временными, несовершенными, на смену которым обя-

зательно придут иные. Окончательное совершенство в земных условиях никогда не может быть достигнуто. Эта «линия горизонта» лишь указывает направление и перспективу пути. Идеал может быть только один, этот идеал абсолютен — идеал Вселенский, идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенств и гражданства.

Подобная характеристика общественного идеала дается и в сочинении С.Л. Франка «Духовные основы общества», где подчеркивается, что речь идет об основных нормативных принципах, которые по своей сущности являются вечными, неизменными, универсальными, то есть, абсолютными. Обоснование абсолютности общественного идеала находит подтверждение в аксиологии: С.Л. Франк, как и П.И. Новгородцев, указывает, что конкретные формы воплощения общественного идеала должны соответствовать тем условиям, которые С.Л. Франк называет эмпирическим материалом, то есть конкретной социально-политической, религиозной, экономической ситуации, духовному состоянию общества и его основополагающих ценностей.

В сочинении С.Л. Франка содержатся идеи, по сути своей сходные с предупреждением П.И. Новгородцева об опасности превращения относительного в Абсолютное. Это — идолопоклонство, одинаково и теоретически несостоятельное, и морально недопустимое. С.Л. Франк подчеркивает: «Но все конкретные общественные идеалы относительны не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление» [5, с. 105]. Так же, как и П.И. Новгородцев в сочинении «Об общественном идеале», С.Л. Франк предупреждает: утопии «земного рая», в силу ложности их онтологического и гносеологического обоснования, их абсолютизации при своем осуществлении «вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада на земле» [5, с. 106]. Говоря об абсолютности общественного идеала, С.Л. Франк особо подчеркивает его метафизическую Божественную природу. Общественная жизнь, в понимании С.Л. Франка, — это всеединство, идеалом которого является «живая полнота духовного бытия» [5, с. 107]. При этом та духовная жизнь, которая является жизнью в Боге, и есть «всеобъемлющая полнота жизни» [5, с. 107].

Таким образом, понимание общественного идеала в социальной философии С.Л. Франка основано на Божественном Абсолюте, которому подчинены все иные общественные идеалы, привлекательные для осуществления: идеалы свободы, солидарности, порядка или какие-либо иные. Поэтому конечное определение Абсолютного общественного идеала С.Л. Франка таково: «В действительности же общественная

жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т.е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды» [5, с. 107].

Рассмотрев общие положения понимания и оценки абсолютного общественного идеала в философском наследии С.Л. Франка и П.И. Новгородцева, обратимся к их сочинениям, в которых дана своеобразная трактовка этого важнейшего понятия социальной философии. Речь пойдет о работах, в которых анализируется ситуация глубокого, всестороннего, в первую очередь духовного кризиса, охватившего человечество в конце XIX и в первой трети XX века. Интересно отметить, что обе работы — и «Крушение кумиров» С.Л. Франка, и «Восстановление святынь» П.И. Новгородцева — первоначально представляли собой материал для устных выступлений перед молодежной аудиторией и были написаны в одно и то же время (1923 год) в эмиграции.

После 1917 года в судьбе России произошли коренные изменения, и это отразилось в представлениях об общественном идеале выдающихся русских философов. Так, П.И. Новгородцев, считавший необходимым подчеркивать всемирный, вселенский характер общественного идеала, называл его «общечеловеческим». Все, что ограничивает этот идеал, отделяет один народ от другого, он считал искажением идеи всемирного братства. Но вот, находясь в России после 1917 года, он непосредственно столкнулся с ситуацией, когда декларируются лозунги свободы, равенства, братства, а на деле осуществляется диктатура и подавляются права личности. Высшие ценности превращаются в ложных кумиров, они, по своему существу, утрачивают абсолютный смысл. П.И. Новгородцев в своем сочинении «Восстановление святынь» осуществляет попытку выявления абсолютных духовных ценностей иного рода, имеющих не общечеловеческий, а национальный характер. Эти высшие ценности в сочинении П.И. Новгородцева получают название «святынь», и это определение подчеркивает их абсолютность, трансцендентность («святость») и принадлежность определенному народу. Ученик П.И. Новгородцева Б.П. Вышеславцев в одном из своих сочинений поясняет: «...каждая нация и каждая культура имеет свою систему ценностей, которую она «культивирует» и свою высшую ценность и «святыню», которую она религиозно почитает» [1, с. 77].

В сочинении П.И. Новгородцева особо подчеркивается, что для осуществления идеала в современной ему России не достаточно лишь восстановления статуса отвергнутых «святынь». Необходимо их предпочтение, господство, своеобразная «власть» над умами и душами лю-

дей. П. И. Новгородцев даже предлагает особый термин — «агиократия» («власть святынь»). Агиократия, считает он, несомненно, более совершенное состояние общества, чем демократия. Ценности свободы, равенства, справедливости, которые обычно являются выражением сути демократического общества, не исчезают и не отменяются. Они остаются в подчинении у высших ценностей, «святынь» и более не имеют статуса абсолютности (ничем не ограниченная свобода, формальное равенство и т.д.).

Все конкретные политико-правовые реалии соотносятся с религиозными абсолютными ценностями. Право и государство имеет своим идеалом Град Божий, образом которого в мире является Церковь. Они должны действовать в духе Божественных Законов, основанных на законе любви. При этом религиозный закон является высшей инстанцией в идеальном обществе.

В сочинении П. И. Новгородцева своеобразно преломляется славянофильская традиция, подчеркивается своеобразие и самобытность России, ее отличие от стран Запада. «Восстановление святынь», написанное в эмиграции, содержит в себе надежду на то, что, несмотря на революционный переворот во всех сферах жизни России, основа русской национальной самобытности сохранилась. Он указывал: «Надо стремиться понять особые пути России, ее особый жребий... разглядеть ее живую душу и призвание» [2, с. 568]. При этом не следует, как считал П. И. Новгородцев, «примерять» к России «чужие мерки». Надо помочь нашей стране «идти своим путем для блага и своего собственного, и всего человечества» [2, с. 574].

П. И. Новгородцев был убежден в том, что Россия и русская культура являются более значимыми в деле осуществления общественного идеала, чем партийные и политические догмы. «Высшей духовной связью» для патриотов Отечества он называет преданность русской культуре (русской традиции) и русскому народу. П. И. Новгородцев в 1923 году указывал: «Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух» [2, с. 580]. Абсолютный характер общественного идеала у П. И. Новгородцева сохраняется и в этой трактовке, причем следует особо подчеркнуть, что это религиозный идеал, так как Абсолют получает точное имя — Бог.

Чрезвычайно интересно и назидательно обратиться теперь к написанному в том же году сочинению С. Л. Франка «Крушение кумиров», в котором он словно ведет заочную беседу с П. И. Новгородцевым.

В Европе ощущается приближение новой мировой катастрофы, нарастает атмосфера кризиса. Ценности, привлекавшие в прежние времена и казавшиеся вечными, утратили свой абсолютный характер.

Состояние человека С. Л. Франк описывает как экзистенциальный образ безнадежного и «безвыходного» блуждания души по бескрайней пустыне, томимой тоской и духовной жаждой. Философ утверждает, что многие абсолютные ценности, вокруг которых строилась личная и общественная жизнь, обнаружили свою несостоятельность, если не ложность, то относительность, поэтому они являются не подлинными абсолютами, а божествами, претендующими на важную роль, но таковыми не являющимися, — кумирами. Революция, как форма перехода к новому, более совершенному состоянию общества, идеальное политическое и общественное устройство, культурные ценности и упование на прогресс, вера в поступательное движение к лучшему — все эти ценности, казавшиеся бесспорными, утратили свое значение. «Человечество вообще и европейское человечество в частности — во все не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды», — указывает С. Л. Франк [6, с. 141].

Важно отметить, что в число ложных ценностей (кумиров) включается у С. Л. Франка и само понятие общественного идеала. При этом общественный идеал рассматривается всесторонне: и как идеальное государственное устройство, и как идеальный общественный порядок, что составляет содержание кумиров революции, политики, прогресса. В данном случае, по нашему мнению, на первый план выступает гносеологический аспект, поскольку выявляется несостоятельность, ложность в содержании тех понятий, которыми обозначены высшие цели развития человечества. Но это — не только понятия. Кумиры — божества, требующие служения и жертв, высшие абсолютные ценности. Следовательно, аксиологический аспект, неразрывно соединяясь с познанием и определением кризисных явлений общественной жизни, в конце концов указывает на необходимость обращения и к нравственному идеалу личности.

Подробный анализ этой проблемы выходит за рамки нашего исследования, поэтому сделаем попытку выявить, какие же именно черты общественного идеала подвергает критике С. Л. Франк в своей работе «Крушение кумиров». В первую очередь, это идеал бесконечного прогресса [6, с. 142]. На подобном понимании основано то ложное представление об общественном благе, которое С. Л. Франк назвал «кумиром революции» — отрицание прошлого и настоящего ради счастливого будущего. В России XIX — начала XX века этот идеал, по мнению С. Л. Франка, носил имя «народничества»: «Все хотели служить не Богу и даже не родине, а “благу народа”, его материальному благополучию и культурному развитию» [6, с. 120]. При этом, как замеча-

ет С. Л. Франк, народ возносился на уровень «Абсолюта», считаясь образцом совершенства. Ради торжества этого «Абсолюта», как считали приверженцы данного идеала, прошлое должно быть разрушено. Так кумир и общественный идеал народничества постепенно перерастал в кумир революции. Падение и крушение этого общественного идеала С. Л. Франк связывает с осуществлением революции в России и теми последствиями в жизни общества, к которым она привела. Здесь он солидарен с П. И. Новгородцевым, и оба они в конце концов пишут об этом, находясь в эмиграции.

Другим кумиром, также связанным с понятием общественного идеала, С. Л. Франк называет кумир политики — насильственное осуществление в жизни каких-либо абсолютных идеалов общественного государственного устройства. При этом С. Л. Франк подчеркивает, что в истории человечества почти всегда (на 99%) горе и бедствие являются результатом усилий по осуществлению добра и беспощадному истреблению зла. Вывод, к которому он приходит: развенчание кумира политики является крушением веры в какой бы то ни было общественный идеал, способный при своем воплощении уничтожить зло и водворить на земле добро и правду.

Таким образом, С. Л. Франк, на первый взгляд, отрицает основные элементы политической сферы общества. Предвидя подобное обвинение, он специально достаточно подробно и основательно поясняет свою позицию. Крушение постигло «кумир политики», ложный абсолютный идеал, основанный на вере в волшебную силу обычных, земных, человеческих изобретений: государства, закона, правовых норм. Отрицание необходимости политического и государственного регулирования общественной жизни приводит к господству нового кумира — идеала анархии, одного из самых опасных, по словам С. Л. Франка, кумиров. Он указывает на то, что неверие в абсолютную идеальность какого-либо общественного порядка совершенно не означает возможности благодетельствовать человечество отрицанием всякого принудительного порядка. С. Л. Франк обращается к евангельским словам о том, что кесарю следует отдавать кесарево — мирское, временное, относительное, второстепенное. В этом состоит необходимость жизни человека в обществе, условие его безопасного и осмысленного существования. Следовательно, государство является благом для человека. При этом конкретный государственный строй и общественный порядок не может быть, с точки зрения С. Л. Франка, идеалом, тем более абсолютным: «Все детали и частности здесь относительны, определены условиями времени и места, складом человеческой жизни, привычками и образом мысли людей [6, с. 130]. С. Л. Франк особо подчеркивает:

«...все это — не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение [6, с. 130].

Особо следует отметить, что, обсуждая проблему общественного идеала, С.Л. Франк не отвергает его абсолютности и не призывает к отказу от его поиска и воплощения. Абсолютный общественный идеал находит свое оправдание в иной, высшей сфере, связан с «высшей правдой», с Божественным Абсолютом. По мысли С.Л. Франка, чрезвычайно важно уметь отличать абсолютное от относительного, цель от средств ее достижения. Для кризисной эпохи в развитии общества и для всякой попытки поиска пути его совершенствования несомненно ценным является указание о том, что крушение кумира общественного идеала не только не ведет к отрицанию государства и к анархии, но и не заключает в себе равнодушие к политической сфере и к политической деятельности. Для этого человек должен решить для себя важнейшие вопросы бытия: смысл жизни, подлинная сердечная вера, цель и направление жизни. В таком случае порядок и условие общественной (государственной, политической) жизни озарятся, как пишет С.Л. Франк, «светом живого смысла», отраженного от «солнца высшей правды», и тогда из кумиров они превратятся в орудие служения Богу.

Следует отметить, что в своем сочинении «Крушение кумиров» С.Л. Франк не соглашается с обозначением абсолютного идеала понятием «святыни», центральным у П.И. Новгородцева. Он считает, что эти возвышенные слова звучат «холодно и неубедительно» [6, с. 166] и даже фальшиво: «Мы ищем не “служения”, не “идеалов”, не морали — мы ищем просто спасения, личного спасения» [6, с. 167]. Можно уточнить, что в данном случае речь идет не о внутреннем содержании понятия «святыни» и не об «агиократии» как «власти святынь» у П.И. Новгородцева. Речь идет о мнимых ценностях, об идеалах, оказавшихся призраками и обманувших ожидания поверивших в них людей. На это указывает анализ содержания подлинных ценностей, того, что С.Л. Франк называет твердой землей под ногами погибающего человека. Он указывает: «Нам нужна подлинная почва — духовная реальность, которая была бы чем-то иным, чем наше собственное “я”, и именно потому и могла бы его поддерживать, и вместе с тем чем-то ему глубоко родственным, близким, тождественным по содержанию, что поэтому ничего не отнимало бы у него, не было бы ему враждебно, а лишь все давало бы и во всем помогало» [6, с. 167]. Важно понять, указывает С.Л. Франк, в чем именно можно обнаружить источник вечной жизни, — это Божественная Любовь. «Сущее, будучи истинной жизнью, есть бесконечная любовь, исцеляющая все недуги нашего ограниченного бытия, восполняющая все его недостатки, даже воскрешаю-

шая мертвых — призывающая и побуждающая все мертвое окунуться в живую воду и в ней возродиться, стать живым» [6, с. 172]. Так пишет С. Л. Франк о встрече человеческой души с Божественным Абсолютом. Этот подлинный идеал освящает собой всю личную и общественную жизнь человека: «Через Бога мы постепенно научаемся любить все, поскольку оно есть обнаружение подлинного бытия» [6, с. 173].

Таким образом, делает вывод С. Л. Франк, вместо множества ложных идеалов и кумиров жизнью человека руководят лишь две евангельские заповеди: о любви к Богу и о любви к ближнему. Они соединяются вместе в заповеди стремления к совершенству, уподобления, в меру возможности, «нашему Отцу Небесному как совершенному источнику любви и жизни» [6, с. 174].

При свете евангельских истин, по словам С. Л. Франка, воскресают и наполняются новым смыслом и содержанием все относительные общественные идеалы как человеческих отношений, так и общественного устройства. Это не возврат к прежним ложным кумирам, потому что теперь их никто не абсолютизирует и не превращает в ложные божества. «Мы знаем, что царство истинной жизни — не от мира сего и никогда не может быть адекватно и сполна осуществлено в условиях неизбежно греховной и несовершенной земной жизни», — утверждает С. Л. Франк [6, с. 177]. Но при этом, сознавая «всеединство бытия, укорененного в Боге» [6, с. 177], люди должны ясно понимать трудность спасения каждого независимо от общего спасения. Следовательно, внутренняя солидарность общества — залог всеобщего спасения.

В заключение своей работы С. Л. Франк приходит к тем же выводам, что и П. И. Новгородцев, указывая прежде всего на необходимость в общественной жизни строго различать абсолютное и относительное, вечное и временное. Это проявляется в том числе и в сочетании непоколебимой преданности вечным божественным началам с непредвзятым отношением к реальной жизни и ее нуждам, с терпимой любовью к заблуждающейся душе современного человека.

Абсолютный идеал всеединства находит свое воплощение в коллективных, сверхиндивидуальных «живых организмах», как называет их С. Л. Франк. Это Церковь, как живая вселенская душа человечества, как «соборная личность», через связь с которой мы соучаствуем во вселенском, космическом таинстве Богообщения [6, с. 180], а также Родина как сверхиндивидуальная душа, как живое существо, как родная мать. Это родная душа есть у всех людей, даже у изгнанников. И возрождение Отечества, как считает С. Л. Франк, возможно также лишь вместе с возрождением веры в живого Бога, вместе с духовным возрождением народа.

Эта же мысль звучит и в заключительных словах речи П.И. Новгородцева: «Не исцеляющие какие-либо формы спасут нас, а благодатное просвещение душ» [2, с. 579]. П.И. Новгородцев не указывает, какими путями и в какой форме можно построить идеальное общество в России. Он считает, что эти формы всецело будут определяться системой ценностей, что составляет, по его словам, «крепкий и духовный стержень жизни, на котором все будет держаться как на органической своей основе» [2, с. 580]. Государственное строительство получает характеристику «дела Божьего» и приобретает сакральный смысл. При таком подходе к пониманию общественного идеала он может быть назван, по нашему мнению, идеалом Святой Руси, соборного государства или соборного всеединства по терминологии С.Л. Франка.

Таким образом, в результате сравнительного анализа взглядов С.Л. Франка и П.И. Новгородцева на абсолютность и относительность общественного идеала, можно, по нашему мнению, выявить первостепенное внимание выдающихся русских мыслителей к духовному аспекту проблемы, к пониманию Абсолютного общественного идеала на основании Евангельских Заповедей и соборного Всеединства.

Список литературы

1. *Вышеславцев Б.П.* Философская ницета марксизма // *Вышеславцев Б.П.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–180.
2. *Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 559–580.
3. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 20–522.
4. *Савина А.В.* Проблема общественного идеала в социальных теориях русской школы философии права. Тула: Гриф и К, 2002. — 115с.
5. *Франк С.А.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // *Франк С.А.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 15–146.
6. *Франк С.А.* Крушение кумиров // *Франк С.А.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 116–180.

Savina Lyubov Viktorovna

Candidate of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy and Philology,
Tula Theological Seminary;
Lecturer of the Theology Department, Tula State University
savnialub@yandex.ru

THE COLLAPSE OF IDOLS AND THE RESTORATION OF SHRINES: S.L. FRANK AND P.I. NOVGORODTSEV ON THE SOCIAL IDEAL OF THE CRISIS ERA

Abstract: The author analyzes the axiological aspect of the problem of the social ideal of the era of social upheavals in Russia at the beginning of the XX century by comparing the views of S.L. Frank and P.I. Novgorodtsev. The priority of Absolute Divine values, the relationship between socio-political forms and the metaphysical religious Absolute are revealed.

Keywords: social ideal, axiology, absolute values (shrines), false values (idols), God as metaphysical Absolute.

References

1. Vysheslavtsev B.P. (1995) *Filosofskaya nishcheta marksizma* [Philosophical poverty of Marxism]. In: Vysheslatscev B.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet Publ.
2. Novgorodtsev P.I. (1991) *Vosstanovlenie svyatyn* [Restoration of the shrines]. In: Novgorotsev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [On public ideal]. Moscow: Pressa Publ.
3. Novgorodtsev P.I. (1991) *Ob obshchestvennom ideale* [About the social ideal]. Moscow: Pressa Publ.
4. Savina L.V. (2002) *Problema obshchestvennogo ideala v sotsialnyh teoriyah russkoj shkoly filosofii prava* [The problem of the social ideal in the social theories of the Russian school of philosophy of law]. Tula: Grif i K Publ.
5. Frank S.L. (1992) *Dubovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v sotsialnuyu filosofiyu* [Spiritual foundations of society. Introduction to social philosophy]. Moscow: Respublika Publ.
6. Frank S.L. (1990) *Krushenie kumirov* [Collapse of idols]. In: Frank S. L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.

«Крушение кумиров»: Семен Франк о причинах и последствиях духовного кризиса, трагическом состоянии общества и его основных характеристиках

УДК 130.2

DOI: 10.23681/688828

Аннотация: В творчестве одного из крупнейших русских философов Семена Людвиговича Франка значимое место занимает осмысление причин и следствий социокультурного кризиса рубежа XIX–XX веков. Эта тематика представлена прежде всего в статье «Кризис западной культуры», опубликованной в сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922), а также в ряде других работ философа. Данная статья посвящена интерпретации Франком трагического состояния европейского и российского общества, переживаемого социального и духовного кризиса и его характеристик.

Ключевые слова: культура, традиции, духовные ценности, кризис, цивилизация, возрождение.

В своем творчестве Франк неоднократно обращается к анализу причин и характера социокультурного кризиса современной ему эпохи, отмечая столь характерное для первой четверти XX в. крушение традиционных, незыблемых в общественном мировосприятии кумиров — революции, политики, культуры и прогресса, нравственного идеализма. Эта тематика представлена прежде всего в статье «Кризис западной культуры», опубликованной в сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922) [1], а также в ряде других работ философа.

Как и другие авторы сборника (Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан и Ф. А. Степун), Франк высоко оценивает книгу Шпенглера [5], считая, что «это



Сидорина Татьяна Юрьевна

доктор философских наук, профессор,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Россия
tsidorina@bse.ru

бесспорно, самая блестящая и замечательная книга европейской литературы со времен Ницше» [3, с. 34], и в то же время называет ее самым замечательным и ярким симптомом кризиса [3, с. 54].

Статья состоит из двух частей. В первой части Франк анализирует концепцию Шпенглера, выделяя ее сильные и слабые стороны, во второй предлагает собственное понимание природы и причин кризиса западноевропейской культуры, которую философ определяет как последнюю из пережитых человечеством великих культур.

Отмечая спорность шпенглеровской теории, Франк признает, что «само уловление момента *умирания* западной культуры в явлениях “цивилизации” XIX в. должно быть признано бесспорным» [4, с. 50]. Наряду с другими авторами сборника Франк полагает, что для русской философской традиции идея Шпенглера (неслыханная по новизне и смелости для западной философской мысли) далеко не нова — эти тенденции давно ощущали и предчувствовали русские философы-славянофилы (Киреевский, Достоевский, Леонтьев), что, впрочем, не умаляет значение этой теории, а скорее свидетельствует о созвучии настроений, близости мировосприятия русской и западноевропейской философии. Однако, принимая тезис Шпенглера об умирании западной культуры, Франк задается вопросом, какая именно западная культура умирает. Понятие «западная культура» у Шпенглера русский мыслитель считает своеобразным, не совпадающим ни «с общепринятым пониманием западной культуры как вырастающей на обломках античной, впитывающей в себя ее дух вместе с духом христианства и объемлющей весь период времени от падения античности вплоть до наших дней, ни с более узким понятием “новой” западной культуры, основанной на преодолении “средневековья” и исторически исходящей из великих духовных движений ренессанса и реформации» [3, с. 50].

Не принимая концепцию истории западной культуры Шпенглера, исключаящую, например, все первое тысячелетие христианской эры, Франк предлагает собственное понимание природы западноевропейского кризиса.

За исходную точку Франк берет XII–XIII вв., когда в европейской культуре, по его мнению, начался великий духовный сдвиг, во многом определивший все дальнейшее культурное развитие. В это время «возникает великий замысел и великое влечение к оправданию, религиозному осмыслению и озарению конкретных “земных” начал жизни живой человеческой личности со всем богатством ее душевного мира, природы, рационального научного знания» [3, с. 51]. Франк оценивает это как попытку средневековых мыслителей преодолеть замкнутость духовного центра, распространить, не нарушая его целостности, на все прояв-

ления и сферы реальной жизни. Франк называет имена Франциска Ассизского, Фра Анжелико, Джотто, Данте, Николая Кузанского (XV в.), которые в живописи, литературе, научном творчестве смогли выразить, совместить, сделать целостным и глубоко-органичным истинное видение жизни, представление о том, какой могла бы быть настоящая жизнь с традиционно религиозно-духовным мирозерцанием.

Однако, полагает Франк, это сочетание длилось недолго. Великая попытка не удалась. Русский философ не находит ответа на вопрос, что помешало реализации столь благородной и плодотворной идеи: «Случилось что-то роковое и непоправимое... В глубинах духа совершается какой-то надлом; он отрывается от корней, прикрепляющих его к его духовной почве, связывающих его с объединяющим центром духовного света» [3, с. 52]. Начинается эпоха Возрождения, Ренессанс, однако все великолепие, вся свобода и величие духа ренессансной культуры, согласно Франку, не являются естественным продолжением начинаний Данте и Кузанского.

Франк говорит, что духовная свобода Ренессанса куплена очень дорогой ценой, подобно той, которую уплатил Фауст, отчаявшийся «в возможности изведать всю жизнь, слиться со всей вселенной» силой своего целостного духа, внутренне связанного с Богом, и вынужденный продать душу дьяволу. Так и в ренессансную эпоху, считает философ, жизнь расцветает пышным цветом, развивается свободная наука, овладевающая миром, свободная личность начинает перестраивать весь мир по-своему, — но корни этого роскошного цветка засыхают и понемногу отмирают [3, с. 52]. Отсюда следуют «фаустовская тоска», томление духа, которые сопровождают европейское развитие в период «новой истории». Нарастание обездушивания жизни, усугубившееся благодаря философии XVIII в., ведет к реакции против духа «новой истории», которой необычайно способствовала Великая французская революция и произведенное ею потрясение в обществе и с которой, как полагает Франк, начинается кризис реакции против духа «новой истории». Следует отметить, что критическое отношение к временному восприятию «западной культуры» у Шпенглера не мешает Франку заметить, что «началом умирания западной культуры» немецкий мыслитель также считает рубеж XVIII–XIX вв.

Мыслитель видит реакцию против обездушивания жизни в поэзии Байрона, философии немецкого идеализма, что символизирует для русского мыслителя начало воскрешения духа. Но этот процесс труден и длителен, и по сей день трагизм переживаемой эпохи состоит, согласно Франку, в том, «что поверхность исторической жизни залита бушующими волнами движения, руководимого духовно-отмирающими

ми силами Ренессанса, а в глубинах жизни, еще совершенно бездейственно и уединенно, назревают истоки нового движения, которому, может быть, суждено сотворить новую культуру, искупив основное грехопадение ренессанса» [3, с. 53].

Это рассуждение Франк выстраивает не столько в целях критики и опровержения Шпенглера, сколько в обоснование того, что гибель западной культуры — это гибель лишь одного ее течения, хотя и существовавшего и определявшего умонастроения в течение нескольких столетий. В понимании философа, конец, завершение, отмирание данного течения (при всем трагизме, сопутствующем вообще умиранию) должны восприниматься скорее позитивно, поскольку они знаменуют начало нового периода в истории, нового периода в жизни и самой новой жизни. Западная культура должна была прийти к своему концу, она была обречена на это изначально, — возможно из-за роковой исторической ошибки, возможно — слабости преемников Данте и Николая Кузанского. «Старое “возрождение” изжито и умирает, уступая место *новому возрождению*, — заканчивает статью Франк. — То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее *кризис*, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются» [3, с. 54].

Несколько позже Франк пишет работы «Крушение кумиров» (1923) и «Духовные основы общества» (1930), выпедшие в Германии и Франции. Франк обращается к социально-философскому анализу современной ему эпохи, отмечая столь характерное для первой четверти XX в. крушение традиционных, незыблемых в общественном мировосприятии кумиров — революции, политики, культуры и прогресса, нравственного идеализма.

Франк прежде всего обращается к характеристике современного исторического периода: «Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе. Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, избличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них,

потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, — а если он ограничивается их отрицанием — духовно развратиться и быть унесенным мутным потоком всеобщей подлости и бесчестности. Время таково, что умные и живые люди склонны подлеть и отречься от всякого духовного содержания, а честные и духовно глубокие натуры склонны глупеть и терять живое отношение к действительности» [4, с. 115].

Согласно Франку, все это — последствия духовного, религиозного, культурного кризиса, охватившего человечество на рубеже веков. Разоблачению традиционных кумиров во многом способствовал опыт русской революции: в сознании мыслящего русского человека были развенчаны, разоблачены и повержены такие заманчивые и привлекательные ранее кумиры, как революция, политика, политический идеал.

Философ пишет о разочаровании, овладевшем душами в результате крушения идеалов революции, того, что самоотверженная политическая борьба за осуществление царства Божия на земле привела реально к торжеству «царства смерти и сатаны». Многие увидели в судьбе русской революции крушение политического фанатизма вообще.

В крушении мифа культуры и прогресса Франк видит наиболее явный признак трагического состояния эпохи, «всевропейского послевоенного духовного и общественного состояния». Эту проблему он считает центральной в оценке духовного кризиса современного общества: «Еще недавно, в довоенное время, все мы верили в “культуру” и культурное развитие человечества... Нам казалось, что в мире царит “прогресс”, постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и в чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать» [4, с. 133].

Между тем Франк останавливается на том, что в недрах европейской культуры коренились и развивались такие социальные пороки, как эгоизм, мелочность, мещанская пошлость и ограниченность, обилие буржуазных предрассудков, жестокость репрессий в отношении наруши-

телей буржуазного права и морали, слепой национализм. Некоторое время все это казалось наследием прошлого и не предвещало грядущих кризисов. Казалось, что гуманитарное развитие навсегда оставило позади эпоху войн, нищеты и бесправия.

Россия мечтала войти в семью культурных народов Европы на равных правах. Семья эта представлялась мирной, духовно и материально благоустроенной. Поэтому, согласно Франку, Первая мировая война стала для большинства русских образованных людей совершенной неожиданностью: за несколько дней до ее начала, когда все ее симптомы были уже налицо, почти никто не верил в ее возможность. Когда же война стала совершившимся фактом, она продолжала казаться каким-то великим недоразумением, несчастной случайностью, результатом преступной воли кучки милитаристски настроенных правителей Германии. Никто еще не мог поверить в длительность, жестокость и разрушительный характер этой войны; она казалась не естественным результатом и выражением духовно-общественного состояния Европы и не великим историческим событием, знаменующим новую эпоху, а случайным эпизодом, болезненным, но кратким перерывом нормального культурного развития. (Эта трактовка восприятия войны сближает Франка с Бердяевым, утверждавшим, что для большинства людей война не вписывалась в представление о перспективах социального развития [2].)

Осознав чудовищность происшедшего, и Европа, и Россия пришли к выводу, что вернуться к утраченной культурной жизни можно, только окончательно устранив самый источник войны. «Война была объявлена последней войной, направленной на прекращение всяких войн, на окончательное установление мирных и честных демократически-правовых начал и в отношениях между народами» [4, с. 135], — утверждает Франк.

Однако последовавшие одна за другой революции — сначала в России, а затем в Германии — убедили многих, что эти надежды не только не оправдались, но, что значительно печальнее: «...многие сразу же, хотя и смутно, почувствовали, что — при всем различии и внешнего, и внутреннего политического положения России и Германии — их постигла какая-то общая судьба, что мировая война завершается какой-то мировой смутой» [4, с. 135].

В результате войны и революций многое из того, что раньше представлялось наследием прошлого, которое само по себе будет устранено дальнейшим развитием культуры: взаимная ненависть, озлобление, страх перед врагом, беспощадная эксплуатация слабых — не только не были устранены, а превратились в нормальное, естественное состояние европейской жизни.

Франк исследует социальную ситуацию в европейском и российском обществе, отмечая общие тенденции в послевоенном состоянии общества: «Все державы, хотя и не в одинаковой мере, истощены и ослаблены, все подавлены и внутренними раздорами, и неупорядоченностью внешних отношений; большинство победителей не знают, что начать “делать” с своей победой, и стараются — тщетно — сами загладить ее печальные последствия; другие в ослеплении губят сами себя и становятся предметом общей ненависти своим желанием во что бы то ни стало добить побежденных. Во внутренней политике на очередь дня становятся злобно-бессмысленные политические убийства — по большей части честных людей, отдающих себе отчет в ужасе положения и старающихся найти выход из него. В частной хозяйственной жизни господствует всеобщий упадок трудолюбия и производительности труда, жажда легкой наживы, спекуляция на народном бедствии; пресловутая немецкая честность и деловитость, казалось, глубоко укорененные многовековым культурным развитием, сметены вихрем, точно внешние одеяния, не имеющие никакой собственной опоры в личности» [4, с. 136].

Пытаясь систематизировать свое восприятие послевоенной и послереволюционной эпохи, подвести итог происходившим событиям, Франк отмечает: «Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, — вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без определенного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И в частности, тот переход от “Средневековья” к нашему времени, то “Новое” время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни, — это “Новое время” изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства» [4, с. 141].

Сегодня ясно, что не существует заранее заданный путь развития человечества, человеческой истории. Результатом событий первой четверти XX в. явилось крушение привычных представлений о мире, истории, прогрессе.

Согласно Франку, все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к традиционной культуре, подлежат, по меньшей мере, пересмотру и проверке: «Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты и среди тумана, в котором мы не сможем разобраться, отличить зыбкое полыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужества и веры в себе самих...» [4, с. 144].

Список литературы

1. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Кн-во «Берег», 1922.
2. Сидорина Т. Ю. Культурные трансформации XX столетия: кризис культуры в оценке западноевропейских и отечественных мыслителей. М.: Проспект, 2019.
3. Франк С. Л. Кризис западной культуры // Бердяев Н. А. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 34–53.
4. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Соч. М., 1990.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993.

Tatiana Y. Sidorina

Ph.D (Doctor of Philosophy),

Professor at School of Philosophy and Cultural Studies,

Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics,

tsidorina@hse.ru

«CRASH OF IDOLS»: SEMEN FRANK ON THE CAUSES AND CONSEQUENCES OF SPIRITUAL CRISIS, THE TRAGIC STATE OF SOCIETY AND ITS MAIN CHARACTERISTICS

Abstract: In the work of one of the largest Russian philosophers, Semyon Ludvigovich Frank, a significant place is occupied by the understanding of the causes and consequences of the socio-cultural crisis at the turn of the XIX–XX centuries. This topic is presented primarily in the article «The Crisis of Western Culture» published in the collection «Oswald Spengler and the Decline of Europe» (1922), as well as in a number of other works of the philosopher. This article is devoted to Frank's interpretation of the tragic state of European and Russian society, the current social and spiritual crisis and its characteristics.

Key words: culture, traditions, spiritual values, crisis, civilization, revival.

References

1. Oswald Shpengler i Zakat Evropy [Oswald Spengler and the decline of the West] (1992) Moscow: Bereg Publ.
2. Sidorina T. Iu. (2019) Kulurnye transformatsii XX stoletiya: krizis kultury v otsenke zapadnoevropeiskikh i otechestvennykh myslitelei [Cultural transformations of the XX century: the crisis of culture in assessment of western and Russian thinkers]. Moscow: Prospekt Publ.
3. Frank S.L. (1922) Krizis zapadnoi kultury [The crisis of western culture]. In: Berdyaev N.A. i dr. Oswald Shpengler i Zakat Evropy. [Berdyaev N.A. ect. Oswald Shpengler and the decline of the West]. Moscow.
4. Frank S.L. (1990) Krushenie kumirov [Wreck of idols]. Frank S.L. Sochinenia [Works]. Moscow.
5. Shpengler O. (1993) Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii [The decline of the West. Essays on the morphology of world history]. Moscow: Mysl Publ.

Малкина А. В.
**Рецензия на книгу «С. Л. Франк
о Ф. М. Достоевском:
новые материалы»**

Новая книга Института философии РАН, изданная в годовщину 200-летия Ф. М. Достоевского в 2021 г., официально объявленного Президентом РФ Годом Достоевского, продолжает добрую традицию сотрудничества, сложившуюся между франковедомы по публикации и раскрытию наследия выдающегося и вместе с тем одного из сложнейших русских религиозных философов XX в. — С. Л. Франка (1877–1950) [4, 3]. Все большее число ученых вовлекается в изучение тех или иных этапов жизни философа. Так, данное научное исследование стало итогом совместных усилий международной группы ученых, состоящей из четырех человек: Г. Е. Аляева — доктора философских наук, профессора Полтавского национального технического университета (Украина); Терезы Оболевич — PhD, профессора и заведующей кафедрой философии религии Папского университета (Краков, Польша); Т. Н. Резвых — кандидата философских наук, доцента ПСТГУ (Москва) и А. С. Цыганкова — кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Института философии РАН (Москва). Впервые на русском языке подробно освещается интерес Франка к творчеству Достоевского в поисках ответа на философские мысли писателя о свободе и Боге, антропологии, теодицее и онтологическом доказательстве бытия Бога, о зле и пути спасения, а также прослеживается генезис и влияние идей великого русского писателя на развитие философии самого С. Л. Франка.

Монография состоит из исследовательской части, состоящей из двух глав, а также не менее ценного объемного приложения, занимающего 2/3 работы, в котором опубликованы новые архивные материалы — всего 14 работ С. Л. Франка о Достоевском на русском, немецком

и нидерландском языках и их научные переводы на русский язык. Особый интерес представляют 2 статьи, впервые переведенные на русский язык (с немецкого и нидерландского), а также впервые публикуемая статья и конспекты лекций, среди которых курс, прочитанный Франком в 1931 г. в Берлинском университете «Миросозерцание Достоевского». В конце книги приведен подробный список литературы, включающий архивные материалы С. Л. Франка о Достоевском на русском, немецком и нидерландском языках, его эпистолярное наследие, публикации в периодике, а также современные исследования, посвященные изучению философии Достоевского в контексте эпохи.

В первой главе исследования анализируются обстоятельства эпохи и причины обращения С. Л. Франка к творчеству Достоевского. Различные философские проблемы, затронутые в романах великого писателя, становятся отправной точкой для осмысления и поиска ответа в уже исследованных работах целого ряда русских религиозных философов: С. Н. Булгакова [2], В. В. Розанова, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева. Важное место отведено анализу влияния идей Достоевского до 1930-х гг. в Германии, так как знакомство с его романами и философскими идеями происходило уже с 1882 г., когда был опубликован первый перевод «Преступления и наказания» на немецкий язык.

Вторая глава целиком посвящена непосредственно наследию С. Л. Франка о Достоевском, состоящему из 10 статей, написанных в период 1930–1936-х гг. В честь 50-летия годовщины смерти писателя в 1931 г. Франк публикует сразу две статьи, читает ряд публичных лекций в европейских столицах: Праге, Берлине, Амстердаме. Русский философ читает лекции о Достоевском в курсе Берлинского университета, посвященном русским мыслителям XIX в. Делается попытка хронологически последовательно проследить обращение С. Л. Франка к теме Достоевского.

По мысли авторов, интерес С. Л. Франка к Достоевскому был обусловлен «усилением собственного стремления к религиозному углублению и осмыслению жизни» [1] на этапе собственного религиозно-философского синтеза. Интерес философа к «проекту Достоевский» и его религиозной философии не ограничивается материалами, опубликованными во второй части работы, но распространяется как на немецкие редакции «Непостижимого» 1935 и 1937 гг., так и на книги «Свет во тьме», «С нами Бог» (1939–1940), «Реальность и человек».

В приложении впервые публикуется русскоязычный перевод немецкоязычной статьи Франка о Достоевском «Die Krise des Humanismus» (1931), а также расшифрованные архивные рукописи из Фонда Бахметьевского архива Колумбийского университета (Нью-Йорк): «Идея

Бога у Достоевского и современное религиозное положение» и «Теодидея Достоевского».

К неоспоримым достоинствам работы следует отнести тщательный характер проработки материала, научный комментированный перевод статей, снабженный системой сносок, примечаний, и именной указатель, позволяющий легко находить авторов, на которых ссылается С. Л. Франк. В постраничных сносках проводится реконструкция появления пояснений и исправлений, позволяющая проследить ход мысли и процесс работы философа над текстами, что может служить подспорьем для понимания становления и формирования С. Л. Франка.

Новизна книги состоит и в том, что представленные в ней материалы позволяют расширить представления о культурном влиянии наследия Достоевского не только на представителей русской культуры, но и на европейское общество 1930-х гг.

Список литературы

1. Аляев Г. Е., Тереза Оболевич, Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021.
2. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип: Публичная лекция. М.: типо- лит. И. Н. Кушнерев и Ко, 1902.
3. Цыганков А. С., Тереза Оболевич. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020.
4. Цыганков А. С., Тереза Оболевич. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019.

Malkina A. V.

BOOK REVIEW: «С. Л. FRANK ABOUT F. M. DOSTOEVSKY: NEW MATERIALS»

1. Alyaev G. E., Tereza Obolevich, Rezvyh T. N., Tsigankov A. S. S.L. (2021) Frank o F. M. Dostoevskom: novye materialy [S.L. Frank about F.M. Dostoyevsky]. Moscow: IF RAN Publ.
2. Bulgakov S.N. (1902) Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo “Bratja Karamazovy”) kak filosofskij tip: Publichnaya leksiya [Ivan Karamazov (in Dostoevsky’s novel The Karamazov Brothers) as a philosophical type: Public Lecture]. Moscow: tipo- lit. I. N. Kushnerev i Ko Publ.
3. Tsygankov A.S., Tereza Obolevich (2020). Gollandskij epizod v filosofskoj biografii S. L. Franka (novye materialy) [The Dutch episode in the philosophical biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IF RAN Publ.

4. Tsygankov A.S., Tereza Obolevich (2019). Nemetskij period filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy) [The German period in the philosophical biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IF RAN Publ.

Новости семинарии

29 декабря 2021 г.

Решением Священного Синода Русской Православной Церкви ректор Тульской духовной семинарии игумен Евфимий (Моисеев) назначен наместником Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря с освобождением от обязанностей ректора Тульской духовной семинарии (журнал Священного Синода № 101 от 29 декабря 2021 года).



Также решением Священного Синода Русской Православной Церкви игумен Евфимий назначен Председателем Синодального миссионерского отдела и Православного миссионерского общества (журнал № 102) и викарием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси с титулом *Духовицкий* (журнал № 103).

29 декабря 2021 г.

В связи с назначением ректора Тульской духовной семинарии игумена Евфимия (Моисеева) заместителем Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря решением Священного Синода Русской Православной Церкви исполняющим обязанности ректора Тульской духовной семинарии назначен митрополит Тульский и Ефремовский Алексей (журнал Священного Синода № 101 от 29 декабря 2021 года).

21 января 2022 г.

Под руководством митрополита Тульского и Ефремовского Алексея в Тульской духовной семинарии состоялось общее собрание педагогического коллектива духовного учреждения.

Владыка Алексей, как исполняющий обязанности ректора ТулДС, обсудил с администрацией, преподавателями и сотрудниками семинарии первоочередные вопросы жизни учебного заведения.

Сотрудники были проинформированы, что в целях улучшения организационного обеспечения текущей работы семинарии помощником ректора по общим вопросам назначен священник Лев Махно. Также иерею Льву Махно было поручено возглавить в должности главного редактора работу по выпуску журнала «Духовный Арсенал».

В этот же день глава Тульской митрополии владыка Алексей возглавил первое в 2022 году заседание Ученого совета Тульской духовной семинарии.



25 января 2022 г.



На заседании Ученого совета Тульской духовной семинарии прошли выборы заведующего кафедрой богословия и библистики.

По результатам тайного голосования на эту должность единогласно был избран проректор по воспитательной работе ТулДС доктор богословия (PhD) иеромонах Филофей (Артюшин).

Иеромонах Филофей (Артюшин) окончил Рязанское духовное училище в 2004 г.

Продолжил обучение в МДА с 2004 по 2010 гг.: вначале был переведен на 4-й курс семинарии, а затем поступил на 1-й курс Библейского отделения. В 2008 г. был направлен Учебным комитетом РПЦ для обучения за рубеж. С 2008 по 2013 гг. проходил обучение в Италии, г. Рим: окончил полный курс лицензиата и доктората в Папском Григорианском университете. В 2013 г. успешно защитил, а в 2014 г. — опубликовал докторскую диссертацию на тему «Рассказывая о спасении посредством взгляда: огословское значение и прагматические следствия развития молитва “видеть Христа” в Евангелии от Луки».

Область научных интересов: 1) изучение богословских и редакционных акцентов синоптических Евангелий и богословия Нового Завета в целом; 2) современные западные методы литературного анализа и, в частности, нарративное богословие; 3) современная научная рецепция историко-критического метода; 4) святоотеческая экзегеза и, в частности, толкования на книги Священного Писания латинских отцов Церкви (свт. Амвросий Медиоланский и блаж. Августин).

Автор 10 научных статей в рецензируемых журналах, индексируемых в РИНЦ.

1 февраля 2022 г.

Русская Православная Церковь отметила 13-ю годовщину со дня интронизации Святейшего Патриарха Кирилла.

К этой дате в библиотеке Тульской духовной семинарии открылась выставка трудов Святейшего Патриарха Кирилла, хранящихся в фондах библиотеки. Книги, представленные на выставке, отражают жизненный путь Святейшего Патриарха, географию его архиерейских трудов и широкое разнообразие проповеди Предстоятеля Русской Православной Церкви.

2 февраля 2022 г.

В Тульской духовной семинарии началось обучение слушателей Курсов повышения квалификации священнослужителей, организованных Тульским епархиальным управлением в 2018 году.

Священнослужители прослушали лекции по ряду дисциплин («Проблематика современного богословия», «Местная Церковная история», «Приходская миссиология» и другим), а также ознакомились с современными документами Русской Православной Церкви.

Курсы повышения квалификации проходили в дистанционном формате.

11 февраля 2022 г.

Исполняющий обязанности ректора митрополит Тульский и Ефремовский Алексей возглавил проведение итогового испытания на курсах повышения квалификации священнослужителей Тульской епархии.

Слушатели успешно прошли онлайн-тестирование. По окончании итогового испытания священники получили сертификаты о прослушивании Курсов повышения квалификации священнослужителей Тульской епархии.

21 февраля 2022 г.

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Учебный комитет Русской Православной Церкви совместно с Патриаршим советом по культуре проводит в 2022 году Первую Общецерковную олимпиаду по богословию для студентов высших духовных учебных заведений и теологических подразделений светских вузов, имеющих церковную аккредитацию.

Олимпиада проводится в два этапа — региональный и общецерковный.

Учебным комитетом было предложено несколько направлений для конкурсных работ регионального этапа, и студенты Тульской духовной семинарии представили свои эссе на темы: «Место хранения церковных ценностей: храм или музей», «Русская Церковь в советское время: уроки для современных христиан», «Значение наследия новомучеников и исповедников Церкви Русской для современной церковной жизни».

Экспертная комиссия из числа профессорско-преподавательского состава Тульской духовной семинарии рассмотрела семь студенческих эссе. К участию в общецерковном этапе Олимпиады было представлено две работы студентов 3–4 курсов.

22 февраля 2022 г.

22 февраля 2022 года в Санкт-Петербургской Духовной Академии в очно-дистанционном формате прошла всероссийская научно-богословская конференция «Богословие истории в XX веке и сегодня».

В конференции принял участие секретарь Ученого совета Тульской духовной семинарии Андрей Александрович Горбачев. Тема его выступления — «К вопросу об истоках катастрофы 1917 года: историко-богословские аспекты».

После конференции состоялся Круглый стол, на котором организатор и ведущий конференции, кандидат богословия, доцент кафедры богословия СПбДА священник Михаил Легеев представил вниманию собравшихся свою новую монографию «Богословие истории как наука. Метод». Представитель Тульской духовной школы принял активное участие в оживленной дискуссии, главной темой которой стал вопрос: возможно ли существование богословия истории как науки, и если да, то каким образом и в каких пределах?

1 марта 2022 г.

В преддверии Великого поста и Дня православной книги в библиотеке ТулДС состоялась беседа на тему «Смирение и достоинство».

Обсуждение этой темы проходило одновременно с обзором последних книжных поступлений в семинарскую библиотеку. Обращаясь к новейшим трудам по истории Церкви, православной педагогики, сектоведения, миссиологии, к новым изданиям и комментариям Священного Писания и Отцов Церкви, участники встречи сделали вывод о том, что тема смирения пронизывает собою святоотеческие творения и является живым основанием жизни подвижников и исповедников веры. В ходе беседы было подчеркнуто, что достоинство человека заключается не в утверждении самости и гордыни, но во возвращении в себе смирения и любви, явленной Спасителем.

4 марта 2022 г.

В Тульской духовной семинарии состоялась встреча проректора по воспитательной работе, духовника Тульской духовной семинарии и учащихся с помощником начальника УФСИН России по Тульской области по организации работы с верующими священником Серафимом Горюновым и начальником отделения воспитательной и социальной работы с осужденными УФСИН России по Тульской области подполковником внутренней службы Мельниковым В. В.

В ходе мероприятия отец Серафим познакомил собравшихся с правовыми основами взаимодействия Церкви и государства в деле духов-

но-нравственного окормления заключенных, а также поделился личным опытом служения в местах лишения свободы. Беседа проходила в форме непринужденного и доверительного общения с представителями Семинарии, в рамках которого делились своими соображениями и отвечали на вопросы как отец Серафим, так и Вячеслав Викторович Мельников. Затронутая тема вызвала у слушателей живой отклик.



20 марта 2022 г.

Администрация, преподавательский состав, сотрудники и учащиеся Тульской духовной семинарии приняли участие в патриаршем богослужении в Храме Христа Спасителя города Москвы.

За божественной литургией в неделю святителя Григория Паламы Святейший Патриарх Кирилл возвел председателя Синодального миссионерского отдела, наместника Высоко-Петровского монастыря архимандрита Евфимия (Моисеева) в священный сан епископа с титулом *Луховицкий*, определив быть викарием Патриарха Московского и всея Руси. С 2019 по 2021 год, будучи в сане игумена, епископ Евфимий был ректором Тульской духовной семинарии.

По окончании патриаршего богослужения делегация Тульской духовной семинарии посетила Высоко-Петровский ставропигиальный мужской монастырь, наместником которого является епископ Луховицкий Евфимий. В Петровском соборе по прочтении молитвы основателю древнейшего монастыря Москвы — святителю Московскому Петру наместник обители обратился к собравшимся со своим первым святительским словом:

«Сердечно благодарю всех, кто пришел сегодня в соборный храм Высоко-Петровского монастыря в знаменательный для меня день, когда возложением рук первосвященника нашей Церкви и сонма архипастырей я был возведен в сан епископа Русской Православной Церкви. Очень рад всех видеть, в том числе братьев из славного города оружейников — Тулы, моих соразработчиков в недавнем прошлом, студентов, сотрудников и наставников Тульской духовной семинарии. В этот трепетный день ваша молитвенная поддержка и участие в событии, которое совершилось в храме Христа Спасителя для меня особенно важны. Испрашиваю у всех вас молитв, для того чтобы Господь укрепил меня в предстоящем служении. Потому что в первую очередь епископское служение это большой крест, поскольку на епископе лежит особая ответственность, к нему устремлены глаза многих верных чад нашей Церкви, которые стремятся соотносить свои поступки и зачастую даже мысли с образом действий епископа».



После этого епископ Евфимий принял поздравления от братии монастыря, сотрудников, прихожан и гостей из Тульской духовной семинарии. По благословению исполняющего обязанности ректора Семинарии митрополита Тульского и Ефремовского Алексия первый проректор протоиерей Игорь Агапов обратился к епископу Евфимию со словами поздравления.

По завершении официальной части преподавателям, сотрудникам и учащимся Тульской духовной семинарии провели экскурсию по древнейшей обители города Москвы.

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования «Тульская духовная семинария Тульской епархии
Русской Православной Церкви»

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

Научно-богословский
и церковно-общественный журнал

1 (7) / 2022

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре).
Свидетельство о регистрации ПИ ТУ71–00515 от 06 ноября 2019 года.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви.
Номер Издательского совета — ИС Р22–205–0101.
Выходит четыре раза в год.

Адрес редакции:
300045, Тульская область, г. Тула, ул. Староникитская, 75. ТулДС.
Тел/факс: +7 (4872) 31–29–19
E-mail: red@tulds.ru
www.tulds.ru

Главный редактор: иерей Лев Львович Махно,
помощник ректора ТулДС по общим вопросам

Заместитель главного редактора:
А. А. Горбачев

Корректор:
Е. Новопольцева

Дизайн обложки:
Б. И. Пронин

Подписано в печать 20.06.2022 г.
Формат 84x108/16. Усл. печ. л. 11,5.
Тираж 500 экз. Заказ № 26.

Издательство «Аквариус»
300062, г. Тула, ул. Октябрьская, 81а
Тел. +7(4872) 49-76-96
E-mail: grif-tula@mail.ru
www.grif-tula.ru

Цена свободная

DOI: 10.23681/688824