

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ФИЛОСОФА: С. Л. ФРАНК И ПРАВОСЛАВИЕ\*

В статье комплексно исследуется религиозный путь выдающегося русского философа Семёна Людвиговича Франка. Представлены основные факты его биографии, связанные с личным отношением к вере и к Церкви, прежде всего — раннее религиозное воспитание, обращение в христианство, участие в жизни Церкви в эмиграции, мистический опыт. На этом фоне проанализированы основные идеи его метафизики и философии религии — понимание онтологического доказательства, панентеистическое мирозерцание, идеи религиозного универсализма. Новизной исследования является, прежде всего, сочетание биографического подхода с исследованием теоретического материала, что позволяет представить мировоззренческую и творческую эволюцию С. Л. Франка в его отношении к религии максимально полно и жизненно. Также, на основании архивных исследований, вводится в научный оборот ряд новых фактов, связанных с личным участием философа в церковной жизни эмиграции, его мистическим опытом. Актуальность исследования определена возрастающим интересом в мире к философии С. Л. Франка и глубиной его религиозно-философских идей.

**Ключевые слова:** иудаизм, мистический опыт, православие, Православная Церковь в эмиграции, религиозный мыслитель, религиозный универсализм, религиозно-философская интуиция, соборность, философия религии.

16 января 1877 года, а по еврейскому календарю — 14 шевата, в Москве, у Людвиг Семёновича и Розалии Моисеевны Франк родился сын Семён; на седьмой день был совершён обряд обрезания<sup>1</sup>. Скончался Семён Людвигович Франк 10 декабря 1950 г. в Лондоне православным христианином; отпевание совершал иеромонах Антоний (Блум), в то время — настоятель патриаршего храма святого апостола Филиппа и преподобного Сергия в Лондоне<sup>2</sup>, впоследствии — патриарший экзарх Западной Европы, митрополит Сурожский, величайший православный проповедник XX века. Какой религиозный путь был пройден Франком за эти годы? Как превратился еврейский мальчик в великого русского религиозного философа?

Сегодня есть уже немало работ, исследующих как мировоззренческую эволюцию философа, так и развитие его религиозной философии, и показывающих, что Семён Франк — не только «самый выдающийся русский философ» (как его охарактеризовал когда-то В. Зеньковский), но и очень тонкий и глубокий религиозный мыслитель. Это классическая биография С. Л. Франка, написанная английским исследователем

---

*Геннадий Евгеньевич Аляев* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (г. Полтава, Украина) (gealuaev@gmail.com).

*Татьяна Николаевна Резвых* — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва, Россия) (hamster-70@mail.ru).

\* Работа выполнена по гранту Фонда развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «С. Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

<sup>1</sup> ЦГА г. Москвы. Ф. 418. Московский университет. Оп. 308. Ед. хр. 1020. Л. 16.

<sup>2</sup> По свидетельству внука С. Л. Франка, о. Петра Скорера.

Филипом Буббайером<sup>3</sup>; это работы профессора Высшей школы философии в Мюнхене Петера Элена<sup>4</sup>, а также его учеников и последователей, прежде всего — Оксаны Назаровой<sup>5</sup>; это исследование профессора Папского университета Иоанна Павла II в Кракове Терезы Оболевич<sup>6</sup>, а также К. М. Антонова<sup>7</sup>, И. И. Евлампиева<sup>8</sup>, И. Крекшина<sup>9</sup> и других авторов. Неоднократно обращался к этой теме и один из авторов данной статьи<sup>10</sup>. Ниже мы попытаемся сделать общий обзор как уже хорошо известных, так, возможно, ещё недостаточно исследованных и оцененных фактов личной и творческой биографии Семёна Людвиговича Франка, связанных с его религиозным мировоззрением и философией.

## 1. Детская вера и «эпоха неверующей юности»

Отец Франка был врачом, участвовал в русско-турецкой войне 1877–78 гг. и был награждён орденом Станислава 3-й степени, в последние годы жизни служил доктором в Мариинском приюте общества для попечения о детях лиц, сосланных по судебным приговорам в Сибирь. Дослужившись до чина коллежского ассессора, он тем самым обеспечил своим детям статус почётных граждан, что, безусловно, помогало им в условиях разнообразных ограничений на проживание, учёбу и работу для евреев в дореволюционной России. Он умер довольно молодым (37-ми лет), когда Семёну было пять лет, и воспитание детей (ещё в семье были старшая сестра София и младший брат Михаил) легло на плечи матери Розалии Моисеевны. Она окончила женскую гимназию и имела «общее литературное образование обычного русского буржуазного уровня»<sup>11</sup>.

Но главным духовным воспитателем Семёна стал дед по материнской линии Моисей Миронович Россиянский. «Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу (по большим еврейским праздникам — субботние дни, как и все сложные мелочи обрядового устава, он не соблюдал), где я получил первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления (рядом с этим шли, через няnek и окружающую русскую среду, и религиозные впечатления русского православия). Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили “свитки завета”, в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь (за исключением эпохи неверующей юности, примерно

<sup>3</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. М., 2001. 328 с.

<sup>4</sup> Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В. Н. Поруса. М., 2012. 304 с.

<sup>5</sup> Nasarova Oksana. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017. 393 S.

<sup>6</sup> Оболевич Т. «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // Страницы. 21/2 (2017). С. 163–175; Оболевич Т., Цыганков А. С. Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.

<sup>7</sup> Антонов К. М. Феномен религиозного обращения в творчестве С. Л. Франка // Религиоведение. 2002. № 4. С. 39–51; Еgo же. Философия религии раннего С. Л. Франка // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 5. С. 63–76.

<sup>8</sup> Евлампиев И. И. С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии // Мысль. Вып. 16. СПб., 2014. С. 33–46.

<sup>9</sup> Крекшин И. Метафизика зла (Пролегомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // Вопросы философии. 2001. № 12. С. 128–140.

<sup>10</sup> Аляев Г. Е. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. К., 2002. 368 с.; Аляев Г. Е. Семён Франк. СПб., 2017. 255 с.

<sup>11</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 108.

от 16 до 30 лет). Рассказы дедушки по истории еврейского народа и по истории Европы стали первой основой моего умственного кругозора»<sup>12</sup>. Дед, по словам Франка, владел «еврейским богословием (знанием Библии, Талмуда и еще знаменитого средневекового комментария к Библии, так наз. “Raschi”<sup>13</sup>)»; в то же время, не чурался и светских знаний, и просвещал внука «в политической истории 19 века»<sup>14</sup>.

Итак, детское воспитание Семёна Франка проходило в пространстве иудейской религиозной традиции, однако не слишком строгой. Обратим внимание на параллельное действие «религиозных впечатлений русского православия» — не забудем, что дело было в «златоглавой» Москве, и сам Франк на склоне лет писал сыну: «При моем обращении в православие мне очень помогло то, что с детских лет, несмотря на еврейское воспитание, я свылся с звоном колоколов, видом церковей, русскими праздниками и т. п.»<sup>15</sup>. Ф. Буббайер, очевидно, прав, когда пишет о семье будущего философа: «В известном смысле дети получали не специфически русское или еврейское, а европейское воспитание. Весьма значительным было немецкое влияние»<sup>16</sup>. Основы классического образования были заложены в гимназии Лазаревского института восточных языков, где Семён Франк учился с 1887 по 1892 год. Дед завещал внуку «не перестать заниматься еврейским языком и богословием»<sup>17</sup>, однако с его смертью иудейская — а вместе с ней и религиозная вообще — составляющая в формировании мировоззрения будущего философа ослабела и уступила место другим влияниям. Началась «эпоха неверующей юности».

В биографиях многих религиозных мыслителей, и не только русских, можно найти эпизоды, связанные с юношеским богоборчеством, религиозным кризисом, который на какое-то время мог привести к атеизму, но всё-таки, как правило, являлся переходным этапом от детски-наивной и подражательной религиозности к зрелой и глубокой вере. У Франка этот период, по его собственному свидетельству, длился около пятнадцати лет. Детальное изучение биографических данных, а также произведений молодого учёного, написанных в это время, свидетельствует, однако, что этот период вовсе не был статичным состоянием неверия — наоборот, в нём можно проследить явную динамику религиозно-мировоззренческих позиций, особенно во второй его половине.

«Вирус неверия» в 16-летнем Франке был активизирован в результате его погружения в народническую и революционную среду. Это было связано со вторым замужеством матери и переездом семьи в Нижний Новгород. Отчим Франка — Василий Иванович Зак, бывший ссыльный народоволец, — по свидетельству его сына Льва Зака (сводного брата С. Франка), «был типичным представителем той русской интеллигенции, которая была воспитана на идеях Писарева и Добролюбова, которая мечтала о низвержении самодержавия в России и была преисполнена христианскими идеалами, вместе с тем утверждая, что Бога выдумали попы»<sup>18</sup>. Под его влиянием в круг чтения пасынка Семёна попали работы Михайловского, Добролюбова, Писарева, Лаврова. И хотя, как вспоминал позднее С. Л. Франк, «влияние этих идей было на меня неглубоко»<sup>19</sup>, но, по крайней мере, к различению «правды-истины»

<sup>12</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>13</sup> В существующих публикациях воспоминаний Франка, к сожалению, допущена ошибка — напечатано «Kaschi». Речь, однако, идёт — и это подтверждает рукопись воспоминаний Франка, хранящаяся в Бахметевском архиве, — о знаменитых комментариях к Пятикнижию и другим священным текстам Раби Шломо бен Ицхака, известного как Раши (XI век).

<sup>14</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>15</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945). Письмо Виктору Франку 13 февраля 1945 г.

<sup>16</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 17–18.

<sup>17</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

<sup>18</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 16. Воспоминания Льва Васильевича Зака о Семёне Людвиговиче Франке, его брате. Л. 3.

<sup>19</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 110.

и «правды-справедливости» Н. К. Михайловского в дальнейшем он обращался неоднократно.

Благодаря отчиму молодой Франк оказался также в кругу народнической интеллигенции Нижнего Новгорода — познакомился с С. Я. Елпатьевским, В. Г. Короленко, Н. Ф. Анненским. С другой стороны, в Нижегородской гимназии искание «правды-справедливости» привело его в марксистский кружок. К моменту поступления в университет в 1894 г. Франк уже освоил «Капитал» К. Маркса и был готов участвовать в практической революционной работе. Это участие — а именно, чтение и распространение нелегальной литературы, агитация среди рабочих, кружковые дебаты — имело место практически все четыре года учёбы, а также и следующий учебный год, в конце которого Франк намеревался сдать государственные экзамены. Вместо этого, однако, за участие в студенческих протестах он был арестован (весной 1899 г.), а затем выслан из Москвы с запретом на два года въезда в университетские города.

Важно подчеркнуть, что увлечение марксизмом в эти годы не приняло у Франка характера фанатичной веры. Написанное осенью 1895 г. письмо (его сохранил архив Департамента полиции Министерства внутренних дел) свидетельствует, что молодого студента не привлекали «голые фразы, почерпнутые из брошюр», — напротив, он поддерживал ту позицию, что нужно «сначала запастись знаниями, а потом выступать как самостоятельная единица»<sup>20</sup>. Революционная деятельность вообще, очевидно, была мало свойственна натуре будущего философа, и, по его воспоминаниям, уже на рубеже второго и третьего курса созрел перелом — «бунт моего существа против умонастроения и деятельности, ему не соответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания»<sup>21</sup>. Неприятие деспотизма, государственного насилия над личностью — что, очевидно, было главным мотивом его юношеской революционной деятельности — сохранилось у Франка на всю последующую жизнь, однако «универсальный, всепоглощающий культ революционного служения»<sup>22</sup> оказался чужд характеру учёного.

Теоретические занятия марксизмом — прежде всего, политической экономией, — проявили склонность молодого исследователя к критическому мышлению, способность ценить в науке независимый поиск истины больше, чем слепое следование авторитетам. Вполне возможно, что Франк в будущем мог стать известным и выдающимся учёным-экономистом. Однако уже первое предметное обращение к философии открыло ему совершенно новые горизонты духовной жизни, которые не были затронуты сухими экономическими формулами. «В Ялте, в эту зиму 1901–02 года <...> впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь. До этого времени я был существом чисто интеллектуальным (после того, как религиозное чувство годам к 14–15-ти замерло во мне)»<sup>23</sup>.

Впрочем, ещё до этого духовного переворота (связанного с Ф. Ницше), в последних классах гимназии и в университете первым философским увлечением Франка был Спиноза. В своих воспоминаниях он отмечает этот эпизод как прочерчивающий своеобразную связующую линию между детской религиозностью и зрелым религиозным сознанием: «В “интеллектуальной любви к Богу”, в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства — всего бытия, ощущаемого как единство, — я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности. Даже еще в детстве, глядя на небо, я испытывал это пантеистическое чувство, и оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу. Этот синтез, ставший много позднее основой моего бытия, тогда без размышления сложился во мне. Но это детское сознание и духовная жизнь, в нем проявлявшаяся, ушли вместе с детством»<sup>24</sup>. Далее

<sup>20</sup> См.: ГАРФ. Ф. 102. ДП ОО. Оп. 1898. Ед. хр. 451. Л. 2–2 об.

<sup>21</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 112.

<sup>22</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 152.

<sup>23</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

<sup>24</sup> Там же.

мы ещё вернёмся к «пантеизму» Франка, здесь же важно подчеркнуть, что «эпоха неверующей юности» не была такой уж духовной пустыней — возможно, скорее подсознательно, но какие-то предпосылки развитого религиозного чувства закладывались и в это время. Впрочем, гимназическое увлечение Спинозой могло означать увлечение не столько философией, сколько личностью философа, открыто выступившего против религиозных традиций своей общины.

Актуализация духовной жизни произошла, однако, под влиянием не Спинозы и Маркса, а Ницше. Под духовной жизнью, о пробуждении которой Франк пишет в своих воспоминаниях, здесь следует понимать ещё не религиозную веру, а веру в абсолютные ценности, прежде всего нравственные. Хорошо известно, насколько обоюдоострым оружием в религиозном и нравственном отношении может быть творчество Ницше. Франк, однако, в первую очередь прочитал его как этического идеалиста, как творца новых ценностей, а не разрушителя старых. Правда, как он замечал в письме к Струве, «этический идеализм» Ницше привлекал его именно тем, что он был соединён «с решительным отрицанием идеализма метафизического»<sup>25</sup>. На данном этапе Франк ещё не был готов приблизиться к тому, что станет в дальнейшем сутью его философии — к религиозной метафизике. Однако, в своеобразном свете Ницшевой этики, Франк впервые обращается собственно к христианству.

Обученный в детстве Торе и Талмуду, но переключившийся затем на «библию» Маркса — «Капитал», — Франк не читал Новый Завет. Как свидетельствует его Аттестат зрелости, он не изучал в гимназии Закон Божий, будучи «иудейского вероисповедания»<sup>26</sup>. Ялтинский дневник начала 1902 года фиксирует момент его первого обращения к Христу (запись 4 января): «Я читаю Евангелие. Читаю его так, как, вероятно, никто не читал — в первый раз, сознательным человеком и интересуюсь им просто, как любопытной книгой. Я ожидал сильного впечатления — ошибся. Правда, нравственное величие Христа чувствуется, но оно как будто застлано дымкой»<sup>27</sup>. При этом сам Франк, безусловно, находился в дымке Ницшевых «призраков», поэтому «Бог — это то же, что Ницшевские *Gespenster*»<sup>28</sup>. Франка не устраивает то, как написали о Христе: «Люди, писавшие Ев<ангелие>, только *невольн*о дали отпечаток его, ибо они или не понимали, или старались принорочиться к толпе», описывая в первую очередь «чудеса и доказательства Божественности»<sup>29</sup>. Для Франка же Христос — в первую очередь герой, мученик за идею, сравнимый с Сократом, Бруно или Спинозой, — это «люди не от мира сего, люди, несущие спасение, люди, призывающие от лжи к истине, от эгоизма к любви к Богу и ближним». Вера в Бога оказывается в результате своеобразным моральным инструментарием — не вполне понятным и объяснимым, но почему-то необходимым: «Может быть, его и нет на самом деле: но *вера* в него есть тоже один из основных признаков нравственной жизни всех *спасителей*. Для меня лично эта вера основана на том, что нравственный уровень неуклонно, хотя и страшно медленно, поднимается»<sup>30</sup>. Франк с интересом находит в моральной проповеди Христа те же идеи, что так поразили его в Заратустре («Любопытно, что сам Христос ставит любовь к Богу выше любви к ближнему» — и это за ним повторяет Толстой и Ницше<sup>31</sup>). Однако собственно религиозная вера остаётся для него пока недоступной: «Только теперь я убедился, как глубоко во мне антирелигиозное чувство и сознание. В минуты тягчайших скорбей, когда все существо мое рвалось

<sup>25</sup> Франк С. Л. Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // Колеров М. А. Изнутри. М., 2018. С. 58. Письмо от 24 декабря 1901 (6 января 1902).

<sup>26</sup> См.: ЦГА г. Москвы. Ф. 418. Московский университет. Оп. 308. Ед. хр. 1020. Л. 14–14 об.

<sup>27</sup> Франк С. Л. Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подготовка текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков. Комм. А. А. Гапоненкова // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост.: А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 42.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> См.: Там же. С. 47.

к молитве, жаждало помощи от чего-то высшего, всеильного и всеблагого, — даже в эти минуты я сознавал тщету этой жажды и вспоминал моего Заратустру с его гордым “бог умер” и с его насмешливой укоризной: стыдно молится!»<sup>32</sup>.

И все же, несмотря на отсутствие веры в трансцендентного Бога, уже в начале 1902 г. Франк охвачен религиозной по своей сути жаждой страдания. Только что вышедший из марксистского плена молодой мыслитель пишет в дневнике, что «когда люди станут лучше, когда подлый проклятый материальный вопрос сойдет со сцены, люди будут искать не счастья, а страданий — чистых и глубоких страданий, — видя в них смысл жизни — духовное очищение и просветление, и будут предпочитать пошлым радостям чистые страдания»<sup>33</sup>. Франк, уже знакомый с кантовской этикой, тесно связывает нравственность не только с незаинтересованностью собственным благополучием, но и со страданием. Страдание, разумеется, необходимо возникает при служении другим людям. Но исполнение нравственного закона — это, прежде всего, духовное совершенствование самого человека, раскрытие его собственных духовных качеств. Любовь к ближним, способствование их счастью не должно мешать выполнению главного долга человека — стать самому себе собственной целью, стать самим собой, т. е. раскрыть то, что заложено Богом. Не зря Франк полюбил выражение И. Г. Фихте: «будь тем, что ты есть»<sup>34</sup>. Человеку должно стать самим собой, но это становление не может не быть выстраданным. Так, в кантово-фихтевском духе, Франк понял ницшевские «*Gespenster*». Но именно эта мысль открыла философу путь к личной религиозной вере, ибо стать самим собой означает встретиться с самодовлеющим идеалом — Богом. В сущности, Франк подошел к той мысли, что цель человека совершается не только на пути служения ближним, но и на пути раскрытия в себе образа Божия. Уже в 1902 г. во Франке начинается внутренняя работа, которая постепенно приведет его от интеллигентского героизма к христианскому подвижничеству. Страдание же как единственный путь, на котором открывается Бог, станет впоследствии одним из жизненных принципов Франка.

В статьях, написанных в годы «неверующей юности», Франк достаточно решительно выступает против «мистицизма» — слова «мистика», «мистический» ассоциируются с чем-то ненаучным, неистинным. И мистицизм, и религия, и весь послекантовский идеализм, по тогдашнему размышлению Франка, представляли действительность в качестве не только независимого от сознания, но и предельно удаленного от человека, внешнего ему объекта. Франк же, под воздействием популярных в то время философских течений (неокантианства, эмпириокритицизма и особенно имманентной философии) был убежден, что критерий истины должен носить имманентный характер<sup>35</sup>. В первой половине 1900-х гг. Франк видел решение проблемы субъекта и объекта в кантовской идее необходимости, принудительности истинного знания. К тому же, блиставшая тогда баденская школа неокантианства удачно трактовала эту открытую Кантом необходимость в качестве нравственно должного. Таким образом, оказывалось, что знание является и имманентным субъекту, и научным (объективным), и все же стоящим над ним, что удовлетворяло тогдашним духовным запросам Франка. В 1905 г. он писал: «Неуловимый призрак мистического объективного “нечто” при серьезном решении воли и углублении мышления тотчас уступает место трезвым данным действительности»<sup>36</sup>. Хотя речь при этом шла не об отрицании религии, а лишь о разведении религии и философии, эта позиция, конечно, не совпадала с его более поздними взглядами. Значение религиозности — если не в личном плане, то как общественного феномена — не подвергалось им сомнению

<sup>32</sup> Там же. С. 84. Запись 23 июня 1902 г.

<sup>33</sup> Там же. С. 33.

<sup>34</sup> *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого // Соч. Работы 1792–1801. М., 1995. С. 484–485.

<sup>35</sup> См.: *Франк С. Л.* О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.

<sup>36</sup> *Франк С. Л.* Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 221.

и в этот период, однако она пока не принимается как собственный мировоззренческий фундамент.

И все же некоторые воспоминания зафиксировали эпизоды, свидетельствующие об исключительном такте Франка в отношении к проявлениям религиозной веры. Так, А. В. Карташев описал случай, относящийся к январю 1905 г., когда «два неистовых религиозных юноши В. Ф. Эрн и В. А. Свенцицкий» предложили отслужить панихиду по жертвам расстрела «в пику Синоду!» (по поводу Послания Св. Синода «против начинающейся смуты»): «В эту минуту раздался отрезвляющий голос Франка: “Нет, это недопустимо! Демонстрируйте как угодно, но молитесь Богу “в пику” кому бы то ни было — этого я не понимаю!” Как ушат воды был вылит этими трезвыми словами на разгоряченные головы»<sup>37</sup>. Сам Франк зафиксировал и случай своего, очевидно, первого участия в публичном молебне. Это было на мемориальном заседании Санкт-Петербургского религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г., посвящённого обсуждению последних дней и смерти Льва Толстого. Заседание завершилось общей молитвой — этот внешне стихийный порыв «был выражением некоторого, смутно нарастающего в нас стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий»<sup>38</sup>.

## 2. Крещение

«Эпоха неверующей юности», согласно указанию самого Франка, продолжалась примерно до 1907 года. Интересно с этой точки зрения взглянуть на его известную статью «Философские предпосылки деспотизма», опубликованную в марте этого года. На место двух моральных принципов Ницше здесь уже определённо ставятся два основных нравственных мотива, «которые выражены в двух евангельских заповедях любви к Богу и любви к ближнему»<sup>39</sup>. Теперь Франк отчетливо разделяет моральный и религиозный идеал. Внутри морального отношения «я–ты» сохраняется полное равноправие; напротив, отношение «я–Бог» построено на неравенстве, подчинении, служении. «Если в морали отношения между людьми вражда и борьба всегда безнравственны и недопустимы, то здесь, напротив, вражда ко злу и борьба с ним суть высшие обязанности. Если там должны действовать мотивы кротости, миролюбия и уступчивости, то здесь, наоборот, человек обязан быть непреклонным в своем служении идеалу, непримиримым и нетерпимым в отношении к враждебным этому идеалу силам. Если там соглашение между людьми нравственно ценно, то тут соглашение и уступчивость могут быть изменой Богу»<sup>40</sup>. Эти два принципа, по Франку, необходимо должны быть разведены, поскольку деспотизм и возникает, когда принцип любви к Богу поглощает принцип любви к ближнему. Церковь все ещё представляется Франку инстанцией, ущемляющей свободу человеку, мешающей ему «стать, чем он есть», поэтому к церкви как институции он относится настороженно — постольку, поскольку она исходит из догмата непогрешимости, что порождает деспотическое господство над людьми. Конкретно в статье речь идёт о католицизме, но Франк замечает, что это может относиться ко всякой церкви, исповедующей, что «она есть единственная и совершенная представительница Святого Духа на земле»<sup>41</sup>.

В том же 1907 году Франк стал одним из основателей Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. Однако коллегами он при этом воспринимался

<sup>37</sup> *Карташев А. В.* Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 69–70.

<sup>38</sup> *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 465.

<sup>39</sup> *Франк С. Л.* Философские предпосылки деспотизма // *Русская мысль.* 1907. Кн. III. С. 104.

<sup>40</sup> Там же. С. 106.

<sup>41</sup> Там же. С. 101.

ещё как «идеолог индивидуализма, философ-агностик, адогматист»<sup>42</sup>. «Адогматизм» Франка этого периода можно увидеть в его выступлении 3 октября 1907 г. в прениях по докладу С. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании». Отвергнув «догматизм» и религиозный материализм докладчика, Франк отметил «интерес к религии и к философским вопросам, связанным с религией» как общую почву дискуссий<sup>43</sup>. По существу же в «новом религиозном сознании» Франк увидел отказ от «манихеизма» и аскетизма исторического христианства, которые, по его мнению, делают неразрешимой проблему теодицеи. Истинное учение Христа Франк усматривает в том, что «на смену ригоризма нравственного закона Христос выдвигал такую точку зрения, согласно которой всё в известном смысле есть благо», поэтому, в противовес аскетизму, «новое нравственное сознание выдвигает потребность в примирении, потребность в признании мира, как продукта или отражения божества, тоже святого и достойного своего Первоисточника»<sup>44</sup>. Эти мысли о непосредственном присутствии Бога в мире, высказанные в 1907 году, во многом предвещают дальнейшее развитие религиозно-философского учения Франка, как оно воплотилось уже через 30–40 лет в «Непостижимом» и «Свете во тьме».

В 1908 г., откликаясь на статью Д. В. Философова о деятельности религиозно-философского общества, Франк проявляет солидарность с идеей нового религиозного сознания о необходимости «религиозной общественности», т. е. утверждения религиозного основания общества: «<...> Религиозное сознание, религиозное отношение к жизни есть верховная и абсолютно независимая инстанция мирозерцания, которой должны быть подчинены все остальные убеждения личности, но которая сама не подчинена никаким посторонним соображениям»<sup>45</sup>. Но для Франка любая церковная юрисдикция есть ограниченный в пространстве и времени институт, часто служащий земным целям. Религия должна определять жизнь человечества, и именно поэтому религиозные задачи не могут использоваться в угоду переменчивым земным целям конкретных людей. Франк уже готов принять и церковь, но служащую Богу, а не власти, национальности и другим «тенденциям». Как нельзя молиться Богу «в пику» чему бы то ни было, так и религия не может служить каким бы то ни было общественным интересам. Впрочем, от этого принципа Франк не отказывался никогда, рассматривая соотношение церкви и мира в духе антиномистического монодуализма.

В статьях 1908–1910 гг. уже чётко просматривается его переход на позиции «религиозного гуманизма» и метафизики — абсолютного реализма, предполагавшего в принципе веру в Абсолют. Однако официально Франк принял православие лишь в 1912 году. Очевидно, между возвращением к вере (точнее, обретением новой веры) и приходом в Церковь у Франка была определённая временная дистанция. В этой связи следует иметь в виду юридические и психологические условия перехода иудея в христианство в России этого исторического периода.

Хотя статус потомственного почётного гражданина, очевидно, помогал детям Людвигу Франку преодолевать существовавшие в России ограничения для иудеев — например, процентные квоты на обучение евреев в высших учебных заведениях (не более 3 % в столицах), — всё-таки, как минимум дважды происхождение сыграло роль в биографии Семёна Франка. В 1891–1892 годах, когда его семья переехала в Нижний Новгород, ему не удалось получить вид на жительство в Москве для продолжения учёбы в гимназии Лазаревского института (это было

<sup>42</sup> Так его охарактеризовал А. В. Карташёв в речи при открытии общества. См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М., 2009. Т. 1. С. 34.

<sup>43</sup> См.: там же. С. 65.

<sup>44</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>45</sup> Франк С. Л. О задачах религиозно-философского общества (По поводу статьи Д. В. Философова) // Слово. 1908. 21 окт. (3 нояб.). № 596. С. 2.

как раз в разгар серии мер по высылке евреев из Москвы, предпринятых по инициативе Великого Князя Сергея Александровича, бывшего в то время Московским генерал-губернатором); более того, и при устройстве в Нижегородскую гимназию, как сообщал Франк директору Лазаревского института Г. И. Кананову, «мне, как еврею, встретились новые затруднения»<sup>46</sup>. Второй эпизод случился через 10 лет: осенью 1902 года Франк получил от декана экономического факультета только что основанного Санкт-Петербургского Политехнического института А. С. Посникова предложение о подготовке к профессуре — на основании вышедшей в 1900 году книги «Теория ценности Маркса и ее значение». Франк, очевидно, готов был принять это предложение — во всяком случае, он отложил запланированную поездку за границу и поехал в Санкт-Петербург, но... «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания»<sup>47</sup>, — коротко замечает он в воспоминаниях.

В 1908 г. формальная принадлежность к иудейскому вероисповеданию могла оказаться препятствием для женитьбы Семёна Франка на православной — Татьяне Сергеевне Барцевой, его студентке по Высшим Стоюниным курсам. Но и это не стало поводом для крещения — возможно, сыграло роль и то, что ещё была жива мать Франка Розалия Моисеевна, и из глубокого сыновнего чувства Семён Людвигович не мог принять решения о разрыве с верой отцов при её жизни (хотя фактически, в его мировоззрении, этот разрыв давно произошёл). Незадолго до этого его младший брат Михаил крестился и женился на православной, чем, безусловно, вызвал недовольство матери. Затруднение было преодолено таким образом, что его невесте пришлось временно принять лютеранство и венчаться в лютеранской кирхе<sup>48</sup>.

Итак, процесс нового обретения веры был одновременно и сложным процессом прихода в новое вероисповедание. Официально Семён Франк принимает православие лишь в 1912 г. Его крестил священник Константин Аггеев — один из лидеров обновленческого движения в Русской Православной Церкви и коллега Франка по совместному преподаванию в разных учебных заведениях — в своём храме при Ларинской гимназии 3 мая 1912 г.<sup>49</sup> Тот же А. В. Карташёв по этому поводу — имея в виду «либеральную настроенность» К. Аггеева, — замечал: «В положении свободомыслящего прозелита такой выбор вполне понятен. Мы все имеем право и ищем психологически удобного отца духовного, чтобы облегчить себе муку исповеди. Тем более это существенно для переступания столь глубокой мистической грани, какая пролегла между двумя единоутробными, но трагически распавшимися братьями: иудейством и христианством»<sup>50</sup>.

Формально этот шаг Франка ещё можно связать с какими-то карьерными намерениями. Хотя революция 1905 года заставила провозгласить в России свободу вероисповеданий, православие оставалось «первенствующей и господствующей» верой в Российской Империи, и принятие православия всё ещё было, как и десятью годами ранее, условием работы в государственных высших учебных заведениях. Действительно, уже 5 мая — спустя два дня после крещения — историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета рассмотрел прошение магистранта философии, которое начиналось словами: «Семён Людвигович Франк, православного вероисповедания»<sup>51</sup>, о зачислении его в состав приват-доцентов. Ф. Буббайер пишет в этой связи: «Возможно, перспектива получения этого места отчасти подвигла Франка на принятие православия, и он его действительно получил. Однако в своей

<sup>46</sup> ЦГА г. Москвы. Ф. 213. Оп. 2. Ед. хр. 3044. Л. 9 об.

<sup>47</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113.

<sup>48</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 204–205.

<sup>49</sup> Домовая Церковь св. мученицы Татьяны, 6-я линия Васильевского острова, 15 (теперь — здание филологического факультета Санкт-Петербургского университета).

<sup>50</sup> Карташев А. В. Идеологический и церковный путь Франка. С. 69.

<sup>51</sup> См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 1–2.

основе мотивы Франка не были утилитарными»<sup>52</sup>. О том, что мотивы Франка действительно были глубоко внутренне-личными, свидетельствуют как его работы и выступления этих лет, так и воспоминания Татьяны Франк: «В 12-м году перед Наташиным рождением он мне сказал, что он внутренне созрел для принятия христианства и что хочет креститься. Это было так сокровенно в нём, что он хотел быть в одиночестве <...>». Татьяна уехала в Саратов к матери, но «была душевно с ним всё время». А перед этим они были у Струве для того, чтобы «им как самым большим друзьям рассказать о своём решении». Нина Александровна, по словам Татьяны, была тогда «радикально атеистически настроена» и обвиняла Франка в «измене своему народу и т. д., совершенно не понимая других мотивов — религиозных, которые двигали совестью Семёнушки». Наоборот, Пётр Бернгардович «сейчас же понял Семёнушку и внутренне как бы благословил его»<sup>53</sup>.

Сам Франк спустя много лет писал о том, что «крещенные евреи в девяти случаях из десяти — это не истинно обращенные, но просто неверующие люди, которые, с моральной точки зрения, являются самыми худшими из евреев, изменивших своей религиозной или, во всяком случае, своей национальной верности ради получения земных материальных благ»<sup>54</sup>. Приведённые факты, равно как и последующий религиозный путь философа, свидетельствуют, что такое откровенное и нелюбимое признание всё-таки не может быть отнесено к самому Франку. Здесь, пожалуй, следует ещё раз подчеркнуть специфику его пути. Принимая крещение, он уже давно не был верующим иудеем — т. е., крещение отнюдь не было одномоментной сменой веры, что само по себе невозможно, и могло бы свидетельствовать только о неглубине этой веры или лицемерии этого шага. С другой стороны, принимая *новую* веру, Франк принимал, прежде всего, *веру*, веру в Бога. Конечно, веру вполне конкретную — православную, но в этой конкретности для него не было установки неприятия любой другой веры, и прежде всего — иудаизма. Вспоминая позднее о завете своего деда, который просил его перед смертью продолжать заниматься еврейским языком и богословием, Франк писал: «Этой просьбы я в буквальном смысле не выполнил; думаю, однако, что в общем смысле я — и обратившись к христианству, и потеряв связь с иудаизмом — все же как-то остался верен завету дедушки, потому что остался верен религиозным основам, которые он во мне заложил; или, вернее, я вернулся к ним в зрелые годы. Мое христианство я всегда признавал, как наследие на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства»<sup>55</sup>. Это признание, безусловно, очень важно, и помогает понять некоторые особенности религиозной философии и религиозно-церковной позиции Франка в последующие годы.

Примечательно, что в сентябре 1912 г. Франк публикует в «Вопросах философии и психологии» статью «Учение Спинозы об атрибутах», где показывает связь мистического пантеизма Спинозы с картезианством, и в то же время — с неоплатонической и иудейской мистикой. Для понимания позиции только что перешедшего в православие Франка существенно, что Спиноза выступает в этой статье синтетической фигурой, соединившей рационализм и мистику, Античность и Новое время, Запад и Восток. За несколько дней до крещения Франк, обсуждая идеи этой статьи с М. О. Гершензоном, писал ему о том, что на самом деле «существует очень немного основных типов мироощущений, которые варьируют только в деталях»<sup>56</sup>. Возможно, именно благодаря этому универсалистскому подходу принятие христианства казалось Франку не изменой «вере отцов», а исполнением их заветов.

<sup>52</sup> Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 94.

<sup>53</sup> Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 213.

<sup>54</sup> [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье, 2005. С. 289.

<sup>55</sup> Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109–110.

<sup>56</sup> Франк С. Л. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. / Публ. М. А. Колерова // De visu. 1994. № 3/4. С. 23. Письмо от 27 апреля 1912 г.

### 3. Эмиграция и Церковь

Иногда представляется, что только в эмигрантский период Семён Людвигович Франк стал религиозным философом; тем самым проводится резкая черта между его дореволюционными и послереволюционными работами. Такой взгляд на мировоззренческую эволюцию философа, имея определённые основания, о которых далее, всё-таки слишком односторонен. Уже в первых своих системных философских книгах, отдавая приоритет рационально-научной форме философского знания и считая философию «особой наукой», исполняющей посреднические функции между наднаучной сферой религии, искусства и нравственности и сферой логического знания, Франк одновременно признаёт особое значение религиозного опыта и интуиции для философии, — и прежде всего для философской психологии, познания человеческой души. Выстраивание собственной философской системы происходило у него в органическом (или антиномическом?) единстве с накоплением собственного религиозного опыта, но при этом уже первая системная книга — это книга *религиозного философа*, хотя внешнее её сравнение с поздними работами может создавать впечатление какого-то «радикального» поворота к религии, произошедшего позднее. На самом деле, «Предмет знания» 1915 года (как и «Душа человека» 1917-го) — не только изысканное рационально-логическое построение, но и воплощение *религиозно-философской интуиции* не в меньшей — если не в большей — степени, чем «Непостижимое» года 1939-го. Почему «в большей» — об этом чуть позже; пока же обратим внимание на приложение к «Предмету знания» — очерк «К истории онтологического доказательства». Безусловно, Франк рассматривает здесь поставленную проблему не как богослов, а как философ (между прочим, Дм. Чижевский считал, что этот «экскурс» — «одно из наиболее значительных историко-философских исследований на русском языке»<sup>57</sup>), но суть его философского (или историко-философского) рассмотрения состояла как раз в демонстрации онтологического доказательства как фундаментального свидетельства об абсолютном бытии. Франку удалось дать ответ даже на шеллинговскую критику идеализма, казалось бы, окончательно подорвавшую всякие основания этого типа мысли. Переосмысление онтологического доказательства Франком демонстрирует реальную возможность именно для мысли выйти за пределы только идеи к абсолютному бытию.

Вместе с тем, начиная с первых лет эмиграции, личная вера действительно выступает доминирующим экзистенциалом в мировоззрении русского философа (что, однако, вовсе не замыливает остроту философского зрения). Прислушаемся к самому философу — о своей реакции на «шок, испытанный от русской катастрофы», он пишет: «У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизненного понимания»<sup>58</sup>. Прежде всего, это сказалось, конечно, на характере и содержании текстов, написанных Франком уже в первые годы эмиграции. Имеем в виду такие работы, как «Религия и наука», «Философия и религия», «Религиозно-исторический смысл русской революции», «Смысл жизни». Религиозное осмысление уроков русской революции<sup>59</sup>, переосмысление принципиального соотношения между сферами научного знания, философской мысли и религиозной веры, переоценка смысло-жизненных

<sup>57</sup> Чижевский Дм. С. Л. Франк, как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 165.

<sup>58</sup> Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 501–502.

<sup>59</sup> Уже в 1918 г. Франк даёт чисто религиозную оценку двух русских революций, усматривая главную их причину в непостижимом отрыве русского народа от своего религиозного корня, в результате которого духовные силы трансформировались, с одной стороны, в «темное буйство злых страстей», с другой — в «бесплодно-отрицательное рассудочное умствование» (Франк С. Л. *De profundis* // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 496). Эта оценка духовного падения целой культуры наследует пониманию этой проблемы у ранних славянофилов — А. С. Хомякова и И. В. Киреевского.

ориентиров — эти темы действительно выходят на первый план, особенно в первые годы эмиграции, когда «шок от катастрофы» был наиболее силён. А статьи «Религиозные основы общечеловечности», «Церковь и мир, благодать и закон. (К проблеме «оцерковления»)» намечают определённую корректировку в разработке системы социальной философии, начатой ещё в России, и завершённой в конце 20-х годов книгой «Духовные основы общества». При этом философ не только предавался теоретическому размышлению, но и пытался помочь найти новое место в жизни другим — особенно молодёжи, активно сотрудничая в Русском студенческом христианском движении.

Хорошо известно, что такие проникновенные работы С. Л. Франка, как «Крушение кумиров» и «Смысл жизни», родились именно «в связи с беседами и спорами, которые пришлось вести в кругу русского студенческого христианского движения»<sup>60</sup>. Общение с православной молодёжью, очевидно, не носило характера одностороннего «учительства», но было важно и для самого философа. Принимая участие во второй конференции РСХД в Пшерове, Франк сам «подпытывался» тем религиозным энтузиазмом, который был характерен для некоторых православных кружков. В письме жене 15 сентября 1924 г. он так описывал свои впечатления: «Хотя это утомительно, <...> но это и радостно, потому что есть чувство, что я делаю важное, нужное и благое дело. Я натолкнулся на такие чудесные типы русской православной молодёжи, которые совершенно несравнимы с берлинцами и произвели на меня впечатление такого же характера (если не такой же силы), как вл. Вениамин (и это все — друзья и духовные дети вл. Вениамина в Сербии)»<sup>61</sup>. Правда, этот религиозный энтузиазм постепенно — пожалуй, даже достаточно скоро — стал ослабевать. Уже в 1930 г., после выступления на общегерманском съезде РСХД в Саарове, он пишет жене: «Сегодня я читал доклад, понимающие остались очень довольны, но сама конференция вялая, никакого настроения нет»<sup>62</sup>.

В связи с приведённой выше цитатой по поводу конференции в Пшерове нельзя не остановиться на фигуре епископа Вениамина. Общение С. Франка с владыкой Вениамином (Федченковым) — по сути, ещё не написанная страничка его биографии. Мы не имеем точных свидетельств о том, когда они познакомились. Они могли знать друг друга ещё в Санкт-Петербурге, где Иван Федченков в 1907 году закончил Санкт-Петербургскую духовную академию и был тогда же пострижен в монахи с наречением имени Вениамин, а потом несколько лет исполнял обязанности доцента СПбДА. Но их «духовное» знакомство, очевидно, произошло на первом местном съезде РСХД в Германии, который состоялся летом 1924 г. в Фалькенберге. По воспоминаниям Василия Зеньковского, этот съезд отразил «то значительное влияние, которое имели лекции Религ-иозной» филос<офской> академии» — Бердяев, Франк, Карсавин и Ильин «имели своих поклонников и свои семинары»; одновременно, «съезд дал какой-то особенный успех епископу Вениамину, который явился как бы душой съезда»<sup>63</sup>. А уже в сентябре, на Пшеровской конференции, было заметно для всех, что «профессор Франк очень тогда сдружился с епископом Вениамином»<sup>64</sup>.

В Бахметевском архиве сохранилось около полусотни писем владыки Вениамина Франку, охватывающих период с 1924 по 1938 годы; к сожалению, ответные письма Франка пока неизвестны, и мы можем опереться лишь на его отдельные замечания в переписке с женой. Из этого материала можно сделать вывод, что владыка Вениамин был для семьи Франка — особенно в 20-е годы — духовным наставником, к которому обращалась со своими нуждами и вопросами Татьяна Сергеевна, который принимал участие в духовном взрослении детей, прежде всего Алексея и Василия. По свидетельству Василия Семёновича, епископ Вениамин в конце 20-х гг. часто бывал у них в доме: «Помню его добрый взгляд, живой ум и долгие беседы с отцом

<sup>60</sup> Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 148.

<sup>61</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 1.

<sup>62</sup> Там же. Ед. хр. 8. Л. 25.

<sup>63</sup> Зеньковский В. В. Из моей жизни. Воспоминания. М., 2014. С. 69.

<sup>64</sup> Там же. С. 80

о трагической судьбе русской церкви и о той роли, которую она должна играть в эмиграции»<sup>65</sup>. Для самого Семёна Людвиговича владыка Вениамин был в эти годы крайне важным духовным ориентиром — впрочем, очевидно, что это «ориентирование» имело двусторонний характер.

Не имея возможности здесь исследовать этот сюжет детально, проиллюстрируем характер этих отношений только одним письмом. Если, по впечатлению Зеньковского, владыка Вениамин был душой Фалькенбергского съезда, то сам Вениамин, очевидно, тогда же выделил Франка как наставника молодёжи. В письме 1 июля / 18 июня 1924 г. он сообщает Франку, что посылает ему икону Божьей Матери в знак благословения для работы с юношеством: «Вы оказываетесь самым правильным (церковным, и духовно-здоровым в православном смысле) руководителем. И не отказывайтесь и в будущем». И здесь же он так благодарит Франка за его письмо: «Оно меня очень обрадовало, — и тем, что Вы с любовью, притом христиански-правильной, относитесь ко мне, и тем, что и к самому себе относитесь религиозно-здорово (особенно в пункте, где говорите о необходимости идти к Богу каждому самому, — разумеется, в Церкви)»<sup>66</sup>.

В письмах Франка жене мы находим несколько интересных характеристик епископа Вениамина. С ним, прежде всего, искал духовного общения философ, приезжая в 1926 г. в Париж читать лекции в Богословском институте. В письме к жене 8 февраля он так описывает их встречу: «Сейчас целый вечер хорошо поговорил с Владыкой, и узнал прежнего. И было очень утешительно. 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. <...> Я почувствовал опять в нем мудрость — и не абсолютную, последнюю мудрость, но простую христианскую мудрость русского мужичка — смиренного, доброго и радостного — Платона Каратаева. Мне это настроение страшно близко»<sup>67</sup>.

Приведённые выше слова из письма епископа Вениамина — «идти к Богу каждому самому, разумеется, в Церкви», — очевидно, достаточно точно отражают религиозную позицию Франка этого периода. В уже цитированных воспоминаниях А. В. Карташёва мы находим характерное описание внешнего проявления такой позиции. Карташёв рассказывает, как в день своего ангела, Симеона Богоприимца, 3 февраля (ст. ст.), С. Франк молился в церкви на Сергиевом подворье в Париже. «В пустой церкви на фоне большой иконы Богоматери, прикрывающей часть левого клироса, стояла большая фигура Франка. Во время запричастного стиха голова Франка приблизилась к темному лику иконы, по безвкусной моде XVIII века прикрытой массивной серебряной ризой; долго-долго он его рассматривал... за две-три минуты до того, как голос иерея позовет его к таинственной чаше. Мне стало неловко быть “наблюдателем” в такую минуту. Я ушел и надолго остался под впечатлением виденного или, точнее, внешне никому невидимого, но вечно совершающегося, трагического преодоления ветхого завета новым»<sup>68</sup>. Сам Франк также описал этот день в письме жене 16/3 февраля 1926 года: «Довольно неожиданно для себя самого я решил исповедаться и причаститься. Три дня подряд был на литургии (вчера — на rue Daug, прекрасная, большая и красивая церковь и хороший хор). Хотел исповедаться у Владыки, но он направил меня к о. Сергию, к-рый был очень ласков и сказал, что это для него радость. Исповедался у него в комнате. Здесь вся академия празднует мои именины, хотя я никому, кроме Владыки, не сказал»<sup>69</sup>.

Средина и вторая половина 20-х годов были периодом, пожалуй, наиболее активного участия Франка в собственно церковных делах. В первую очередь это участие проявилось в 1926 году во время карловацкого раскола, который особенно болезненно

<sup>65</sup> Франк Василий. Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 136.

<sup>66</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 6. Fedchenko, Metropolitan Veniamin.

<sup>67</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 3 об.

<sup>68</sup> Карташев А. В. Идеологический и церковный путь Франка. С. 70.

<sup>69</sup> Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 8.

сказался как раз на берлинском православном приходе. Конфликт разразился в августе, когда епископ Берлинский и Германский Тихон (Лященко) отказался подчиниться распоряжению митрополита Евлогия об отстранении его от должности и назначении прот. Григория Прозорова благочинным германских церквей, и буквально вытолкнул из церкви на Находштрассе евлогийских священников. Франк, будучи членом Приходского Совета, не поддержал действия епископа Тихона, и активно защищал канонические права митрополита Евлогия, который в начале сентября приехал в Берлин<sup>70</sup>. При этом философ прекрасно понимал, что раскол «носит характер отвратительной эмигрантской грызни»<sup>71</sup>. Очевидно, что в этой ситуации — как когда-то в 1905 году — малейшее привнесение каких-то внешних, политических мотивов в религиозную жизнь Франк считал неприемлемым, и этим определялась его принципиальная позиция. В Бахметевском архиве сохранился документ, в котором эта позиция выражена наиболее чётко — речь Франка на заседании Русского Академического Союза в Берлине 24 сентября 1926 г., посвящённом «каноническим основаниям современного церковного спора».

Сегодня наибольший интерес представляет, наверное, не то, на чьей, собственно, стороне был Франк — «за Евлогия», или «за Антония», — а то, какой религиозно-философский фундамент он подводил под эту свою позицию. Вопрос сводился, по сути, к тому, чья власть в Православной Церкви выше — Патриарха или Собора. Отвечая на аргумент, что в Православной Церкви, как Церкви соборной, Патриарх должен подчиняться Собору, Франк говорил о том, что принцип церковной соборности вовсе не сводится к системе управления, и отличие Православной Церкви от Католической не заключается в том, что одна управляется папой, а вторая — собором. Если бы было так, на Собор переносился бы тот самый принцип непогрешимости, который превращает любое земное управление в деспотическое. «Соборность, как принцип православной церкви, заключается в том, что у католиков глава церкви — папа, наместник Петра, а в православии — Сам Христос. И, следовательно, никакого иного эмпирического главы быть не может. А эмпирически решаемым в православной церкви является соборное, т. е. единодушное мнение церкви, мнение церковного тела как единства. <...> Силою именно соборности, в этом смысле освящаются отдельные соборы, но ею же и отвергаются соборы, не соответствующие соборному сознанию церкви»<sup>72</sup>. «Из того факта, что православная церковь есть церковь соборная, отнюдь не следует, что она непременно и при всяких условиях должна управляться коллегиально. <...> Принцип соборности просто ничего не говорит о порядке управления. Это принцип, в силу которого нет вообще в церкви никакой непогрешимой власти и непогрешимость принадлежит только голосу самой святой церкви, в ее единстве, а не в каком-либо единоличном или коллегиальном ее органе»<sup>73</sup>. Можно отметить, что такое же понимание соборности — не как внешнего управленческого принципа, а как внутреннего мистического единства — обосновывалось Франком в более широком социально-философском контексте в написанной вскоре книге «Духовные основы общества».

В этой речи выражен и ещё один глубокий мотив, побуждавший Франка не идти за решениями Карловацкого Собора. Это мотив глубокого уважения — вплоть до какой-то своеобразной чистой зависти — к тем, кто остался в России. «Не любовь к Митр. Евлогию, а боязнь отступить от желания Св. Патриарха и его преемников и отяготить судьбу исповедников в России не позволяет нам подчиняться Карловацкому

<sup>70</sup> Под его председательством 5 сентября 1926 г. был переизбран Приходской Совет, в который вновь вошёл С. Л. Франк (см.: Руль. Берлин, 1926, 14 сент. № 1758. С. 4).

<sup>71</sup> Франк С. Л. Письма Г. Н. Трубецкому // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1990. № 159 (Ш). С. 244.

<sup>72</sup> Речь профессора С. Л. Франка, произнесенная на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине, 24 сентября 1926 г. // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 150.

<sup>73</sup> Там же. С. 151, 152.

Собору», — убеждал он своих оппонентов. И не только речь шла о мучениках, погибших за веру, — Франк говорил и о тех «русских братьях-страдальцах», которые «вынуждены даже на политические компромиссы», но при этом «все же неизбежно блудят правду православной церкви внутри России», а потому «имеют каноническое преимущество перед всеми заграничными иерархами — преимущество, которое в законе не написано, но в совести ясно написано»<sup>74</sup>. До конца жизни Франк остался верен этой духовной связи с Церковью, оставшейся на Родине, и не подлежит сомнению, что также до конца дней он не терял надежду когда-нибудь вернуться на Родину — хотя при этом не впадал в иллюзии относительно гибельности такого шага при советском режиме<sup>75</sup>.

Здесь будет кстати ещё раз вернуться к владыке Вениамину, который играл своеобразную и довольно противоречивую роль в карловацком расколе. Очевидно, что тема раскола не могла не стать предметом обсуждения между ним и Франком, и это отразили некоторые письма еп. Вениамина. Выше было сказано, что ответных писем Франка мы не имеем, однако это не совсем так. В Бахметевском архиве сохранилась машинописная копия письма, написанного, очевидно, Франком еп. Вениамину после поездки последнего в Сремски Карловцы с делегацией от митрополита Евлогия<sup>76</sup>. Сложившиеся к тому времени отношения между философом и священником позволили Франку высказаться достаточно прямо, ни в чём не смягчая своей принципиальной позиции перед авторитетом духовного наставника. В частности, он писал: «Моя сердечная, нежная любовь к Вам, в которой Вы, конечно, не сомневаетесь, дает мне дерзновение сказать Вам прямо: Вы впали в прелесть, дорогой Владыко!». Ссылаясь, как и в речи на собрании Академического союза, на интервью епископа Варфоломея Мишелью д'Орбиньи, Франк пишет об однозначном осуждении Русской патриаршей Церковью Карловацкого Собора, и подчёркивает: «У нас часто забывается пустяк, что в дело замешана ещё *третья* сторона, и эта третья сторона есть сама русская православная церковь мучеников и исповедников». Не принимая смирения еп. Вениамина перед «непокаявшимися врагами русской церкви», Франк пишет: «Я знаю, теперь после неудачи Вашей делегации идут толки о мире, я им не хочу мешать, пусть будут испробованы до последнего конца попытки миролюбиво пробудить совесть у карловчан. Но если мир значит подчинение, т. е. согласие на карловацкую церковную политику — то я заявляю, что если я останусь *совсем один* среди всей эмиграции, я подчинюсь карловчанам не раньше, чем их простит и благословит русская православная церковь, и <буду лучше> дома молиться с русской патриаршей церковью, чем быть в стане ее противников»<sup>77</sup>.

Не далее, чем через пять лет Франк делом подтвердил верность своей позиции, оставшись, если и не «совсем один», то в явном меньшинстве — правда, на этот раз вместе с еп. Вениамином, — верным Московскому патриархату, когда митрополит Евлогий перешёл в подчинение патриархату Константинопольскому.

Ещё одной формой религиозной жизни Франка этого периода было участие в Братстве Св. Софии. Правда, отдалённость от основных центров Братства (Прага, потом Париж), делало это участие больше заочным. И всё-таки голос Франка в Братстве был слышен, а его понимание характера этого нестандартного объединения в лоне Православной Церкви заслуживает внимания и сегодня. Так, в один из редких случаев личного присутствия на заседании Братства 18 февраля 1926 г. Франк говорил о том, что при внешней неудаче деятельности, внутренне «Братство есть некоторая

<sup>74</sup> Там же. С. 154.

<sup>75</sup> Этот мотив особенно ярко демонстрируют письма С. Франка к А. Эйнштейну (готовятся к публикации Т. Оболевич и А. Цыганковым).

<sup>76</sup> Письмо не датировано, а адресат называется только: «Дорогой, родной Владыко». Тереза Оболевич предположила, что это письмо адресовано митрополиту Евлогию (см.: *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. С. 158), однако и обращение, и содержание убеждают, что адресатом был епископ Вениамин.

<sup>77</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 16.

онтологическая реальность» — это «предуказанное Богом объединение людей данного умственного склада», задача которого — «не субъективно отстаивать себя, но объективно — свой тип», что особенно важно в условиях «крушения культуры»<sup>78</sup>. Ещё более чётко звучат его слова из письма С. Н. Булгакову 4 октября 1925 г. (написанного в связи с выходом из Братства Н. А. Бердяева): «Это есть тип людей, который веру и преданность церкви соединяет с любовью и положительной оценкой знания, философской культуры и духовной свободы, и братство есть союз церковно верующих свободных мыслителей»<sup>79</sup>.

Верить «церковно» в эмиграции, однако, становилось с каждым годом труднее — как по объективным обстоятельствам, так и в связи с привходящими обстоятельствами, а именно — церковными смутами и расколами. Под объективными обстоятельствами мы здесь имеем в виду элементарную оторванность Франка и его семьи от церковно-приходской жизни, которая резко усилилась уже в 30-е годы в Берлине, а затем стала сложнейшей духовной проблемой во время жизни на юге Франции перед войной и в годы войны. Несколько месяцев в 1938-м, а затем с осени 1939 до лета 1943-го Франк с женой жили в местечках Ла-Фавьер и Ле-Лаванду на Южном побережье Франции, а с августа 1943 по сентябрь 1944 — в предальпийских хуторах в окрестностях Гренобля, затем ещё год — в самом Гренобле. Православных церквей и приходов в этих местах не было. По запискам самого Семёна Людвиговича и Татьяны Сергеевны мы можем представить, каким образом — несмотря на все сложности — они поддерживали связь с Церковью. Ближайший православный храм, куда можно было съездить из прибрежных городков (которые, конечно, в то время мало напоминали современный Лазурный берег), находился в Тулоне — это в 40 километрах от Лаванду. Понятно, такая возможность была далеко не каждое воскресенье, тем более — в условиях войны<sup>80</sup>. Такой возможности не было вовсе в предальпийских деревнях. В ежедневнике Франка за 1944 год есть записи, свидетельствующие о том, что совершение таинств было достаточно сложным делом: 27 февраля — «Письмо Валентину просьба прийти причастить»; 12 апреля (это была среда страстной недели) — «Таня и я причащались дома у о. Валентина»<sup>81</sup>. Речь идёт о священнике Валентине Баксте, помогавшем евреям в условиях оккупации; в том числе он помог Франкам в сентябре 43-го перебраться из прибрежного Лаванду в альпийские предгорья, где было безопаснее. Понятно, что почти единственной формой религиозной жизни в таких условиях оставалась домашняя молитва. Татьяна Франк записала в 1942 году слова мужа: «Хочу молиться с тобой по вечерам, только в молитве сила и покой». И с этого дня молимся вместе по вечерам. Он читает молитвы. Особенно любит молитву Иоанна Златоуста: «Господи, не лиши меня небесных твоих благ, Господи веси, яко творishi, якоже ты волиши, да будет воля Твоя»<sup>82</sup>.

Что же касается «привходящих обстоятельств», то уже в конце 20-х годов, в результате раскола берлинской православной общины, церковная жизнь была значительно усложнена. Франк, например, с горечью описывает в письме кн. Г. Н. Трубецкому 5 июня 1929 г. захват сторонниками еп. Тихона кладбищенской церкви в берлинском Тегеле<sup>83</sup>. В это время Франк, как он писал в том же письме, «уже давно отошел от активного участия в церковных делах, связанных с расколом», хотя оставался членом

<sup>78</sup> Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. М. — Париж, 2000. С. 107.

<sup>79</sup> Там же. С. 223.

<sup>80</sup> Не всегда удавалось поехать вместе: «Была в Тулоне у обедни», — записывает, например, Татьяна Сергеевна 6 января 1942 г. (см.: Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К. М. Антонов]. М., 2015. С. 214).

<sup>81</sup> См.: Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 15. [Ежедневник 1944 г.].

<sup>82</sup> См.: Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 216.

<sup>83</sup> Франк С. Л. Письма Г. Н. Трубецкому. С. 248–249.

Приходского Совета — богослужение для евлогийанского прихода совершалось протоиереем Григорием Прозоровым в оборудованном под церковь приспособленном помещении на Гарденбергштрассе<sup>84</sup>. А в 1931 году пришлось принимать новое решение, оставлявшее его и семью в ещё более узком меньшинстве — решение оставаться в каноническом подчинении Московскому патриарху. И вновь решающим аргументом была верность той самой «третьей стороне» — находящейся в Советской России церкви мучеников и исповедников. «Нужно самому побывать на ответственном посту в аду Советского государства, — писал С. Франк, — неся ответственность за судьбу церкви, тысяч ее служителей и миллионов верующих, чтобы быть в состоянии вынести об этом справедливое суждение»<sup>85</sup>.

#### 4. Мистический опыт

Ещё один важнейший вопрос, освещение которого может помочь адекватно отобразить характер религиозности Семёна Людвовича Франка, — это вопрос о наличии у него мистического опыта. Произведения философа, ныне уже достаточно хорошо известные, на первый взгляд, не имеют явных следов мистических открытий. Общеизвестно, что философский стиль Франка характеризуется ясностью и логичностью изложения, чётко следующего законам рационального мышления. Даже в своей философии религии он остаётся в рамках «рационального постижения рационально непостижимого», не давая повода усомниться в научности его философских построений и обвинить в стремлении «напускать мистический туман». При этом, однако, сам Франк прямо сближает философию с умозрительной мистикой (в «Непостижимом»)<sup>86</sup> и видит её задачу в том, чтобы осмыслить «*метафизический опыт Бога*» (в «Реальность и человек»)<sup>87</sup>.

Но если в текстах, предназначенных для печати, религиозно-философская интуиция получает внешнюю рационально-логическую, как бы «всеобщую» форму, то философские дневники и воспоминания дают однозначные свидетельства наличия у самого Франка этого «метафизического», т. е. мистического опыта. По воспоминаниям близких мы знаем о двух таких случаях. Первый относился к периоду написания «Предмета знания», когда Франк «услышал голос» абсолютного бытия; второй — это серия мистических переживаний единения с Христом и его муками в последние месяцы жизни Франка (осень 1950 г., Лондон), во время его тяжёлой болезни<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Церковь на Гарденбергштрассе // Возрождение. Париж, 1929, 15 апр. № 1413. С. 3. Возможно, к этому времени относятся воспоминания Василия Франка о том, что отец Григорий часто заходил к ним после обедни на чашку кофе — «он представлял собой тип русского крестьянина, невообразимо добрый человек» (*Франк Василий*. Русский мальчик в Берлине. С. 133).

<sup>85</sup> Цит. по: *Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа*. С. 177. Цитата взята из хранящейся в Бахметевском архиве статьи Франка «Die orthodoxe Kirche in Russland». Нужно попутно заметить, что до сих пор, к сожалению, не переведено и не опубликовано несколько архивных текстов философа («Lage und gegenwärtige Probleme der orthodoxen Kirche», «Orthodoxe Kirche und das ökumenische Bewusstsein»), а также несколько его статей, прямо посвящённых Православной Церкви (*Frank S. Die Kirche im orthodoxen Glauben // Eine Herde und ein Hirt*, 29 janv. 1933; *Frank S. Eine leuchte der russischen Kirche // Liebet einander*, oct. 1933; *Frank S. Staat und Kirche in der Östlichen Orthodoxie // Eine heilige Kirche*, 1934, XVI, N 7/9, S. 244–250; *Frank S. Die eine heilige Kirche im Urteile eines russischen Christen // Liebet einander*. Lemgo, 1935, № 2. S. 21–25; и др.).

<sup>86</sup> См.: *Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 183.*

<sup>87</sup> *Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 315.*

<sup>88</sup> Этими переживаниями Франк делился с братом Львом Заком и женой Татьяной (см.: *Зак Л. В. Семен Людвович Франк — мой брат // Сборник памяти Семёна Людвовича Франка. С. 22–23; Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 233).*

Как раз во время этой болезни Франк вспоминает о том первом опыте — сын Виктор 31 августа 1950 г. записал его слова: «У меня было одно настоящее философское откровение», сказал папа. «Это было в 1913 г. в Мюнхене, когда я писал “Предмет знания”. Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить всё и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: “Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!” “Sum, ergo cogito?”, спросил я. “Нет”, ответил папа, “нет. Скорее: “Cogito, ergo est esse absolutum”. Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом»<sup>89</sup>.

Итак, из воспоминаний мы знаем о двух случаях мистического опыта, как бы обрамляющих (в начале и в конце) философскую эволюцию Франка. Однако записи самого Франка позволяют утверждать, что подобные «мистические сеансы», если и не сопровождали его постоянно, то всё-таки имели место и в другие годы<sup>90</sup>. Прежде всего, это подготовительные записи к «Непостижимому», названные Франком «Первая философия». Можно предположить, что обратившись непосредственно к философскому осмыслению Абсолютного, Франк не находил лучшего метода на этом пути, как именно *непосредственное*, во внутреннем духовном опыте, соприкосновение с этой первичной реальностью, — что, конечно, выходило за рамки обычного человеческого поведения и научного исследования. Иными словами, Франк *искал и находил* мистические состояния самооткровения первичного бытия — состояния того, что он сам ранее обозначал как «живое знание».

Более 80 главок-заметок писались Франком на протяжении около 5 лет — с 1928 по 1933. Далеко не все главки имеют обозначения времени и даты их написания, однако там, где такие обозначения есть, мы можем встретить пометки, которые прямо фиксируют мистический опыт: «*после ночи, давшей откровение!*» (19.04.1930); «*через страдание и духовное сосредоточение!*» (16.V.31); «*после ночной интуиции*» (25.V.31); «*из собствен~~ного~~ внутрен~~него~~ опыта*» (3 апр. 1932); «*после бессонной, значительной ночи!*» (25 июня 1932); «*глубочайшая тихая интуиция*», «*в лесу, среди красоты облачного дня позднего лета*» (28.8.32); «*ряд ночных интуиций*» (21. X.32)<sup>91</sup>. Очевидно, что степень духовного перенапряжения в эти периоды у Франка была особенно высока, и совершенно не случайно, что завершение немецкого текста «Das Unergründliche» в конце 1935 г., а затем и завершение русского текста «Непостижимо» в августе 1938 г. приводили к серьёзным кризисам здоровья, которые ставили Франка на грань жизни и смерти.

Подобные пометки находим и в другом философском дневнике Франка — «Мысли в страшные дни», — который был начат на юге Франции в годы войны, в условиях ежедневной опасности физического уничтожения. Вот, например, отрывок под заглавием «Набросок чистой метафизики» имеет пояснение — «*интуиция 26–27.I.43 ночью*». К этой же серии, очевидно, следует отнести и пометку к записи «19 или 20.II. 1943»: «Продумал на кладбище; записано 23-го». А запись 24 декабря 1943 г. имеет развёрнутое пояснение: «После полугодового перерыва, обусловленн~~ого~~ переездом, болезнью и ослаблением творч~~еской~~ энергии, вчера ночью — *ясная интуиция*». Характерна и запись 19 июня 1944 г.: «Вчера имел интуицию, связующую религиозные мысли с мыслями по онтологии творчества»<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.

<sup>90</sup> См.: Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы междунар. науч. конф., 26–28 окт. 2017 г. Мцхета, Грузия / Под ред. А. И. Резниченко. М., 2017. С. 52–56.

<sup>91</sup> См.: Франк С. Л. <Размышления. Первая философия> / Публ. и комм. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. С. 69, 78, 111, 113, 124, 127, 130, 132.

<sup>92</sup> Франк С. Л. Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 350, 353, 380, 387.

В записной книжке того же 1944-го года содержится ещё один важный в этом отношении текст — набросок плана работы «Религия в пределах опыта», а также небольшой отрывок, в котором речь идет о различении мистической и эмпирической церкви<sup>93</sup>. Эти наброски можно ассоциировать с законченными уже после войны и хорошо известными книгами «Свет во тьме» и «Реальность и человек». В частности, в книге «Свет во тьме» особенно ярко звучит тема личного религиозного и жизненного опыта и его приоритета в отношении любых богословских построений. «Реальность Бога и Божьей правды открывается нам только в духовном опыте молитвенной обращенности к Богу; и когда сам Бог говорит нам через глубины нашего духа, можно только либо смолкать в трепете покаяния, либо пророчествовать, но нельзя рассуждать. И хотя по свойству нашего ума мы вынуждены логически осмысливать этот опыт, но всякой такой попытке выразить его в системе отвлеченных понятий грозит опасность оторвать содержание религиозной истины от его живого опытного корня, заменить подлинную веру чисто умственным построением»<sup>94</sup>. И далее почти буквально воспроизводится соотношение между личным религиозным опытом и коллективным опытом Церкви, намеченное в дневниковом фрагменте: «И хотя мы понимаем, что опыт всего человечества — а для христианина это значит: опыт христианской церкви — богаче и глубже нашего личного опыта и что мы можем и должны учиться из него, но и истины, отсюда извлекаемые, становятся существенными для нас, лишь сопоставленные с нашим опытом и на нем проверенные; ни на мгновение мы не должны отрываться от внимания к тому, что Бог говорит непосредственно *нам и теперь*»<sup>95</sup>.

Набросок «Религия в пределах опыта» прямо оппонирует «религии в пределах только разума» И. Канта. Франк пишет: «Построить разумную религию так же невозможно, как построить разумную музыку. Религия познается не на пути мысли; реальность, с которой она имеет дело, может только либо быть непосредственно «воспринята», уловлена, почувствована, либо отсутствует для нас. Это значит, что религия в основе своей есть опыт»<sup>96</sup>. Задачу предполагаемой работы — к сожалению, в таком виде так и не написанной, — Франк формулирует так: «Можно ли знать что-либо из личного опыта без ссылки на чужой?». И далее — исходя из аксиомы о «большей достоверности личного опыта, чем доверия к чужому опыту», — «что можно знать с достоверностью совершенно непосредственного опыта?»<sup>97</sup>. Можно не без оснований предположить, что сама постановка таких задач была обусловлена переживанием собственного мистического — метафизического — опыта.

В «религии в пределах разума», критикуемой Франком, можно, конечно, усмотреть не только Кантову систему, но всю протестантскую (или вообще — западную) религиозную традицию. Однако подчеркнем, что Франк не акцентирует здесь конфессиональную принадлежность, не говорит об «ограниченности» иных, неправославных вероисповеданий, как это часто делали русские религиозные философы. Он считал правильным другой подход — признание истинности всякой религии в той мере, в какой она опирается на непосредственный религиозный опыт; он призывал «остерегаться духовного узкосердия, при котором любовь к одному делает нас слепыми в отношении всего другого», — напротив, нужно «видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно находятся»<sup>98</sup>. Оппозиция «религии в пределах опыта»

---

<sup>93</sup> См.: *Аляев Г. Е.* «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава, 2016. С. 521–534.

<sup>94</sup> *Франк С. Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 17.

<sup>95</sup> Там же. С. 18.

<sup>96</sup> *Франк С. Л.* <Из записной книжки 1944 года> / Публ. Г. Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава, 2016. С. 518.

<sup>97</sup> Там же. С. 519.

<sup>98</sup> *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 227, 228.

и «религии в пределах разума» имеет, таким образом, совсем не конфессиональную подоплёку (даже более — Франк готов пересмотреть традиционное разделение на верующих и неверующих, связанное с внешней, формальной конфессиональной принадлежностью), а выстраивается в онтологически-гносеологической плоскости, где живой опыт имеет безусловное преимущество над умозрительными доказательствами религиозных истин (так же, как уже в «Предмете знания» живое знание имеет безусловный приоритет над отвлечённым, абстрактно-логическим познанием).

В дневниковом фрагменте 1944 года и в книге «С нами Бог» Франк использует известную в христианстве аналогию Церкви с кораблём — правда, смысл этой аналогии оказывается разным. Так, в книге читаем: «Как мореплаватель нуждается в видении звезд — светящихся точек небосвода, по которым он держит свой путь по темному океану, так мы должны иметь знание некой схематической карты звезд *духовного неба*, чтобы не заплутаться в жизни. <...> То, что нам нужно, есть не невозможное здесь знание астрономической реальности в ее абсолютном существе, а как бы конкретная *космографическая картина*, т. е. знание звезд в *их отношении к нам*, к земному миру. И разница между истиной и заблуждением есть здесь, в конечном счете, именно разница между истинным и ложным *путем* — между путем, ведущим в гавань, и путем, на котором мы обречены потерпеть кораблекрушение»<sup>99</sup>. А вот как звучит эта аналогия в дневниковом фрагменте: «Как ни опасно, как ни трудно плыть вне корабля, — на корабле, как он есть, нам уже нет места. Продолжая аналогию, можно сказать, что если большое число людей еще может жить на нем, чувствуя себя привольно, то нам, раз уже привыкшим к свежему морскому воздуху вне корабля, душно на нем, мы чувствовали бы себя стиснутыми и не могли бы вольно дышать. <...> “Церковь” в истинном, глубоком смысле слова — та, вне *к-ото>*рой подлинно “нет спасения” — все же не есть “корабль”, а есть живой коллективный организм, в состав *к-ото>*рого незримо входим и все мы, плывущие вне корабля»<sup>100</sup>. В обеих цитатах речь идёт о мистической, внутренней церкви, однако в записи 1944 года структура аналогии всё-таки несколько изменена — собственно «кораблём» выступает лишь «эмпирическая» церковь, тем самым как бы подчёркивается фактическая разница между находящимися *в* и *вне* эмпирической церкви, но тем отчётливее проговаривается единство Церкви как Богочеловеческого организма. К сожалению, дневниковый отрывок не полон, но можно предположить, что речь идёт не столько о личных отношениях Франка с той или иной из православных деноминаций (имея в виду периодические церковные расколы и конфликты в эмиграции), сколько о возможности мистического *общехристианского* единства. Этот контекст вполне вписывается в религиозно-универсалистскую установку (при безусловном сохранении своей принадлежности православной церкви), особенно характерную для Франка в последние годы его жизни. Впрочем, возможно, экзистенциальный контекст этого фрагмента обусловлен конкретными обстоятельствами жизни на отдалённом предальпийском хуторе в условиях крайне ограниченных связей с внешним миром — в том числе и с церковной жизнью, — и под постоянной угрозой смерти.

Опора на собственный религиозный опыт в развитии своей философии религии не позволяла Франку остановиться на каком-то одном, итоговом пункте. Уже вскоре после завершения «Непостижимого», которое в процессе работы Франк считал своей «лебединой песней», он начинает писать новую книгу — «Свет во тьме», которая была в основном завершена к середине 1941 года, а затем, в течение 3–4-х месяцев пишет ещё одну — «С нами Бог». Характер этих произведений уже совсем иной — это не «онтологическое введение» в философию религии, а скорее практическое применение религиозного мировоззрения, на что Франка, безусловно, толкали обстоятельства начавшейся войны. Одновременно философ обращается к разработке новых для себя тем (или к новым ракурсам старых тем) — к философии творчества в контексте

<sup>99</sup> Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления С. 271.

<sup>100</sup> Франк С. Л. <Из записной книжки 1944 года>. С. 517.

последних открытий естествознания, а также к философии языка. В письмах 40-х годов к разным, но особенно близким ему духовно людям — П. Струве, В. Ельшешевичу, Л. Бинсвангеру, М. Лот-Бородиной, В. Федоровскому, — Франк неоднократно говорит о своём стремлении пересмотреть — в смысле, как бы провести ревизию, перепроверку, — всё своё религиозно-философское мировоззрение, а вместе с этим — всё сделанное до сих пор, сделать переоценку своих философских идей с точки зрения их адекватности или неадекватности *конкретному религиозному опыту*.

Об этой своеобразной «духовной ревизии» Франк подробно пишет 24 апреля 1945 г. М. Лот-Бородиной: «<...> Я занят некоей, я бы сказал, беспощадной проверкой и самопроверкой, выделением бесспорного для меня от проблематичного, опытной истины, как “пути и жизни”, от доктрин чисто отвлеченно-богословских. Задача моя, конечно, не в том, чтобы опорочить и развенчать традиционное содержание веры (в нынешнем хаосе и безумии было бы преступно подрывать эту единственную сдерживающую силу), а, напротив, в том, чтобы найти незыблемый фундамент для хотя бы небольшого в нем, что может и должно быть показано, как истина, всем людям — в том числе и т. наз. неверующим. Все более остро я сознаю, что правда и неправда (в самом глубоком религиозном смысле) совсем не совпадает с обычным делением людей на религиозно-верующих и неверующих. Надо показать напр. верующему в справедливость и любовь человеку (скажем, неверующему в обычном смысле, но благонамеренному социалисту), что он, не ведая того, верит в Бога и Христа; и надо показать иному церковнику, что он собственно, верит не в Бога, а в дьявола или в маммону. Боюсь, что это звучит очень банально; но для меня — и я надеюсь, что сумею это показать — это есть мерило самого глубокого и полного понимания смысла религиозной истины. И притом это мне нужно не только для личной потребности под конец жизни отдать себе самому правдивый отчет “в чем моя вера”; я думаю, что и общее обновление мира, его спасение от духовной гибели (она по прежнему грозна даже в плане эмпирически-политическом, ибо надо честно признать, что дьявол Гитлер изгнан с помощью Вельзевула) зависит от какого-то религиозного освежения традиционных идей и навыков мысли»<sup>101</sup>. В значительной степени изложенная в этом письме программа была реализована в книге «Свет во тьме», которую в 1945-м году Франк заново перерабатывает, опираясь на духовный опыт войны и стремясь сформулировать опирающиеся на непосредственный опыт «*религиозно актуальные “догматы”*» — в противовес отвлечённому догматическому богословию<sup>102</sup>.

Метафизический опыт часто связывался Франком с опытом страдания. Тема страдания, как выше отмечено, начинается ещё в его юношеском дневнике, эпиграфом к которому он взял слова Пушкина — «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». В «Непостижимом» он пишет о «чистом страдании» — в противовес «бессмысленной мучительности» — как о таком, которое «открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном *приятии* или *претерпевании* страдания — в нашей способности *выстрадать* и *перестрадать* страдание. Тогда страдание испытывается и открывает себя не как бессмысленное зло, не как нечто безусловно недолжное, даже не как извне наложенная на нас кара, а, напротив, как *исцеление* от зла и бедствий, как желанный Богу и в этом смысле уже сущностно божественный возвратный путь на родину, к совершенству реальности»<sup>103</sup>.

Характерны также рассуждения Франка в письме дочери Наталье в январе 1945 г. в связи с осмыслением факта гибели (в 1943 г.) её мужа Пола Скорера: «<...> Живая душа не может жить отчаянием и безнадежностью; это противостоит как длительное состояние. Страдание должно просветлять, углублять, расширять душу, и потому ее животворить. <...> Страдание это раскаленный зонд, впускаемый в духовные дыхательные пути; пока он не дошел до конца, человек испытывает мучительное

<sup>101</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

<sup>102</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 19.

<sup>103</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 551.

жжение и задыхается; но когда он дошел до конца, он прочищает дыхательные пути и человек начинает дышать по-новому, глубоко и свободно — как не дышал раньше. <...> Это не надуманно, а прочувствовано»<sup>104</sup>. Удивительно, но в самом конце жизни, в период тяжёлой болезни, Франк пережил физически этот образ «раскалённого зонда» — как он рассказал сводному брату после очередного кризиса, ночью «я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей её точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа»<sup>105</sup>.

Но незадолго до своей последней болезни и этих переживаний, о которых рассказывают Виктор Семёнович и Татьяна Сергеевна, Франк писал ещё один философский дневник, в котором ему удалось не только зафиксировать, но, возможно, лучше всего выразить свой мистический опыт: «В ночь на 7 марта (1950 г. — Г. А., Т. Р.) опытно испытал основн-ую интуицию моей философии: в последней глубине моего “я” — присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще. Основное отношение: это первооснова есть нечто глубоко родственное мне и мое отношение к ней есть отношение полного доверия. И вместе с тем эта последняя глубина реальности есть высшее, верховное, *святое*. Такова моя первичная интуиция того, что зовется “Бог”. Отсюда первая аксиома религ. сознания: нечто родственное мне и высшее и святое — есть *абсолютн-ая первооснова всяческого бытия*»<sup>106</sup>.

Философская система С. Франка неоднократно определялась (например, В. Зеньковским и Н. Лосским) как близкая к пантеизму. Однако его основная религиозно-философская интуиция, как она была дана ему в мистическом опыте, и как она была развёрнута им в основных произведениях — прежде всего, «Непостижимом», — имеет определённо *панентеистический* характер. Впрочем, далеко не всегда и не всеми проводится различие между *пантеизмом* и *панентеизмом*. Редакторы современного издания книги С. Франка «Свет во тьме» даже посчитали возможным (сознательно, или в результате опечатки) заменить (фактически — подменить) в тексте Франка «панентеизм» «пантеизмом». Между тем, философ определённо писал, что его позиция есть метафизический *реализм* и религиозный *панентеизм*, «для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем, как Его вечная основа и животворящее начало»<sup>107</sup>. На этой же почве уже в зрелые годы он осознавал близость своей системы к философии Вл. Соловьёва, мировоззрение которого также считал возможным охарактеризовать как панентеизм»<sup>108</sup>. В заметках «Первая философия» философ проводит чёткое различие между тремя возможными религиозно-философскими позициями — теизмом, пантеизмом и панентеизмом, и неоднозначно отдаёт предпочтение последнему: «Теизм и пантеизм — оба ложные, т. к. *рациональные* концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности»<sup>109</sup>.

Панентеистический и мистический характер религиозной веры Франка был неразрывно связан с художественностью его религиозного чувства. К религиозной

<sup>104</sup> Письмо С. Л. Франка к дочери Наталье Скорер / Публ. о. Петра Скорера и с. Терезы Оболевич // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М., 2017. С. 162–163.

<sup>105</sup> Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 22.

<sup>106</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Записная книжка С. Л. Франка за 1950 год>.

<sup>107</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 15. Это подтверждает и рукопись, хранящаяся в Бахметевском архиве.

<sup>108</sup> Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926. S. 37. Франку, однако, и тут не повезло — в русском переводе в этом месте находим слово «пантеизм» (см.: Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 192), хотя в оригинальном немецком тексте чётко стоит «Panentheismus», а не «Pantheismus»!

<sup>109</sup> См.: Франк С. Л. <Размышления. Первая философия>. С. 56.

вере — к Богу — Франк шёл одновременно и интеллектуально — виртуозно обособивая, например, религиозно-философский смысл онтологического доказательства, и через поэзию и музыку — находя в творчестве Тютчева, Пушкина, Рильке, Гёте и других поэтов, а также в музыкальной гармонии (он сам любил играть на фортепиано) несомненно очевидные свидетельства Абсолютного. Татьяна Франк сохранила такое уникальное высказывание своего мужа: «Слушая скрипичный концерт Моцарта и если ты меня спросишь почему я верю в Царство Божие — вот потому, что Моцарт есть и его музыка лучшее доказательство»<sup>110</sup>. Не лишне добавить, что эти слова говорились в августе 1942-го...

## 5. Христианский универсализм

Нельзя сказать, чтобы решение остаться в каноническом подчинении Русской патриаршей Церкви принималось (в 1931 г.) и проводилось Франком без всяких колебаний. Свидетельством таких колебаний, возможно, является воспоминание жены Татьяны Сергеевны, согласно которому Франк на вопрос гестаповцев — т. е., примерно в середине 30-х годов — отвечал, что он принадлежит церкви Евлогия<sup>111</sup>. Более надёжные свидетельства, однако, не подтверждают этого факта, хотя и дают более определённое представление о характере таких колебаний. Так, в январе 1935 г. Франк писал Бердяеву: «Я отстал от “патриаршей церкви”, потому что и в митрополите Елевферии, и в нашем здешнем батюшке Прозорове чувствовал тот совершенно невыносимый семинарский провинциальный дух, о котором Вы говорите — но не пристал и к “евлогианской” церкви. А в остальной здешней русской среде я чувствую себя, конечно, совершенно изолированным <...>»<sup>112</sup>. В этом же духе Франк писал протоиерею Сергию Булгакову 30 октября 1935 г. в связи с осуждением Русской Православной Церковью булгаковского учения о Св. Софии. Следует отметить, что сам Франк никогда не был сторонником софиологии, однако в данном случае для него было важно утверждение права на свободу религиозной мысли. Выразив моральную поддержку отцу Сергию, Франк далее размышляет: «Я, хотя и считаю себя обязанным оставаться в юрисдикции русской патриаршей церкви, и, в свое время, когда этот вопрос решался, не видел достаточных религиозных оснований для откола от нее, но я уже давно чувствую себя духовно неуютно в ее заграничном отделе». Эту «неуютность» Франк связывает с «духовной узостью и нетерпимостью» митрополита Елевферия и отца Григория Прозорова, руководившего берлинским приходом. Последний, по словам Франка, еженощно «ограничивает действие Св. Духа» только храмами Московского патриархата, и «этим по моему сознанию совершает непростительный грех хулы на Св. Духа», а потому «почти отучил меня посещать церковь»<sup>113</sup>.

Эти колебания, в конечном счёте, отражают также экзистенциальную проблему сочетания свободы религиозной мысли, с одной стороны, и церковной дисциплины — с другой. Вспомним ещё раз, как писал Франк епископу Вениамину: «идти к Богу каждому самому, — разумеется, в Церкви». С другой стороны, он отдавал предпочтение «свежему морскому воздуху вне корабля» эмпирической церкви, если в самой этой церкви брала верх духовная духота. Живые высказывания Семёна Людвиговича, сохранённые в записях Татьяны Сергеевны, дают представление об антимистическом осмыслении и переживании этой ситуации: «Всякий устав противоречит Христу. Свобода и любовь — вот основа христианства. <...> Христос возгласил величайшую свободу в вере. <...> Мне трудно признать церковную дисциплину,

<sup>110</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 16.

<sup>111</sup> См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 191.

<sup>112</sup> Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>113</sup> Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. С. 258.

но она нужна. Как в государстве необходима армия, генералы, так и в церкви необходима тоже своя армия, но я чужд ей»<sup>114</sup>.

Для самого С. Франка, конечно, гораздо ближе этой «армии» было «братство» свободных религиозных мыслителей. В самом конце своей жизни он работал над антологией русской *религиозной мысли*<sup>115</sup>, в которую включил отрывки из произведений Л. Толстого, Н. Фёдорова, Вл. Соловьёва, Д. Мережковского, В. Розанова, Е. Трубецкого, Л. Шестова, Вяч. Иванова, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Н. Лосского, Н. Бердяева. В предисловии он обозначает, кого, собственно имеет в виду под «*религиозными мыслителями*»: «Это — люди (по большей части трагического склада духа), которые через внутреннюю духовную борьбу и личный религиозный опыт достигают утверждения какого-либо нового понимания смысла жизни, указывают новые жизненные пути, борются против общественных верований и оценок и проповедуют новые (или старые, но забытые) высшие ценности <...>». К такому типу, по его мнению, принадлежат наиболее оригинальные и интересные русские мыслители: «Это — не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и “пророки”»<sup>116</sup>. В эту антологию Франк включил и «образец своего творчества». Первоначально это должна была быть статья «Ересь утопизма», однако 19 мая 1947 г. Франк написал своему другу В. Б. Ельяшевичу: «<...> Мне говорят, что я обидел себя самого, дав случайную работу вместо эссенции моих идей. И я, послушавшись этого указания, принялся за писание особой статьи»<sup>117</sup>. Такой «статьёй» в результате оказалась глава «Человек и Бог» из последней книги «Реальность и человек», которую Франк интенсивно писал как раз в 1947 г., но которая вышла лишь после его смерти, в 1956.

Свобода религиозной мысли — понимаемая как одна из основ христианства — принимала у С. Франка форму достаточно широкого религиозного универсализма. Напомним ещё раз, что проблема существования различных религий и отношений между ними для Франка не была чисто теоретической — это была для него проблема экзистенциальная, поскольку его духовный путь обозначен не только «эпохой неверующей юности» и, соответственно, периодом *нового обретения веры*, но и внутренним напряжением обретения *новой веры*, перехода в новую конфессию. В своей философии религии он обращался к идеям самых разных религиозных мыслителей — Отцов Церкви и томистов-католиков, мусульманских и христианских мистиков, иудейских пророков и протестантских философов. При этом в своём отношении к «иноверческим» философско-богословским произведениям Франк руководствовался принципом: не важен их богословско-конфессиональный контекст, если перед нами «мистическая философия, из религиозного опыта почерпнутое учение о сущности Бога, мира и человека и о смысле человеческой жизни»<sup>118</sup>. Это, конечно, не означало принятия такого учения, а точнее — той религии, с которой оно связано, как и не означало какое-либо стремление к некой универсальной, утратившей всякую конкретность, абстрактной религии, — это означало лишь принятие правды каждой религии в той части, в которой она есть истинная вера в Бога.

На трудный вопрос о том, что делает человека человеком Церкви, Франк отвечает: таким его делает его религиозный опыт. Франк тесно связывает понятия религиозного опыта и Церкви. В Церкви пребывают те, кто верит в Бога и живет по Богу. Здесь Франк

---

<sup>114</sup> См.: Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции. С. 212, 213, 218.

<sup>115</sup> Именно так — данное уже после его смерти название «Из истории русской философской мысли» является правильным.

<sup>116</sup> Франк С. Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 646.

<sup>117</sup> Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2016. С. 216.

<sup>118</sup> Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга. (Der Stern der Erlöschung. von Franz Rosenzweig. 1921) // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 139.

единодушен и с С. Кьеркегором, и с Фр. Шлейермахером, и с У. Джеймсом, и с русскими философами, от о. Павла Флоренского и до И. А. Ильина. Но эта встреча с Богом может состояться не только у христианина, но и у иудея. Франк ощущал себя именно евреем, принявшим христианство. В статье «Религиозная трагедия еврейского народа» он, с одной стороны, присоединялся к общехристианской точке зрения, что евреи убили собственного Мессию, а с другой, настаивал на том, что если бы еврейство было бы несостоятельно, Христос вряд ли бы принял еврейскую кровь<sup>119</sup>. Но и помимо вопроса о крови, если Христово дело есть исполнение закона Израиля, то христианство обязательно сохраняет в себе иудейское наследие, иудейский корень — оно есть «продолжение и завершение» «богоизбранного народа Израиля», и «исторически сама идея церкви берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как “богоизбранного” и богосвященного народа»<sup>120</sup>. Но Франк шел гораздо дальше. В отколовшихся от церкви «христианских исповеданиях, и даже магометанстве и буддизме и — в конечном счете — во всех языческих религиях церковь видит, наряду с искажениями и обеднениями, зачаток истинной веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней»<sup>121</sup>. Следовательно, граница между Церковью и миром не совпадает с конфессиональными и даже религиозными перегородками.

В книге «Свет во тьме» Франк писал: «И Моисей, и еврейские пророки, и Будда, и творец Упанишад, и Лаотце, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями — именно в том, в чём они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий»<sup>122</sup>. Признание истинности одной религии не отрицает относительной истины других — русский философ акцентирует внимание на относительности истины, а не заблуждений различных религий. Метафизическим фундаментом такой позиции духовной толерантности у С. Франка выступает принцип антиномистического монодуализма — «трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности»<sup>123</sup>, — основывающийся, в свою очередь, на мировоззренческом первопринципе Николая Кузанского — совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*). При этом для С. Франка это не только «единственно правомерная логическая теория», но и «единственно адекватное духовное состояние, одно лишь соответствующее существованию реальности, как всеобъемлющей полноты»<sup>124</sup>. Это духовная установка на «усмотрение совместности и примиримости в полноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого — усмотрение относительности всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии»<sup>125</sup>. Иными словами, это духовная установка любви и соборности.

Основы такой позиции у С. Франка являются одновременно общехристианскими и метафизическими. И в этом отношении — не только в своих собственно метафизических построениях — он является наследником Николая Кузанского, который, будучи представителем высшей католической иерархии, открыто отстаивал позиции не только преодоления раскола в христианской церкви, не только унии между католиками и православными, но и принципа веротерпимости вообще. Он исходил при этом из идеи единого Бога всех религий («*religio una in rituum varietate*», трактат «*De rase fidei*»), прекрасно понимая, что любая религия в своих внешних проявлениях «неустойчиво колеблется между духовностью и суетностью»<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> См.: [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. С. 286.

<sup>120</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. С. 190.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 228.

<sup>123</sup> Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 315.

<sup>124</sup> Там же. С. 300.

<sup>125</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>126</sup> Николай Кузанский. О предположениях // Соч.: В 2-х томах. Т. 1. М., 1979. С. 262.

Религиозный универсализм С. Франка не переходил, однако, в религиозный индифферентизм. Согласно его концепции любви и пониманию христианства как религии любви, любить можно не абстрактное человечество или абстрактного человека, а только конкретное существо во всей неповторимой индивидуальности. Христианская установка любви к людям может быть понята только как «любовь ко всем людям во всей конкретности и единичности каждого из них»<sup>127</sup>. То же самое верно в отношении народов и религий. Любовь к человечеству, в котором элиминированы национальные различия, в этой философии имеет несравненно более низкую ценность по сравнению с той «любвиной широтой духа, в силу которой человек признаёт, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них»<sup>128</sup>; а религиозный индифферентизм (или точнее — редукционизм, отбрасывающий любые вероисповедные различия как излишние и оставляющий веру в одного Бога во всей его абстрактности и нежизненности), соответственно, обесценивается перед «тем истинно-любвиным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, который, следуя великому завету Христа: “В доме Отца Моего обителей много”, в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее»<sup>129</sup>.

Митрополит Антоний Сурожский, который знал С. Франка в последние месяцы его жизни, вспоминал, что «он был человек Церкви», но одновременно «он был в каком-то смысле универсальный христианин, который принадлежал Православной Церкви» — «богословски» полностью принадлежал православию, «житейски» он был открыт другим религиям, и не стал бы, например, вступать в раздор с католиком или протестантом только потому, что это — католик или протестант, но в любом споре для него был важен только поиск истины. Причём поиск этот основывался не только на рациональных аргументах, но и на подлинной глубине веры, о чём свидетельствуют переданные митрополитом Антонием слова С. Франка: «Вы должны помнить, что ум — слуга. Он должен прислушиваться к тому, что знает сердце — здесь я говорю конечно не об эмоциях, а о всём “нутре”, — и найти этому выражение»<sup>130</sup>.

Франк действительно никогда не отгораживался от общения с католиками и протестантами. В 30-е годы он несколько раз ездил по разным районам Германии, выступая под эгидой организации «Russische Bruderhilfe» в протестантских кирхах и публикуясь в протестантском журнале «Eine Herde und ein Hirt». Он печатался и в католическом журнале «Hochland». Он обращался к англиканскому епископу Чичестерскому Георгию Беллу с просьбой о стипендии от экуменического Совета Церквей — и получал её. Понятно, что это сотрудничество во многом предопределялось нуждой, необходимостью заработать кусок хлеба. Но, например, с марбургским теологом Фридрихом Хайлером у Франка явно обнаружилась духовная близость, о чём свидетельствует их переписка<sup>131</sup>. В условиях фашистского режима Франк приветствовал «новое протестантское движение» в Германии, которое «пытается твердо стоять на чисто *религиозной почве*», выделив при этом «вождя неокальвинистического богословия *Карла Барта* и вождя движения “высокой церкви” (Hochkirchbewegung), т. е. оцерковления протестантизма — *Фридриха Гейлера*», писания которых «могут быть без преувеличения названы голосами пробужденной христианской совести в Германии»<sup>132</sup>. Духовное родство связывало его с католиком М. Шелером и протестантом Л. Бинсвангером.

В поздние годы Франк много размышлял на тему соотношения католического Запада и православного Востока. Выступая в 1946 г. перед немецкой аудиторией BBC на тему «Религиозный универсализм у Соловьева», Франк, безусловно,

<sup>127</sup> Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 321.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> См.: Беседа с митрополитом Антонием. Видные деятели русской эмиграции // URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>.

<sup>131</sup> Готовится к печати В. Янценом, а также Т. Оболевич и А. Цыганковым.

<sup>132</sup> С. [Франк С. Л.]. Голоса христианской совести в Германии // Путь. 1934. № 43. С. 63.

солидаризируется с позицией своего героя: «На Востоке сокровище христианской веры истово оберегается в его чистоте, но также и в его оторванности от земной жизни, там заботятся о личной святости, но при этом, скорее, пренебрегают задачей активной христианизации всей нравственно-правовой жизни. Напротив, западное христианство с большим усердием посвящало себя этой последней задаче и всегда беспокоилось о том, чтобы помогать людям в их земных заботах и возделывать христианскую культуру и образ жизни. Как должны оцениваться эти два направления христианского духа? Какому принадлежит преимущество? Восточное православие упрекает римский католицизм в том, что он слишком вмешивается в земные дела, но при этом отклонился от чистоты и возвышенности христианских идеалов в их бескомпромиссной строгости. Соловьев считает это мнение несправедливым». Приведя далее известную христианскую житийную легенду о святых Николае и Кассиане, Франк заключает: «Мораль ясна: католическая церковь и западное христианство в целом, несмотря на все свои недостатки, имеет преимущество первой христианской обязанности деятельной любви к человеку, активного христианского формирования жизни; отстаивание восточной церковью своих белых одежд есть греховное высокомерие. Однако истинная полнота христианства состоит в неповрежденном единстве его обеих форм выражения — восточного и западного»<sup>133</sup>. Истинная церковь, с одной стороны, не вмещается в земные границы ни одной из конфессий, с другой стороны, она обнимает не только конфессии, но и другие религии, ибо и они несут в себе хотя бы частицу духа Божьего, если в них есть подлинно верующие и исполняющие заповеди люди. Антиномический подход Франка к Церкви является одновременно и синтетическим, универсальным.

Особое место в установке религиозного универсализма Франка вопроса об отношении к католицизму определялось его личным жизненным опытом. Речь идёт, прежде всего, об обращении в католичество сына Виктора<sup>134</sup>. Письма С. Франка Виктору 1945–46 годов свидетельствуют, с одной стороны, о достаточно сложных переживаниях отца и матери в связи с таким шагом их сына — можно сказать, что они отговаривали его, но не запрещали. С другой, эти события и переживания заставляли философа ещё раз переосмыслить свою собственную религиозную идентичность. Так, в письме 13 февраля 1945 г. Франк признавал, что его обращение в православие «по-настоящему не удалось»: «После бурного увлечения церковной верой я теперь, на старости, наконец нашел незыблемую духовную почву только в сознании, что я *“христианин”*, член вселенской христовой церкви, а в остальном — не безоговорочный член *никакого* отдельного вероисповедания; кое-что очень ценное в православии, непонятное европейцам, мне очень близко и дорого, но в принципе я могу только сказать, что я *и* православный, *и* католик, *и* протестант, и никто из всего этого в отдельности и замкнутости»<sup>135</sup>. А в письме 11 сентября 1946 г. после окончательного решения Виктора об «обращении», С. Франк как бы добавляет: «Я сам считаю себя *и* католиком, не будучи в состоянии быть *только и всецело* католиком, просто потому, что по моему непреодолимому чувству Христова правда не вмещается ни в какое церковное исповедание, строго очерченное определенными догматами и канонами, и тем более в исповедание католическое, в котором верховной непререкаемой инстанцией при решении жизненно насущных религиозных вопросов является не свободная совесть личности, а церковная власть. Но я достаточно широк, чтобы допускать возможность и иного, мне чуждого, строя религиозного сознания, хотя и не могу отказаться

<sup>133</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 11. Deutschland zwischen West und Ost.

<sup>134</sup> Интересно, что в письме к М. Лот-Бородиной в январе 1948 г. С. Франк вынужден был опровергать «слухи о моем переходе в католичество» (см.: Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 2. Lot-Borodina, Mira Ivanovna), — очевидно, эти искажённые слухи были связаны как раз с переходом в католичество Виктора Франка.

<sup>135</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945). Цитировано в: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 221.

от убеждения, что такое сознание в некоторой мере содержит отступление от основного принципа “нового завета”, по которому непосредственное отношение личности к Богу, не стесненное никакими правилами свободное следование тому, что Бог через *мою* совесть говорит именно мне и о чем не может судить никто иной — есть не право, а религиозный *долг* личности»<sup>136</sup>.

Не воспрепятствовав и не осудив — хотя и не благословив — переход своего сына в католичество<sup>137</sup>, Франк одновременно «одёргивал» его от слишком категоричных и не вполне ответственных высказываний в прессе относительно Русской Православной Церкви и оставшихся верным ей эмигрантов. В сентябре 1946 г., в связи с такими публикациями Виктора в католической газете «The Tablet», Франк писал сыну: «<...> Ты должен стать последователем Вл. Соловьёва, а не высокомерно-латинствующих, презирающих Россию, западных людей»<sup>138</sup>.

Сам Франк однажды также опубликовал письмо в этой газете, откликнувшись на опубликованные в ней рецензии на английское издание его книги «С нами Бог». Характерно, что печатаясь в католическом издании, Франк считал своим долгом, прежде всего, подчеркнуть свою полную ответственность «как христианина и члена Православной церкви». Высказав своё отношение к причинам и последствиям трагического расхождения христианского Востока и Запада, и вновь апеллируя к Вл. Соловьёву<sup>139</sup>, философ так формулирует свою позицию: «<...> Я не считаю, что формально необратимый разрыв вообще когда-либо имел место, поскольку ни на одной из сторон, ни один официальный орган не санкционировал разрыв, отлучив другую сторону. То, с чем мы столкнулись — это скорее затянувшееся и глубоко укоренившееся отчуждение. Лично я, поэтому, считаю себя вправе рассматривать себя членом Единой и Неделимой Вселенской Церкви и, как таковой, состоящим в общении с западной церковью. Общное же отношение, согласно которому членство в одной половине Церкви предполагает *ipso facto* противопоставление второй половине, кажется мне фатальным заблуждением»<sup>140</sup>. По Франку, и сам Владимир Соловьёв не мог перейти в католичество именно потому, что считал себя членом универсальной неразделенной церкви.

Итак, можно утверждать, что в философии и в жизни С. Франка доминировала общехристианская — а в определённой мере и универсалистская, т. е. общерелигиозная — установка любви и соборности, однако его универсализм оставался *христианским*, а христианство — *православным* в своей основе и творческой сущности. Ещё раз отметим — ссылаясь на приведённые выше свидетельства митрополита Антония, а также отца Петра Скорера, — что Семён Людвигович Франк до конца жизни оставался верным Русской православной церкви. Его земной путь обрамлён любимыми им словами Соломона, начертанными на кресте на его могиле в Хендоне: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моей. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» (Прем. 8:2, 21).

<sup>136</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950). Frank, Tat'iana Sergeevna.

<sup>137</sup> Известно также отношение С. Франка к подобному шагу философа Вяч. Иванова — см.: Переписка С. Франка и Вяч. Иванова / Публ. В. С. Франка // Мосты. Мюнхен, 1963. Т. 10. С. 357–369.

<sup>138</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950). Frank, Tat'iana Sergeevna.

<sup>139</sup> С. Франк подробно исследовал вопрос об отношении Вл. Соловьёва к католицизму — см. об этом: *Аляев Г. Е.* Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. Иваново. 2016. Вып. 2 (50). С. 114–134; *Аляев Г. Е. С.* Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново. 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55.

<sup>140</sup> *Frank S.* Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212. Перевод с англ. В. В. Чернышова.

## Источники и литература

1. Архив Дома Русского Зарубежья.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).
3. Центральный государственный архив города Москвы (ЦГА г. Москвы).
4. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.)
5. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York.
6. Возрождение. Ежедневная газета. Париж, 1929.
7. Рувль. Ежедневная газета. Берлин, 1926.
8. *Аляев Г. Е.* «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 521–534.
9. *Аляев Г. Е.* Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // *Соловьёвские исследования*. Иваново. 2016. Вып. 2 (50). С. 114–134
10. *Аляев Г. Е.* С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // *Соловьёвские исследования*. Иваново. 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55.
11. *Аляев Г. Е.* Семён Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 с.
12. *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // *Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы международной научной конференции, 26–28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия* / Под ред. А. И. Резниченко. М.: РГГУ, 2017. С. 52–56.
13. *Аляев Г. Е.* Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеюдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. 368 с.
14. *Антонов К. М.* Феномен религиозного обращения в творчестве С. Л. Франка // *Религиоведение*. 2002. № 4. С. 39–51.
15. *Антонов К. М.* Философия религии раннего С. Л. Франка // *Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. 2007. № 5. С. 63–76.
16. Беседа с митрополитом Антонием. Видные деятели русской эмиграции // URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html>.
17. Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. М. — Париж: Русский путь; YMCA-PRESS, 2000.
18. *Буббайер Ф. С. Л.* Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
19. Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // *Франк С. Л.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 190–205.
20. *Евлампиев И. И.* С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии // *Мысль*. Вып. 16. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2014. С. 33–46.
21. *Зак Л. В.* Семен Людвигович Франк — мой брат // *Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка*.
22. *Зеньковский В. В.* Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына. Книжница, 2014.
23. *Карташев А. В.* Идеологический и церковный путь Франка // *Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка* / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 67–70.
24. *Крекшин И.* Метафизика зла (Прологомены к теодицее в философии позднего С. Л. Франка) // *Вопросы философии*. 2001. № 12. С. 128–140.
25. *Николай Кузанский.* О предположениях // *Соч.: В 2-х томах. Т. 1.* М.: Мысль, 1979.
26. *Оболевич Т.* «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // *Страницы*. 21/2 (2017). С. 163–175
27. *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017.
28. *Оболевич Т., Цыганков А. С.* Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.
29. Переписка С. Франка и Вяч. Иванова / Публ. В. С. Франка // *Мосты*. Мюнхен, 1963. Т. 10. С. 357–369.

30. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
31. Письмо С. Л. Франка к дочери Наталье Скорер / Публ. о. Петра Скорера и с. Терезы Оболевич // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Изд-во ББИ, 2017.
32. *Резвых Т. Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К. М. Антонов]. М., 2015.
33. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1. 680 с.
34. Речь профессора С. Л. Франка, произнесенная на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине, 24 сентября 1926 г. // *Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Изд-во ББИ, 2017.
35. С. [Франк С. Л.]. Голоса христианской совести в Германии // Путь. 1934. № 43. С. 62–71.
36. *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого // Соч. Работы 1792–1801. М., 1995.
37. *Франк Василий.* Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 108–168.
38. *Франк С. Л.* De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 478–499.
39. *Франк С. Л.* <Из записной книжки 1944 года> / Публ. Г. Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 517–520.
40. *Франк С. Л.* <Размышления. Первая философия> / Публ. и комм. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 39–134.
41. *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л. Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
42. *Франк С. Л.* Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подготовка текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков. Комм. А. А. Гапоненкова // *Франк С. Л. Саратовский текст* / Сост.: А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 31–111.
43. *Франк С. Л.* Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. / Публ. М. А. Колерова // *De visu*. 1994. № 3/4. С. 21–33.
44. *Франк С. Л.* Крушение кумиров // Соч. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
45. *Франк С. Л.* Мистическая философия Розенцвейга. (Der Stern der Erloesung. von Franz Rosenzweig. 1921) // Путь. 1926. № 2 (янв.). С. 139–148.
46. *Франк С. Л.* Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // *Франк С. Л. Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393.
47. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
48. *Франк С. Л.* О задачах религиозно-философского общества (По поводу статьи Д. В. Философова) // Слово. 1908. 21 окт. (3 нояб.). № 596. С. 2.
49. *Франк С. Л.* О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–264.
50. *Франк С. Л.* Письма Г. Н. Трубецкому // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1990. № 159 (II). С. 242–251.
51. *Франк С. Л.* Письма к П. Б. и Н. А. Струве (1901–1905) // *Колеров М. А.* Изнутри. М.: Изд. книжн. маг-на «Циолковский», 2018. С. 52–107.
52. *Франк С. Л.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 103–126.
53. *Франк С. Л.* Проблема власти. (Социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 205–250.
54. *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // *Франк С. Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 3–206.
55. [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье: Дикое поле, 2005. С. 285–292.

56. Франк С. Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 645–656.
57. Франк С. Л. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
58. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
59. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.
60. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 147–216.
61. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Русская мысль. 1907. Кн. III. С. 93–112.
62. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
63. Чижевский Дм. С. Л. Франк, как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 157–174.
64. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
65. Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. 41 S.
66. Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
67. Nasarova Oksana. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz, 2017. 393 S.

### **Gennadii Aliaiev, Tatyana Rezvikh. Simon Frank and the Orthodoxy: Religious Way of the Philosopher.**

The paper represents a complex analysis of the religious way of a prominent Russian thinker Simon Frank. It focuses on basic facts of his biography, with respect to his personal attitude towards faith and the Church, first of all that concern his early religious education, conversion to Christianity, participation in the life of the Orthodox Church in exile (emigration), mystical experience. All these facts, serving a background, enable the future analysis of his ideas within the framework of metaphysics and philosophy of religion: his understanding (and interpretation) of the ontological argument, panentheistic worldview, ideas of religious universalism. The research novelty lies primarily in combining of biographical approach with the studies in theoretical material which enables the most fully and lively representation of Simon Frank's creative evolution in his attitude towards religion. A number of facts, based upon recent archival researches, concerning Frank's personal participation in the Church life in emigration, his mystical experience are presented for the first time. Profundity of Simon Frank's religio-philosophical ideas along with the continually growing interest to his ideas around the globe witnesses the relevancy of the study.

**Keywords:** catholicity, Judaism, mystical experience, orthodoxy, philosophy of religion, religious thinker, Russian Orthodox Church in emigration, religious universalism, religio-philosophical intuition, sobornost'.

*Gennadiy Yevgeniyevich Alyaiev* – Doctor of Philosophy, Professor, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine). (gealyaev@gmail.com).

*Tatyana Nikolayevna Rezvikh* – PhD in Philosophy, Associate Professor at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Faculty of Advanced Further Education (Moscow, Russia) (hamster-70@mail.ru).