Памяти моей матери
Валентины Григорьевны
(1927–2019)

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Под общей редакцией М. А. Колерова

ТОМ ДВАДЦАТЬ ТРЕТИЙ

Г. Е. АЛЯЕВ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОКРУГ С. Л. ФРАНКА

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

Модест Колеров
Москва 2020

УДК 141.412(091)(470)
ББК 87.3(2)61-07
А 60

Аляев Г. Е.

А 60 **Русская философия вокруг С. Л. Франка. Избранные статьи**. М. : Модест Колеров, 2020. 736 с. (Исследования по истории русской мысли. Т. 23)

ISBN 978-5-905040-53-5

УДК 141.412(091)(470)
ББК 87.3(2)61-07

ISBN 978-5-905040-53-5

© Г. Е. Аляев, текст, 2020.
© М. А. Колеров, составление серии, 2020.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 8

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Русская философия в историческом, методологическом и смысложизненном измерении 13

Проблема определения и периодизации классической парадигмы в истории русской философии 26

ЧАСТЬ I. СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК: ЖИЗНЬ, ИДЕИ, ЛЮДИ

Образ философии в философствовании С. Л. Франка 35

Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа 49

К вопросу об атрибуции текстов С. Л. Франка 64

«Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии 79

Семён Франк в Крыму 93

Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка 107

Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С. Франка 156

Творчество в контексте войны («Мысли в страшные дни» С. Франка) 173

«Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)

С. Л. Франк. <Из записной книжки 1944 года> 198
Послесловие к публикации 203

Познание Пушкина: философская пушкиниана Семёна Франка 222

С. Франк и С. Булгаков: эскиз к картине «общения целой жизни» 243

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции 267

Русские философы в эмиграции: С. Л. Франк о Л. П. Карсавине (по материалам частной переписки) 307

Метафизик об экзистенциалисте: взгляд С. Франка на Л. Шестова 316

Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка 333

«Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семён Франк) 363

Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925–1958) 390

С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция 421

Приложение. С. Л. Франк. [Рецензия на:] Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. I. .453

Дополнение. Концептуальное и биографическое пояснение к рецензии С. Л. Франка на I том «Истории русской философии» В. В. Зеньковского 460

ЧАСТЬ II. ПЕРСОНЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Истина патриотизма или патриотизм истины? Размышления о П. Чаадаеве 472

Выбранные места из исповеди душевной, или Христианская философия Н. В. Гоголя 491

У истоков советской философии. Богданов contra Ленин: наука против веры? 530

Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт В. В. Зеньковского).. 550

Философия культа против лицемерия философии (П. Флоренский vs И. Кант) 583

Религиозно-философское credo Н. Бердяева («Основы религиозной философии»: источниковедческие разыскания) 604

Философия высшего образования Сергея Гессена 620

Приложение. С. Л. Франк. [Рецензия на:] С. И. Гессен. Основы педагогики. 640

Эпизод из жизни философа: А. Ф. Лосев в Полтаве 644

Философская проза А. Лосева: музыка слова и слово о музыке 668

ЧАСТЬ III. ИЗ ЛИЧНОГО АРХИВА

«Крестьянский рай» — фантазия и предвидение (Подзабытое «Путешествие...» Александра Чаянова) 691

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Ицхак, или Божий смех 701

Библиография работ Г. Е. Аляева 711

Предисловие

Признаюсь — предложение редактора и издателя Модеста Алексеевича Колерова подготовить и издать сборник моих статей застало меня врасплох и повергло в состояние глубокого сомнения. Сомнение состояло (и состоит), прежде всего, в том, что, работая в настоящее время над издательским и исследовательским проектом «Полное собрание сочинений С. Л. Франка», я стараюсь крайне экономно расходовать рабочее время на какие-то другие начинания, тем более такие, которые имеют объективно низшую научную ценность. К таковым, несомненно, можно отнести переиздание моих собственных писаний.

И всё-таки я решился это предложение реализовать. При этом, конечно, я не мог идти по пути механического собрания текстов, многие из которых были уже переосмыслены, или так или иначе были использованы в моей недавней монографии о С. Л. Франке в серии «Мыслители прошлого»[1], а также в большой статье (совместно с А. С. Цыганковым)

[1] *Г. Е. Аляев.* Семен Франк *(№ 172)* (здесь и далее в скобках курсивом указывается номер в «Библиографии», помещённой в конце данного сборника).

для Электронной философской энциклопедии[2]. В результате — как это ни странно — в предлагаемое собрание почти не вошли статьи теоретического характера о философии Франка. Основой его стали тексты, которые скорее можно назвать «исследовательскими», т. е. сочетающими в себе теоретический анализ с результатами биографических, библиографических, даже топографических разысканий, — что, как мне кажется, больше соответствует формату «Исследований по истории русской мысли». Также включены статьи, посвящённые пересечениям творческих и жизненных судеб Франка и некоторых его ближайших коллег по философскому цеху. В результате сформировалась первая часть сборника. Во вторую часть включены некоторые — значимые для меня — статьи, посвящённые другим персоналиям русской философии. Наконец, я решил достать из личного архива одну очень давнюю газетную статью, посвящённую не вполне философской персоналии (А. В. Чаянову), но касающуюся вполне философской темы социальных утопий (прошу, однако, не судить этот текст эпохи моего «критического марксизма» слишком строго). Вместо введения я использую два небольших текста методологического характера о русской философии, а вместо заключения — вроде бы и не относящуюся к тематике собрания статью (хотя её написание было инспирировано чтением книги Льва Шестова), которая, если читателю по прочтению моей книжки захочется посмеяться, поможет ему сделать это с осознанием природы и смысла своего смеха.

В сборник вошла лишь небольшая часть работ последнего времени, посвящённых публикации и комментированию архивных текстов С. Л. Франка. Причины две: во-первых, в большинстве они написаны в соавторстве (сделано — с разрешения соавтора — только одно исключение, но оно не относится к архивным публикациям[3]); во-вторых, как

---

[2] *Г. Е. Аляев, А. С. Цыганков.* Семён Людвигович Франк: жизнь и учение (*№ 196)*.

[3] Имеется в виду статья «С. Л. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции».

правило, они тесно связаны с соответствующими архивными текстами, и без них были бы оскоплёнными (а место этих архивных текстов Франка — в его Полном собрании сочинений!). Всё-таки я включил два таких предисловия к публикациям, которые, как мне кажется, смотрятся и самостоятельно[4], а в одном случае оставил небольшой архивный текст, без которого послесловие — важное само по себе, — не читается[5].

Отдельно следует сказать ещё об одной архивной публикации — письмах Н. О. Лосского. Я включил их, поскольку до сих пор не удосужился написать специальное исследование о пересечении жизненных траекторий Лосского и Франка — которое, учитывая близость их философских систем, представляется благодатной темой. Но, чтобы хоть как-то восполнить этот пробел, я решил дополнить свою публикацию части этих писем[6] теми письмами, которые ранее были опубликованы П. Шалимовым, — при этом, конечно, заново сверив тексты по автографам, дополнив и обновив примечания, — и представить, таким образом, в одном месте все письма Н. О. Лосского к Семёну Людвиговичу и Татьяне Сергеевне Франк, хранящиеся в Бахметевском архиве.

Для того, чтобы у читателей не возникало сомнений относительно названия «Избранные статьи», в конце книги приведен библиографический указатель моих публикаций (я не включил в него мелкие — по объёму — тезисы конференций). Каждый текст, включённый в сборник, снабжён указанием на его первую публикацию (соответствующий номер библиографического списка), а также, если необхо-

---

[4] Имеются в виду статьи «Идея Вселенской Церкви и “католицизм” Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка» и «“Царство духа должно быть свободным и многоцветным” (Леонид Габрилович и Семён Франк)».

[5] Имеется в виду статья «“Религия в пределах только опыта”: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)».

[6] См.: Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1947, 1953–1958) *(№ 161)*.

димо — на иную форму предания его публичности (напр., когда и на какой конференции сделан доклад). Попутно замечу, что один текст — предполагавшийся, но не состоявшийся доклад, — публикуется здесь впервые[7].

Тексты воспроизводятся без существенных изменений. Несущественными, но важными, являются: исправление опечаток или ошибок — в целом немногочисленных — первых публикаций; трансформация пристатейных списков литературы в постраничные сноски; обновление библиографических ссылок (например, если ранее ссылки на переписку С. Л. Франка с П. Б. и Н. А. Струве давались по журнальной публикации 1992 г., то теперь — по последнему переизданию в книге М. А. Колерова; даются ссылки также на первые два тома Полного собрания сочинений С. Л. Франка, вышедшие в 2018–2019 гг.). В редких случаях сделаны небольшие технические сокращения, в том числе связанные с повторами отдельных эпизодов или частей текста (при этом делается отсылка к статье, где эти части текста сохранены). Особый случай — «интеграция» двух статей о Соловьеве[8]. Наконец, в необходимых случаях приведены новые факты или указаны новые публикации, имеющие прямое отношение к той или иной включённой в сборник статье. Все дополнения такого рода даются в примечаниях и взяты курсивом[9]. Ещё один особый случай — включение в статью о С. Л. Франке как историке русской философии специально подготовленных для настоящего сборника Приложения — с публикацией архивного

---

[7] Имеется в виду статья «Русские философы в эмиграции: С. Л. Франк о Л. П. Карсавине (по материалам частной переписки)».

[8] Вошедшая в сборник статья «Идея Вселенской Церкви и “католицизм” Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка» дополнена отрывками из публикации «С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва» (*№ 167*), в которой в значительной степени продолжалась та же тема.

[9] Я старался не злоупотреблять таким «осовремениванием» своих текстов. Пожалуй, наиболее существенные примечания такого рода сделаны в статье о Франке и Булгакове.

текста, и Дополнения — с соответствующими пояснениями. Наконец, к статье о С. И. Гессене добавлена, как Приложение, призабытая рецензия Франка.

Хочу выразить глубокую признательность моим коллегам, благодаря которым я имею возможность работать с материалами Бахметевского архива Колумбийского университета США (а также некоторых других архивов) — Инне Голубович, сестре Терезе Оболевич и моему постоянному соавтору Татьяне Резвых, а также куратору Бахметевского архива Тане Чеботарёвой, любезно предоставившей такую возможность. Благодарю моего коллегу Виктора Чернышова за дельную помощь в подготовке к печати некоторых из этих текстов. Благодарю Модеста Колерова за ценные советы и за идею этого сборника. Особые слова благодарности хочу адресовать отцу Петру Скореру, всегда благословляющему и поддерживающему наши труды по исследованию жизни и творчества его деда и публикации его произведений.

Полтава, январь 2020 г.

В ссылках использованы следующие сокращения:
Архив ДРЗ — Архив Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына.
BA — Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York.
ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации.
РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории
ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.
РМ — С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Русская философия в историческом, методологическом и смысложизненном измерении[1]

Тема конференции «Русская философия: история, методология, жизнь» претендует на некое обобщение. Эта претензия оправдана не столько нашими научными амбициями, сколько объективным ходом исторического времени. Вот уже двадцать лет мы живём в новом политическом и социальном пространстве, и этот факт имеет прямое отношение к, казалось бы, чисто академическому предмету нашего интереса. По крайней мере, **три взаимосвязанных исторических трансформации** наложили свой существенный отпечаток на развитие той области знаний, которой мы посвящаем сегодня свои исследования (не ошибусь, очевидно, если скажу, что очень многие и обратились к этой области именно в результате этих трансформаций).

Во-первых, *ушла в прошлое монополия коммунистической идеологии*, насильственно выпрямлявшей в течение десятилетий историю русской философии в революционно-материалистическом духе. Была снята «железная маска» спецхранов и изгнания, скрывавшая до этого одухотворённость

[1] *Впервые опубликовано в 2011 г. (№ 113). Доклад на конференции «Русская философия: история, методология, жизнь» (23–25 июня 2011 г., Полтава).*

подлинного облика русского философствования. В некотором отношении, правда, ветер духовной свободы оказался слишком опьяняющим — перегибая палку, по известной привычке, в обратную сторону, многие стали воспринимать русскую философию исключительно в её религиозном обличье, вымарывая или уничижая теперь уже её материалистически-атеистические страницы.

Во-вторых, *советская государственность*, претендовавшая на формирование «новой исторической общности — советского народа» (и в определённой степени достигшая этой цели), *вновь трансформировалась в государственность российскую*, которая в символически-идеологическом отношении начала возвращаться — насколько это вообще было для неё возможно — к прежней, досоветской российской (т. е., прежде всего русской) государственности. В этих условиях история русской философии естественно и объективно выдвигалась на роль приоритетной научной дисциплины — в той мере, конечно, в какой для государства вообще может быть приоритетна философия. Опять же, обратной стороной этого процесса стала тенденция превращения русской философии — точнее, отдельных её направлений, имён и концептов — в новый идеологический стандарт, заменяющий интернационалистические лозунги марксизма-ленинизма более или менее мессиански окрашенными формулами русской национальной идеи.

Наконец, в-третьих, обозначенная выше трансформация советской государственности в российскую сопровождалась отпадением от последней ранее входивших в неё национальных духовно-пространственных ареалов, т. е. *образованием новых независимых государств*, которые лекалами своих политических границ начали перекраивать историко-философскую материю. В этих условиях постановка вопроса о соотношении русской философии с философиями национальными, ранее рассматривавшимися как «философии народов СССР», начала приобретать кое-где характер бракоразводного процесса. Трудно при этом отрицать

право народов, обретших свою государственность — далее, собственно, будем говорить конкретно об Украине, — утвердиться также и в собственном духовно-ментальном облике, поскольку исторически такая самобытность оправдана. В этом смысле бурное становление и расширение истории украинской философии как самостоятельной научной области вполне естественно. Однако результатом такого расширения становится, как минимум, выявление своеобразных «спорных зон» — исторических периодов и персоналий, обозначаемых украинской историографией как «украинские», а русской — соответственно, как «русские»; а как максимум — поиск и манифестация кардинальных ментальных различий, делающих несовместимыми, если не враждебными, украинскую и русскую философские культуры. Соответственно, и статус русской философии в Украине оказывается противоречивым — не успев стать вновь «отечественной», как в России, она, конечно, не стала вполне «зарубежной». При этом интерес к ней — и об этом свидетельствует сегодня масштаб нашей конференции — в Украине достаточно широк.

Безусловно, выделенные выше трансформации не исчерпывают новых условий, в которых развивается сегодня и само русское философствование, и его историография. Важнейшую роль играет и новое открытие зарубежной философии, особенно современной; и новые вызовы общественной морали, связанные с крушением социальных устоев патерналистского государства и периодом первоначального рыночного накопления; и технологически-информационная революция, бесконечно сжимающая пространственно-временные характеристики мыследействия. Всё это, и многое другое, безусловно, влияет на характер современного философствования — и не только русского, — но именно выделенные выше, преимущественно идейно-политические сдвиги в первую очередь определяют сегодня в русской философии и точки бифуркации, и болевые точки, и точки акупунктуры.

Перейдём к **методологическому измерению**. Методология исследования русской философии, конечно, не может принципиально отличаться от общих принципов историко-философской науки. Поэтому речь здесь пойдёт не о формулировании этих общих принципов, а скорее о результатах их применения. Прежде всего, обращают на себя внимание проблемы, связанные с идентификацией национальных особенностей русской философии, с определением степени её самостоятельности, а также с характеристикой её взаимоотношений с другими сферами духовной жизни — с религией, идеологией, литературой.

Характерно здесь то, что все эти вопросы тесно переплетены. Когда мы пытаемся выделить национальные особенности русской философии, мы неизбежно говорим, например, о её тесной связи с литературой или о её религиозности, и неизбежно приходим к тому, что эти особенности во многом связаны с её «поздним стартом», и соответственно — с определённой зависимостью от философии западной. Когда мы начинаем разговор о степени её самостоятельности/несамостоятельности, т. е. о её мировом значении (или, наоборот, незначительности), мы также оказываемся в кругу проблем, связанных с выделением национально и универсально значимого в этом философском знании. Наконец, когда речь заходит о разведении (или, наоборот, сочетании) философии и религии, философии и литературы, философии и идеологии, — нельзя избежать разъяснений по поводу того, насколько уникальным (или особенным, или — наоборот — общеизвестным) является та внутренняя связь с религией, та литературность философии и философичность литературы, и наконец — тот воинственный симбиоз философии и идеологии, который мы с очевидностью наблюдаем в истории русской философии.

Спаянность обозначенных проблем, как представляется, имеет в своей основе внутреннюю природу философского знания. *Философия по своей природе является цельным, синтетическим знанием*. Собственно, её цельность означает, что

она — не только знание, но и *знание-жизнь*. Цельность философии как знания можно понимать в нескольких измерениях. Во-первых, это *синтез рационального и иррационального знания*. Периодически вспыхивающие войны между рационализмом и иррационализмом в истории философии доказывают лишь необходимое присутствие в философствовании обоих этих начал. Рационально-логическое и мистико-интуитивное познание сочетаются постольку, поскольку философия стремится к постижению сущностных начал жизни и бытия, которые по самой своей природе не могут быть «втиснуты» в логические умозаключения. По словам С. Франка, «философия есть рациональное постижение рационально непостижимого».

Во-вторых, философия — это *синтез общего, особенного и единичного как единство универсальности, национальности и персональности (экзистенциальности)*. При том, что философия, безусловно, является «исключительно личным делом философствующего» (Э. Гуссерль) и «одной из немногих возможностей автономного творческого существования» (М. Хайдеггер), что так или иначе накладывает печать индивидуальности и неповторимости (равно как и относительности, и даже ошибочности), всё это остаётся философией постольку, поскольку, по удачному выражению С. Трубецкого, «философия ищет истины, а не оригинальности», — нужно лишь «понять *философию* этих философий, их действительное, жизненное отношение к Истине»[2].

Однако, если природа философии как цельного знания предопределяет спаянность проблем, связанных с её национальностью/универсальностью, самостоятельностью/зависимостью и т. д., то получается, что ситуация с русской философией в этом отношении вовсе не уникальна — возможно, она лишь более обострена в силу опреде-

[2] *С. Н. Трубецкой.* Чему учит история философии // Проблемы идеализма. Сб. статей под ред. П. И. Новгородцева. М. : Изд. Моск. психологического об-ва, [1902]. С. 227, 229.

лённых исторических (часто внешних относительно самой философии) причин. Возможно, эта ситуация воспринимается более напряжённо, поскольку становится предметом спекуляций — и эти спекуляции касаются нас, а потому и воспринимаются так болезненно. Возможно, наконец, если бы русская философия имела такой же авторитет и значение, а прагматичнее говоря — влияние и доминирование, и не в истории только, как например древнегреческая, а именно сейчас, как немецкая или американская, — то все вопросы и сомнения относительно её особенностей не то чтобы исчезли, но приобрели бы совсем другое звучание, другую тональность — не оправдательную, а утверждающую.

В чём же тогда проблема? В том, что мы менее прагматичны, чем американцы? Или менее организованы, чем немцы? Это, впрочем, уже вопросы менталитета. Но это, очевидно, и означает, что особенности той или иной национальной философии, в том числе и особенности её существования в мире, определены, прежде всего, менталитетом соответствующей национальности. А менталитет народа — это его переплавленная история.

В определении национального характера философии возможны две крайности. С одной стороны, можно утверждать, что философия как универсальное знание (как наука) не может иметь никаких национальных особенностей — не может быть философии русской, немецкой, французской, поскольку истина едина. Такой универсалистский подход, основанный на отождествлении философии и науки, т. е. фактически на умалении содержания философского знания, игнорирует фактические и очевидные различия между национальными подходами к философии и ведёт — сознательно или подсознательно — к доминированию той или иной, наиболее развитой в данный момент национальной традиции. С другой стороны, философия может сводиться к обоснованию решения чисто национальных задач, т. е. к обоснованию национальной идеи. Та-

кое сведение философии к историософии может быть свойственно народам, либо запоздавшим в утверждении своей государственности, либо припозднившимся на старте философско-теоретического развития.

Крайности эти вполне преодолимы более взвешенным подходом, исходящим из отмеченных выше характеристик философского знания как цельного и синкретичного, что создаёт основу и для его универсальности, и для его национальности, и для его экзистенциальности. Тем не менее, в истории русской философии эти крайности прослеживаются, причём с преобладанием второй, что подчас и даёт основания говорить о мессианизме, о русской идее как основной теме, и, в конечном счёте, — о нефилософичности русской философии, т. е. её отстранённости от теоретической проблематики. При этом богатейшие пласты русской метафизики, философии права и языка, логики и социальной философии, эстетики и философской мистики остаются в тени.

Особой проблемой для историков русской философии в Украине является **соотношение русской и украинской философии**. Отмеченные выше трансформации, и прежде всего — становление независимых государств, возникших на руинах Советского Союза — России и Украины, непосредственно влияют на становление собственно русской и украинской историко-философских школ, выстраивающих свои концепции истории отечественной философии. И очень часто эта отечественная философия оказывается разной, хотя речь при этом идёт об одних и тех же именах, произведениях, идеях.

В становлении этих историко-философских школ есть общие и отличительные черты. Отличие, очевидно, состоит в том, что русская историко-философская наука — точно так же, как и государство Россия — в большей мере воспринимает наследство предыдущей советской традиции (если не в идеологическом, то, во всяком случае, в институциональном, кадровом, методологическом отношении).

Украинская история философии, наоборот, стремится к большему дистанцированию от этого наследства — точно так же, как государство Украина все 20 лет независимости, собственно, борется за эту независимость. Общей чертой является, безусловно, разрушение идеологической монополии, смена идеологических ориентиров (говорить о полной деидеологизации, очевидно, было бы наивно); при этом среди новых ориентиров и в Украине, и в России присутствуют схожие вариации — с одной стороны, западный либерализм (и, соответственно, ориентация на разнообразные западные историко-философские школы), с другой — соответствующие вариации (непримиримые по отношению друг к другу) национал-патриотических традиций (безусловно, не исчезла окончательно и марксистская школа).

В этих условиях можно говорить о *формировании трёх парадигм в разрешении вопроса о соотношении русской и украинской философии*. Первая — *парадигма разъединения, разведения, в крайних её вариациях — даже вражды*. Этот способ мышления настаивает на принципиальных ментальных отличиях русской и украинской философии и культуры и занимается инвентаризацией истории философии по национальному признаку, всячески подчёркивая при этом уникальность, достоинство и значимость своих, национальных философских достижений (даже если никто больше в мире о них не знает).

Вторая — *парадигма влияния и зависимости*, т. е., с точки зрения соответствующего сегмента украинской историко-философской школы, — определяющего влияния украинской философии на формирование философии русской (начиная, как минимум, с эпохи Киево-Могилянской академии), несамостоятельности последней и её прямой зависимости от культурной деятельности в России «экспортированных» с Украины профессоров. Ментальные различия при этом как бы отходят на второй план, точнее, акцент делается уже не столько на противопоставлении украинского кордоцентризма и персонализма российскому «хоровому

началу», сколько на преимуществах западной образованности над восточной патриархальностью.

Наконец, в качестве третьей парадигмы видим *утверждение взаимосвязи и частичного совпадения, диалога и общения, поиска совместных решений спорных историко-философских вопросов*, нахождение — именно *отыскание* существующей, а не *создание* искусственной — платформы единого (по крайней мере, родственного) миросозерцания.

Конечно, мы хорошо понимаем, насколько сильны на сегодняшний день факторы, способствующие реализации первой (и частично второй) парадигмы. Это факторы, прежде всего, политические — существование двух государств, заботящихся о становлении своего суверенитета больше, чем о сохранении межчеловеческих отношений; а также обосновывающие эту суверенизацию идеологические ориентиры, под которые, между прочим, по нашей известной традиции подгоняется новый исторический (в том числе — и историко-философский) нарратив; это, конечно, и институциональный разрыв историко-философских школ, отразившийся на интенсивности и содержательности научного общения. Это, наконец, и ментальные различия между двумя нациями — которые, конечно, не стоит абсолютизировать, которые подчас нивелируются смешанными браками и миграцией, но которые всё-таки реально существуют и требуют адекватного осознания.

Однако при всей силе факторов разъединения, следует отметить, что в основном они имеют внешний характер (кроме последнего — ментальности), а значит, являются преодолимыми. Что же касается факторов взаимосвязи, работающих на третью парадигму, то это, прежде всего, общие исторические и религиозные корни русской и украинской философии. Не вдаваясь сейчас в конкретные вопросы нашей истории, и прекрасно понимая, что она была общей вовсе не на всём своём протяжении, точно так же, как и религиозная общность не раз нарушалась или искажалась, всё-таки имеем основания утверждать, что и во внешней материальной ис-

тории, во внешнем слое «общественности» (воспользуемся здесь терминологией С. Франка), но и особенно во внутреннем, духовном слое «соборности» эта общность, восходящая, как минимум, к крещению Руси, остаётся неоспоримой. Добавим к этому и моральный фактор, имея в виду моральные ценности учёного, академической науки, ориентирующие на служение объективной истине, а не на службу преходящим политическим или материальным интересам.

Смысложизненное измерение русской философии может быть истолковано с двух точек зрения. Во-первых, речь идёт о том, что *вопрос о смысле человеческой жизни именно в русской философии поднимается как основной вопрос философии*. Проблематика осмысления человеческой жизни в её истинном предназначении составляет существенную часть русского философствования в его классическую эпоху. Многие историки русской философии так или иначе выделяли эту особенность в контексте то ли антропоцентризма, то ли этической, то ли социальной направленности русской философии. В. Зеньковский, в частности, писал об *антропоцентризме* русских философских исканий, которые более всего заняты «*темой о человеке*», разворачиваемой, по его мнению, в доминирование этической установки, социальной проблематики и историософии[3]. С. Франк в своём анализе русского мировоззрения для немецких читателей особо подчёркивал ту его сторону, что «в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни»[4], — при этом, поскольку «судьба человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества», русское мышление превращается по преимуществу в историческое и социально-философское мышление.

---

[3] *В. В. Зеньковский.* История русской философии : в 2-х т. Т. I. Кн. 1. Л. : Эго, 1991. С. 16.

[4] *С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // РМ. С. 187.

Безусловно, антропологическое, этическое, социальное и историософское измерения проблемы смысла человеческой жизни представляют собой вполне самостоятельные и обоснованные подходы, однако следует обратить внимание и на то, что смысл жизни как таковой, очевидно, может быть осознан только как синтетическое понятие, вряд ли разложимое на отдельные составляющие. Поэтому, собственно, антропологизм русской философии не ограничивается абстрактно-метафизическими построениями, а приобретает практически-конкретный характер, приближая философское знание к знанию жизни. Более того, проблема «природы и смысла человеческой жизни вообще», или «проблема *человеческого самосознания*», формулируется С. Франком как «основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще», а именно — как вопрос о том, «*что такое есть человек и каково его истинное назначение*»[5]. Этот вопрос предстаёт действительно основным в контексте реального разворачивания философского мировоззрения, понимаемого не как отвлечённое знание, а как знание-жизнь.

И здесь уже вопрос о смысле жизни как основной вопрос философии как бы разворачивается и превращается в *вопрос о смысле философской жизни — о смысле жизни философии, о её предназначении и оправдании*. Очевидно, есть основания в этой связи ставить вопрос и об общественной роли русской философии — не только с оглядкой на ту интенсивную общественную активность, какую демонстрируют сегодня некоторые ведущие западные мыслители, но и имея в виду ту бурную общественную жизнь, которая была характерна для русской философии в периоды её исторического подъёма.

На этом пути, конечно, есть подводные камни. «Осовременивание» философии часто понимается как её «прак-

---

[5] *С. Л. Франк*. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж : YMCA-Press, 1930. С. 8.

тическое приложение» к тем или иным житейским делам. Философ как будто должен быть обязательно общественным деятелем, спасающим страну от тех или иных несуразных проектов или решений (или, наоборот, теоретически оправдывающим подобные проекты и программы реализации «национальной идеи»). Он надевает на себя тогу вещателя и пророка, безупречного и непогрешимого в своём знании истины. История философии в этом контексте превращается в ненужную архивную дисциплину, самое большее — в резервуар каких-нибудь удачных высказываний-афоризмов, приложимых к злобе дня. При этом, однако, забывается основной философский афоризм всех времён — сократовское «я знаю, что ничего не знаю», — умудрённое ви́дение границ человеческого разума и признание права каждого на поиск истины.

Основное практическое применение философии проявляется как нахождение уважительного типа отношений между людьми, который бы помог осознать естественность и необходимость различий, и не преодолевать эти различия путём простого уничтожения тех, кто не похож на тебя. Философ, конечно, может (и, наверное, должен) выступать от имени гражданского общества в тех ситуациях, когда необходимо поднять голос по общественно значимым вопросам — но это всё-таки дело гражданского общества как такового, а не чудака-одиночки. Вся практичность философии состоит в её непрактичности, неприменимости напрямую к житейским, бытовым задачам. Однако в этой непрактичности как раз и проявляется то, что только через осознание основных проблем философии, её основного вопроса, можно идти к преодолению ненависти, вражды, розни человеческой. Философия, претендующая на абсолютную истину, наоборот, способна лишь стимулировать эту рознь.

Вопрос о смысле и оправдании философии есть, таким образом, *вопрос о её жизни и будущем*. Если вряд ли стоит ставить под сомнение будущее философии вообще (несмо-

тря на все периодические истерики по поводу её «смерти»), то вопрос о будущем той или иной национальной философии — в данном случае русской — может оставаться открытым. И дело не только в существовании (или несуществовании) политической, или даже национальной, основы её произрастания — дело в тех духовных силах, которые способны (или не способны) в нашем прагматическом мире привлечь внимание к этому «непрактичному», на первый взгляд, занятию. Дело в самой русской философии, готовой (или не готовой) найти в себе силы не только возводить исторические монументы, но и войти в плоть и кровь современной и будущей жизни.

Проблема определения и периодизации классической парадигмы в истории русской философии[1]

Тема конференции, обозначенная как «Становление и развитие классической философской традиции в России», предполагает определение понятия «философская классика», или «парадигма классичности» в историко-философском измерении, в том числе — в приложении к русской философской традиции. Постановка вопроса о классическом периоде в той или иной национальной философской традиции требует ответа, собственно, на два вопроса: что такое вообще «философская классика», т. е. не является ли это понятие некоей метафорой, не имеющей собственного содержания, или, наоборот, оно имеет таковое (можно сразу отметить, что, во всяком случае, для него характерна определённая относительность, оценочность, что не допускает спешки с отнесением тех или иных философов, особенно современников, к разряду классиков, несмотря на то, что многие из них изначально так себя и подают); и где находится период классики, который при-

[1] *Впервые опубликовано в 2010 г. (№ 107). Доклад на конференции «Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Л. Д. Андреева» (10–11 ноября 2006 г., Киев).*

сутствует (если присутствует) в той или иной философской традиции, в данном случае — в русской.

Отвечая на первый вопрос, мы можем сказать, что история философии, да и история мысли вообще, даёт богатый материал для того, чтобы утверждать, что классика как определённый период, феномен в истории мысли существует, и то, что мы говорим об античной классике, или о классике в немецкой философии — это не только дань какой-то моде или какая-то традиция. У нас, правда, есть ещё неоднозначный опыт господства идеологической классики, который тоже даёт материал для определения данного понятия — как положительный, так и негативный. С другой стороны, определение понятия «классика» представляется достаточно сложным. Попробуем наметить некоторые исходные штрихи.

Первое — это системность мысли. Именно системность, а не систематичность как некое внешнее оформление. Это важно отметить как раз в связи с русской философией, поскольку общепризнано, что тут с систематичностью возникают некоторые проблемы. Системность же предполагает не только и не столько всеохватность философского знания, в котором энциклопедически представлены все его разделы, — речь идёт о системной проработке каких-то основных, фундаментальных вопросов. В этом смысле системность подразумевает некую «законченность» — конечно, не в примитивно-идеологическом смысле завершённости учения, которое «всесильно, потому что верно», после чего остаётся только цитировать классиков (впрочем, это было характерно не только для марксизма, но и, например, для схоластики), а любая новация воспринимается как ревизионизм. Это законченность в смысле открытости для интерпретаций, в смысле договоренности определённых основополагающих идей, которые становятся руководящими ориентирами, в том числе, конечно, и для того, чтобы в дальнейшем открывать новые идеи. Можно сказать иначе — речь идёт о глубине проработки

категорий, глубине философской мысли, — характеристика эта, очевидно, несколько субъективна, и всё же, может быть на интуитивном уровне, можно распознать, где есть действительная глубина, а где — набор глубокомысленных, однако поверхностных философских терминов.

Эта глубина даёт основание и для того, чтобы говорить об универсальности философской классики — универсальности в смысле общезначимости, значимости для мира и общего развития философии как общечеловеческого знания. Универсальности в том смысле, что этот философский дискурс действительно должен быть интересен всем — он касается человека как такового, человека и его бытия в мире независимо от того, где он присутствует и что вокруг него. При этом очевидно, что эта универсальность сочетается с некоей оригинальностью — с теми особыми подходами в понимании человеческого в мире (что является, по сути дела, предметом философии как таковой), которые обусловлены какими-то — ментальными, историческими — особенностями развития и присутствия данного философа в этой стране, в этой культуре. Отсюда, очевидно, — и *французский* рационализм, и *английский* эмпиризм, и *немецкий* идеализм. Речь, таким образом, не только об универсальных вещах, которые интересны для всех, но и об определённом, особенном взгляде на них, который также становится интересен для всех.

Классика, таким образом, действительно представляет собой нечто новое — возможно, о тех же предметах говорилось и раньше, но теперь новизна заключается именно в концептуальности, системности изложения. Это новое, поскольку его не было *таким* раньше, а далее оно становится основой новых путей развития философии. Повторим — как открытость для интерпретаций, так и открытость для новых идей, иначе говоря — классика не одна, классика не может быть единственным, раз и навсегда пройденным периодом, завершающим по сути развитие философской мысли как таковой.

В применении к русской философии следует сказать, что проблема периодизации, проблема начала представляется тут далеко не решённой проблемой, и требует серьёзного обсуждения. Вопрос о классическом периоде, или классической школе в истории русской философии при этом как бы обходится, как бы приглушается — либо говорится о нём как о чём-то само собой разумеющемся, либо о нём не говорится вообще, и вопрос как бы элиминируется. Это связано, наверное, с идеологическим влиянием на историографию русской философии на протяжении последних десятилетий, причём речь следует вести о смене идеологических парадигм, которые выделяли, выпячивали то одно, то другое направление. Это связано и с общим характером русской философии — с её проблемностью как таковой, которую в своё время точно сформулировал Владимир Соловьёв, говоря о русских философских трудах, что «всё философское в них вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже»[2].

Думается, что в русской философии есть и русское, и подлинно философское. В этом смысле есть основания выделять классический период русской философии, начиная его всё-таки не со славянофилов, не с И. Киреевского, а с Вл. Соловьёва и Л. Лопатина, и включая в него то, что называется обычно философией русского «Серебряного века» или русского «религиозно-философского возрождения».

В этом контексте отметим, что эти термины — «философия Серебряного века» или «религиозно-философское возрождение» — применительно к этапу безусловного расцвета русской философии конца XIX — первой половины XX века представляются в строго научном контексте не совсем правильными. Оба обозначения указывают на опре-

---

[2] *Вл. С. Соловьёв.* Россия и Европа. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. : в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. М. : Правда, 1989. С. 345.

делённую вторичность этого явления, на существование в прошлом исходного образца высокой классики. Однако про такой образец преобладающему большинству историков русской философии ничего не известно. Одно из двух — или он (этот первоначальный период высокой классики) всё же существовал, хотя и остаётся до сих пор не идентифицированным (впрочем, попытки его определить присутствуют — отметим, например, усилия С. Хоружего представить русскую философию как наследие православной философской традиции, классическим образцом которой выступает исихазм; обращение некоторых историков русской философии к «невербальной» философии допетровской эпохи как к истинному философскому лицу России и т. д.), а в приведённых обозначениях проявилось подсознательное, мистическое знание о его существовании; либо мы имеем пример терминологической аберрации. Фактически же это скорее образно-метафорические высказывания, а не чёткие исторические понятия. Более того — мы имеем тут дело с диффузией понятий, с их «перетеканием» из одной культурно-исторической сферы в другую, хотя и очень близкую. Действительно, «Серебряным веком» называется этап развития русской литературы и культуры, который приходится как раз на начало XX ст. — и, по аналогии, хронологически соответствующий этап развития философии получил то же самое название, чему способствовало и то, что философия в России всегда отличалась склонностью к литературно-публицистическим формам, а литература, соответственно, — философичностью. И всё же аналогия здесь не точна: русская литература действительно имела свой «Золотой век» — век Пушкина, Толстого и Достоевского, — философия же именно во время «Серебряного века» приобретает завершённые и классические формы. Кстати, есть и такой подход, когда «русский классический идеализм» персонифицируется в таких фигурах, как Соловьёв, Толстой и Достоевский, которые, в свою очередь однозначно привязываются к таким понятиям, как Истина,

Добро и Красота как тем первоначалам, которые определяют сущность русской философии. Ни в коей мере не отрицая философского значения Достоевского и Толстого, заметим, однако, что если под философией всё-таки иметь в виду хотя бы до определённой степени рационализированное, системное знание, то в разряд русской философской классики попадут именно Вл. Соловьёв, Л. Лопатин, князья Трубецкие, Н. Лосский, С. Франк, П. Флоренский, Г. Шпет, — этот перечень, конечно, не полон, однако он позволяет довольно чётко обозначить хронологию.

Таким образом, речь идёт даже не совсем о метафоре. Термин «ренессанс», как и обозначение «Серебряный век», представляются нам просто не совсем корректными относительно русской *философии* начала XX ст. Точно так же, как второе обозначение позаимствовано из сферы культуры, где оно вполне логично, первое характеризует скорее религиозно-духовную ситуацию в целом, т. е. желание восстановить в русском обществе определённую высоту духовного напряжения и актуальность религиозной жизни. Что же касается философии, то целесообразно было бы, с учётом её дальнейшего развития, т. е. с позиций уже начала XXI ст., обозначить этот период как *период русской философской классики*. Правда, при это нужно уточнить, какая именно русская философия попадает под это обозначение, поскольку мы имеем дело в этот период не с одним, а со многими направлениями и школами. Самое интересное, однако, состоит в том, что речь идёт скорее именно о периоде классики, а не о классической школе.

С одной стороны, действительно классические для русской мысли философемы всеединства, соборности, софийности, богочеловечества развиваются, прежде всего, в границах соловьёвской традиции — философии всеединства. Тем не менее, в это же время интересно были представлены и другие направления философствования — экзистенциальное, феноменологическое, неокантианское, позитивистское, марксистское, так называемый «космизм», — каждое

из которых, в определенной степени основываясь на мировой традиции, окрашивало её характерными религиозно-ментальными чертами, а главное — относительно дальнейшего развития этих направлений в русской философии именно этот этап выступает как вершинный, классический. Относительно философии этого периода как таковой уместно говорить не о ренессансе (то есть, опять-таки, возрождении какого-либо «Золотого века», который уже существовал), а о решительном переходе от периода ученичества к периоду возмужалости, в котором, тем не менее, как писал С. Булгаков, совсем не теряло актуальности то, что «молодой русской философии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщиться к движению мировой философской мысли»[3]. И далее: «Пользуясь выражением марксизма, можно сказать, что философия есть идеология метафизического бытия, которым и определяется философское сознание... При таком понимании задачи философии и её природы вполне уместно говорить и о русской философии, хотя бы она была ещё и очень молода по сравнению с европейской, и в её первых шагах и ранних зачатках любовно отыскивать и внутренне опознавать её национальные черты. Это отнюдь не значит, что не существует единой философской истины. Но она иной природы, чем научная; она не отвлечена, но конкретна, и в разных аспектах может быть доступна познанию. Нельзя отрицать возможности того, что это любовное сосредоточение внимания на своём родном отвратит или ослабит внимание к работе западной мысли в ту пору, когда ещё так необходима заморская школа, но не менее естественно и другое опасение, что ученики этой школы превратятся в „вечных студентов", не желающих или уже неспособных духовно возвращаться на родину»[4].

---

[3] *С. Булгаков.* Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. III (103). С. 409.

[4] Там же. С. 410–411.

В. Зеньковский, как известно, пишет о «периоде систем», начиная именно с Вл. Соловьёва. С. Франк отдаёт приоритет начала системной философии не Соловьёву, а Льву Лопатину и Николаю Лосскому. Сам Семён Франк является ярчайшим представителем, и, может быть, одним из наиболее выдающихся примером в русской философии именно этой системности мысли и, соответственно, классичности этой мысли. В этом смысле, говоря о славянофилах, о И. Киреевском и А. Хомякове, мы говорим, конечно, об истоках, об исходных философемах — живого, цельного знания, соборности и др., — которые у них манифестированы, но которые получают системную разработку у блестящей плеяды русских философов конца XIX — первой половины XX века.

К этой характеристике понятия «классика» можно добавить некоторые внешние моменты. Когда мы говорим об универсальности философской классики, очевидно, это предполагает какую-то её известность. Классика должна быть не для одного человека, каким бы универсальным мыслителем он сам себе не казался, — речь идёт о каком-то признании, о какой-то (собственно, достаточной — хотя конкретные критерии «достаточности» тут определить трудно) известности. Русской философии в этом плане по разным причинам не очень повезло. Сказались, возможно, и особенности её характера, в том числе и чрезмерно выпячиваемые — например, представление её как, прежде всего, философии русской идеи, что является по меньшей мере односторонним подходом. Сказались и исторические обстоятельства. Тем не менее, русская философия в лице её классических представителей была, а в последнее время становится всё более известной на Западе (один из примеров — издание в Германии на немецком языке восьмитомного собрания сочинений С. Франка).

Ещё один внешний момент классичности — известность не только мировая (в рамках собственно философского сообщества), но и известность общественная, востребован-

ность общественным бытием и сознанием. Как раз такая востребованность и активность характерна для русской философии конца XIX — начала XX века. Это и работа религиозно-философских обществ, и широкая популярность философских журналов и философских тем во всех толстых журналах. Особенно показательным кажется наличие живых философских дискуссий, которые выплёскиваются на страницы журналов (что, кстати, очень сложно найти в современной украинской философской периодике). В этом смысле период взлёта русской философской мысли за 20–30 лет до революции и 20–30 лет после неё (в эмиграции) представляется наиболее живым и результативным (конечно, были философские «дискуссии» и в советской России, но вряд ли их можно назвать живыми).

Таким образом, как представляется, мы можем смелее говорить о классической русской философии, о классическом этапе развития истории русской философии. Периодизация и определение этого этапа, очевидно, — ещё предмет для дискуссий, но обратить на него внимание представляется крайне важным.

ЧАСТЬ I.
СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК: ЖИЗНЬ, ИДЕИ, ЛЮДИ

Образ философии в философствовании С. Л. Франка[1]

По вопросу о том, что́ есть философия, единого мнения нет, — как среди самих философов, так и в нефилософской среде. Является ли философия наукой или нет? Это методология наук или метафизика? Быть может, это — мировоззрение, или — обоснование национальной (мессианской) идеи? В этой связи — имеет ли философия характер универсального знания, или она воплощает национальный менталитет? И если философия — знание, то в каком отношении она должна стоять к вере, т. е. должна ли философия быть обязательно религиозной, или, наоборот, атеистической? Подобные вопросы можно умножать, и главное — находить на них в истории философии вполне приемлемые ответы (или давать свои), часто совершенно противоположные. В результате формируются не просто разные школы и направления, но разные образы философии и способы философствования, которые зачастую представляются несовместимыми. Не с этим ли связаны периодические споры о кризисе, и даже конце философии? Философы, однако, рождаются вновь и вновь...

[1] *Впервые опубликовано (на польском языке) в 2017 г. (№ 176).*

Содержательный ответ на вопрос о том, чем является философия, а также и достаточно выразительный образ философии Непостижимого, можно найти у Семёна Франка. В докладе на втором польском философском съезде в 1927 году «Проблема реальности» Франк говорил о философии как «духовном углублении», «обращении к первичному бытию». Усмотрение непосредственной очевидности первичного бытия как всеобъемлющей и пронизывающей нас жизни, по словам Франка, позволяет преодолеть индивидуализм (идеализм) и рационализм нашего сознания, «тщеславие гордости» нашего «маленького “я”», претендующего на самоутверждение[2]. Развивая эту тему в статье для английского журнала «Monist», он подчёркивал, что эпистемологическая проблема реальности не является только научным вопросом или проблемой логики. Для разрешения проблемы трансцендентного необходимо духовное ви́дение, по Платону — «поворот глаз души» («change of spiritual vision»), иначе «истинная философия» («true philosophy») невозможна[3].

Образ философии как метафизики абсолютного бытия характеризует уже первую систематическую книгу С. Франка «Предмет знания» (1915). Впрочем, этот образ сложился у него не сразу, равно как и не оставался неизменным в его зрелом и позднем творчестве. Первые шаги С. Франка как философа (а начинал он свой путь в науке как экономист) были сделаны скорее в направлении философии культуры неокантианского толка — с ориентацией, прежде всего, на Г. Зиммеля, а также на В. Виндельбанда, «Прелюдии» которого не случайно стали первой философской книгой, переведённой Франком на русский язык (1904). Интересно, что структура этой книги (а Франк доба-

---

[2] *С. Л. Франк*. Проблема реальности / пер. с польс. Б. Чардыбон и В. Мирошниченко // Философские науки. 2013. № 4. С. 125. См.: *S. Frank*. Zagadnienie rzeczywistości // Przegląd filosoficny. 1928. R. 31. S. 99.

[3] *S. Frank*. The problem of reality // The Monist. 1928. Vol. 38. 3, jule. P. 349.

вил к немецкому изданию ещё три статьи, которые «намечают глубокие и оригинальные точки зрения на основные философские вопросы»)[4] может быть «прочитана» как своеобразное отражение (или проекция в будущее) философского пути самого Франка. Начинаясь сакраментальным вопросом «Что такое философия», она повествует о Сократе и Спинозе (который был первым философом, заинтересовавшим Франка ещё в гимназии), о Канте и Гёте (который сыграл едва ли не решающую роль в последующем обращении Франка к онтологизму), о принципе морали (этика — доминирующая тема статей Франка 1900–1910-х годов) и системе категорий и суждений (путь к трансцендентальной логике «Предмета знания»), наконец — завершается обращением к вечности («Sub specie aeternitatis») и образом «Святыни», который (правда, уже в транскрипции Майстера Экхарта, Франца Баадера и Рудольфа Отто) станет одной из основных философем «Непостижимого».

Поиски собственного образа философии ранним Франком характеризуются не только векторами притяжения (сначала — к неокантианству и Ницше, чуть позже — к Гёте и неоплатонизму, к Бергсону и Николаю Кузанскому), но и векторами отталкивания. Изначально неприемлемым, несмотря на определённую дань политической экономии марксизма, оказался для него образ «партийно-классовой» философии, создававшийся русскими марксистами, — как в её плехановско-ленинской версии, ориентированной на истолкованную Энгельсом диалектику Гегеля, так и в богдановском (и иже с ним) варианте эмпириокритицизма-эмпириомонизма. Попытки развивать специальную «марксистскую», «социал-демократическую» или «пролетарскую» философию Франк называл «доморощенным философствованием», и готов был предпочесть этой «социально-объяснительной критике» (А. Богданов)

[4] *С. Л. Франк*. Предисловие переводчика <к «Прелюдиям» В. Виндельбанда> // Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (*№ 192*). С. 109.

даже «плохой» философский материализм — в той мере, в какой он «аргументирует по существу» и «допускает философское обсуждение»[5]. Имманентные свойства «пролетарского» философствования Франк видел в «отсутствии знаний и рабской связанности мысли»[6]. Понятно, что когда принцип партийности философии приобрёл статус государственной идеологии, образ философии самого Франка оказался «определённо противосоветского характера»[7], а он сам был выслан из России.

К тому времени система абсолютного реализма С. Франка уже в основном сложилась и была им изложена в книгах «Предмет знания» (1915) и «Душа человека» (1917). Его система формировалась как преодоление односторонностей гносеологизма и психологизма, широко распространённых в европейской философии XIX — начала XX века. Этим односторонностям, как и вообще делению философии на частные сферы (будь-то знание о познании, о бытии или о человеке), русский философ противопоставлял аристотелевский образ «*первой философии*», которая «есть действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия»[8]. Иначе говоря, философия, будучи, безусловно, рациональным знанием, всё же по-настоящему начинается только тогда, когда усматривает выход за пределы чистого рационализма. Анализируя в книге «Предмет знания» теорию числа, Франк

---

[5] См.: *С. Л. Франк*. [Рецензия на:] Очерки по философии марксизма. Философский сборник // Русская мысль. 1908. Кн. V. Библиографический отдел. С. 101–103.

[6] *С. Л. Франк*. [Рецензия на:] Я. Берман. Диалектика в свете теории познания // Русская мысль. 1908. Кн. XI. Библиографический отдел. С. 240–241.

[7] Так сказано в Постановлении Политбюро ЦК РКП (б) об утверждении списков высылаемых деятелей интеллигенции 10 августа 1922 г.

[8] *С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // *С. Л. Франк*. Предмет знания. Душа человека. СПб. : Наука, 1995. С. 39.

находит тот путь, которым должна идти философия, практически совпадая на этом пути с основаниями математики, т. е., по сути, с основаниями всякого рационального знания: «Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще<...>»[9].

Итак, философия выходит за пределы понятийного знания. Это не что иное, как принцип docta ignorantia — незнающего знания, ведающего неведения — Николая Кузанского. Идеи Кузанца, безусловно, во многом сформировали образ философии С. Франка, представленный уже в «Предмете знания», а ещё более выпукло — позднее в «Непостижимом» (1939)[10]. Может, впрочем, сложиться впечатление — и оно будет небезосновательным, — что пафосом первой книги является акцент на *достижимость* знания (незнающее *знание*, предмет *знания*, живое *знание*), тогда как пафос второй — *непостижимость*, ведающее *неведение*, *отрицательное* богословие. Это смещение акцентов, однако, не выходит за пределы понимания философии как docta ignorantia. Блестящий образ её как своеобразного духовно-мыслительного «пленэризма» Франк рисует в «Непостижимом»: «Философия есть ориентирование как бы в беспредельно разлитой *атмосфере* бытия, как в общем фоне, на котором вырисовывается предметное бытие и особенностями которого определена сама его предметность»[11]. Как бы противопоставляя этот образ кантовскому критицизму и абстрактному рационализму, Франк идентифицирует его, опять же, с «*первой* фи-

---

[9] Там же. С 289.

[10] *Завершив русский текст «Непостижимого», Франк писал отцу Клименту Лялину об этой книге: «<...> Она вся есть — на языке современных понятий — возрождение философии Николая Кузанского» (С. Л. Франк — о. К. Лялину. 19 авг. 1938 // Archive Amay-Chevetogne, Fond Lialine, Lettres).*

[11] *С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М. : Правда, 1990. С. 304.

лософией» Аристотеля и с «*фундаментальной (основоположной) онтологией*» М. Хайдеггера.

Ещё один ключ к формированию образа философии С. Франка можно найти в идее философской интуиции А. Бергсона. Несмотря на существенные отличия в понимании интуиции Бергсоном и Франком (имеем в виду, прежде всего, учение русского философа о «живом знании»), идея философской интуиции оказалась востребованной и развитой. Франк развивает эту идею в двух смысловых плоскостях. Во-первых, всякая философская система имеет интуитивное ядро — первичную интуицию, к простоте которой философ пытается приблизиться, развивая свою систему с помощью «всё возрастающей сложности мыслей». Нельзя вполне понять ту или иную философскую систему, дотошно разбирая все тонкости её хитросплетений — это будет лишь знакомством с её *периферией*; но и простота первичной интуиции остаётся до конца недоступной даже самому философу. Фиксируемый нами образ всякой философской системы «есть как бы тень, отбрасываемая интуицией; всматриваясь в неё, мы можем угадать очертания реальности, которая её производит; и, мысленно переносясь в эту реальность, мы сможем приблизительно пережить то, что сознавал философ»[12]. Во-вторых, идея Бергсона позволяет Франку сделать обобщение: «*всякая философия есть по существу метафизика*, т. е. проникновение вовнутрь бытия. <...> Всякая философия есть прозревание, уловление тех или иных сторон бытия, которое бесконечными горизонтами окружает дух мыслителя»[13]. И в этом — принципиальное отличие философии от науки. Философия не есть методология или обобщение научного знания — философия отличается от науки особым методом познания и особым источником знания. Развивая эти

[12] *С. Л. Франк.* О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. III. С. 32.

[13] Там же. С. 34–35.

идеи уже в «Предмете знания», Франк добавляет к понятию интуиции (которое в традиционном смысле — как одномоментное озарение-прозрение, — всё-таки оказывается недостаточным для различения философии и науки) понятие живого знания как «высшей ступени интуиции», в которой «бытие и знание действительно есть одно и то же»[14].

«Живое знание» *высказывается* с помощью «учёного незнания», но *не есть* «учёное незнание» — это различные модусы онтологически-эпистемологического воплощения абсолютного бытия. Металогическая природа познания как «учёного незнания», основой которого выступает принцип «антиномистического монодуализма» (более систематически развитый Франком уже в «Непостижимом»), обеспечивает достижение, «через посредство знания, области “неведения”, т. е. области, предшествующей понятиям»[15]. Преодоление границы трансцендентного, достижение сферы сверхрационального мыслится Франком исключительно на пути рационально-логического дискурса, который должен быть преодолён изнутри, а не снаружи, не простым отбрасыванием или заменой его какой-нибудь другой структурой мышления. Таким путём — путём последовательного разворачивания этапов «умудрённого неведения» — достигается «живое знание», *данное изначально* в форме *бытийственности сознания*, в форме самобытия как самораскрытия абсолютной реальности. «Учёное незнание» оказывается наиболее адекватным способом *рефлексивного* восхождения к абсолютной реальности в сравнении с любыми другими способами рефлексии, равно как и с любыми вариантами интуиции-озарения, однако и оно остаётся «*незнанием*» в том смысле, что может лишь прикоснуться к «сфере, предшествующей понятиям», т. е. собственно к «живому знанию», к «знанию-*жизни*».

---

[14] *С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 38.

[15] Там же. С. 289.

Итак, «наука есть нечто иное, чем философия»[16], а философия — «знание сверхнаучное»[17]. Франк *не противопоставляет* философию науке — поскольку в сфере предметного знания ими используется один и тот же рационально-логический инструментарий, но *отделяет* её — поскольку философское познание не останавливается на предметном бытии, а устремляется к последним глубинам бытия, раскрывающимся лишь в живом знании. Соответственно, происходит *сближение* философии и религии (это «сближение» можно понимать не только как фиксированную позицию, но и как характеристику процесса духовной эволюции самого Франка). Философ много пишет о соотношении философии и религии в 20–30-х годах — вершиной этих размышлений, безусловно, является книга «Непостижимое» (1939). Вершиной, но не завершением — эта тема оставалась центральной для Франка до конца жизни: он размышлял над библейскими темами «с нами Бог» и «свет во тьме» (в контексте «*религиозно актуальных* “догматов”»[18]); мучился сомнениями «двойной бухгалтерии», т. е. конфликта между свободной мыслью и религиозной жизнью, приходя к выводу «о невозможности философии» как «отвлеченной богословско-философского системы»[19]; начинал писать новый труд «Религия в пределах опыта»[20] и вновь пытался философски осмыслить «*метафизический опыт Бога*»[21].

---

[16] *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 251.

[17] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. Париж ; Нью-Йорк ; Москва. 1986. № 146. С. 121.

[18] *С. Л. Франк.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М. : Факториал, 1998. С. 19.

[19] *С. Л. Франк.* О невозможности философии. (Письмо к другу) // Вестник РХД. Париж ; Нью-Йорк ; Москва, 1977. № 121 (II). С. 169, 170.

[20] *См. в наст. сборнике статью «“Религия в пределах только опыта”: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)».*

[21] *С. Л. Франк.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // *С. Л. Франк.* Реальность и человек. М. : Республика, 1997. С. 315.

Франк фактически отождествляет философию и религию по их предмету, почти буквально повторяя Гегеля[22], хотя в большей степени опираясь на традицию платонизма в целом, а в особенности — на Плотина, Николая Кузанского, Франца Баадера и Вл. Соловьёва. «<...>Абсолютное — как бы к этому не относиться — является единственным и собственным предметом философии»[23]. Тем важнее становится задача определить всё-таки различие, несовпадение этих двух форм духовной деятельности человека. Особенно напряжённо Франк размышлял над этой проблемой в конце 20-х — начале 30-х годов, что отражают недавно обнаруженные записи его своеобразного философского дневника под названием «Первая философия»[24].

Если «практич<еская> жизненная направленность религиозного сознания совпадает с теоретич<еской> направленностью философии в устремленности на "*истинное, абсолютное бытие*"», то всё-таки они и отличаются друг от друга именно как *практика* и *теория*: «Религия сама по себе не есть знание или искание теоретической истины, она есть форма *жизни*, и знание есть лишь один из служебных моментов в ней»[25]. В этой связи можно было бы вообще усомниться в необходимости «Бога философов» — для спасения человека вполне достаточно «Бога Авраама, Исаака и Иисуса Христа»[26]. Разрешение этого сомнения Франк

---

[22] См.: *С. Л. Франк*. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. Т. 1. С. 8.

[23] *С. Л. Франк*. Абсолютное / Пер. с нем. А. Г. Власкина и А. А. Ермичева // РМ. С. 58.

[24] См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*. «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» *(№ 168)*.

[25] *С. Л. Франк*. <Размышления. Первая философия>. Публ. и коммент. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых *(№ 169)*. С. 45, 46.

[26] *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 293–294. Эта ссылка на Паскаля используется Франком неоднократно. Проф. Тереза Оболевич так формулирует возникающую перед Франком проблему: «Skoro filosofia i religia są skierowane na ten sam

ищет в фундаментальном принципе «*единства жизни и мысли*». «Дело идет, очевидно, о *сознательном* усмотрении того, что *бессознательно*, неведомо для нас непосредственно в нас есть. Ближайшим образом ответ на вопрос определен, следов<ательно>, тем, что истинное бытие может в нас быть, как непосредств<енная> жизнь, и как содержание мысли»[27]. Религию, впрочем — как бы поправляется далее Франк, — вовсе не следует понимать как «бессознательную» практику. Присутствие Абсолютного в человеке изначально *скрыто*, *потенциально*, и его актуализизация — это «особый жизненный процесс, усилие притяжения абсолютного или раскрытия души для него»[28], — в этом существо «*духовной* работы» религиозной веры, совпадающей по своей интенции, но отличающейся по своему характеру от умственной работы философского познания.

Философия сближается Франком не со всякими формами религии, а прежде всего с «умозрительной мистикой»[29], и не со всякими типами богословия, а с богословием отрицательным (апофатическим). Русский философ сам испытал силу и глубину мистического опыта. Такой опыт, «подсказавший» ему формулу «cogito ergo est esse absolutum», он имел в Мюнхене в 1913 г., работая над «Предметом знания»[30], и эта *религиозно-философская* интуиция (немного подправим Бергсона!) фактически определила дальнейшее наполнение его образа философии. Между прочим, эта формула — как бы *отсылающая* к, но одновременно *пре-*

przedmiot, to czy należy “mnożyć” dziedziny jego badania?» (*T. Obolevitch*. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą // *Siemion L. Frank*. Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze / Wybór tekstów, przekład i wstęp Teresa Obolevitch. Kraków, 2007. S. XXI).

[27] *С. Л. Франк*. <Размышления. Первая философия> *(№ 169)*. С. 48.

[28] Там же. С. 49–50.

[29] *С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 183.

[30] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / пер. с англ. М. : РОССПЭН, 2001. С. 103–104.

одолевающая Декарта — определила его интерес к истории и сущности онтологического доказательства, понимаемого им не столько как аргумент религиозной веры, сколько как исходная философская (религиозно-философская) посылка[31]. Онтологизм Франка следует понимать именно как онтологическое доказательство абсолютного бытия, или бытия Абсолютного, — только с тем уточнением, что это доказательство (и тут уже русский философ идёт по пути Декарта) не опирается на силлогизмы, а погружается в сферу живого знания, как «самораскрытия духовной жизни»[32].

Не лишним будет отметить — last but not least — ещё одну грань философствования С. Франка. Речь идёт об образе философии как «художественного познания», как отыскания или усмотрения «первофеноменов» (das Urphänomen, по Гёте), — иначе говоря, о тесной взаимосвязи философии и искусства. В этом соотношении, впрочем, как и во взаимосвязи философии с наукой, у Франка можно отметить некий иерархизм. В заметках «Первая философия» он пишет о том, что «и истинное искусство, и истинная наука в основе и пределе совпадают с единством *теософии*» (понимая последний термин, конечно, в смысле Ф. Баадера и Вл. Соловьёва, а не Е. Блаватской). «Истинное искусство, — продолжает Франк, — есть творческое раскрытие божественного, сл<едовательно,> религиозно, а сл<едовательно,> и философично». Однако искусству, как и науке, свойственно обособление в частном, и в этом смысле — некоторая «бессознательность» в понимании связи всякого частного элемента бытия с Абсолютным. Наука и искусство оказываются в результате «продуктом некой “экономии духа” — полезной, хотя и связанной с обедне-

---

[31] *Новые материалы к этой теме см.: С. Л. Франк. Доказательство бытия Бога // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 89–98; Т. Оболевич, А. С. Цыганков. Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.*

[32] *С. Л. Франк.* <Размышления. Первая философия> *(№ 169)*. С. 69.

нием», — и тем они отличаются от философии и религии, стремящихся «овладеть Абсолютным, Безусловным, Первоосновой»[33].

Эти абстрактные рассуждения, пожалуй, всё же на вполне отражают образ философии самого Франка, для которого музыка и поэзия были не менее важными и необходимыми инструментами познания, чем логика и религиозно-мистический опыт. Трудно найти его произведение — даже среди совсем небольших, — где он не обращался бы к мыслям и образам своих любимых поэтов — Гёте, Рильке, Тютчева, Пушкина, или к творчеству Достоевского, Толстого, Ибсена и других писателей. Целый ряд статей и сохранившихся в архивных бумагах конспектов лекций отражают постоянный интерес философа к литературе как конкретному воплощению духовной жизни народа (к сожалению, только этими статьями и лекциями ограничилась реализация планов написания книг о миросозерцании Гёте, Достоевского и Пушкина, в разное время задуманных Франком). Не только философия Богочеловечества, но и поэтическое творчество Вл. Соловьёва оказывается удивительно созвучным философским и мистическим интуициям Франка в последние годы его жизни. О музыке он писал гораздо меньше, чем о поэзии, но, играя сам или слушая Моцарта, Листа, Бетховена, непосредственно ощущал «проявление какого-то божественного духа на земле», и каждый раз вновь убеждался: «я знаю, что это Реальность»[34].

Поэтому не случайно, что, подводя в конце жизни итоги поискам собственного ответа на вопрос — что такое философия? — Франк сравнивает философов с поэтами, имея в виду, что философами, как и поэтами, *nascuatur, non fiunt*,

---

[33] *С. Л. Франк*. <Размышления. Первая философия> *(№ 169)*. С. 109–110.

[34] См.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К. М. Антонов. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 217, 218.

т. е. рождаются, а не становятся. Философы, подобно поэтам, «должны обладать особым, прирожденным даром улавливать, видеть ускользающий от обыденного взора общий фон, как бы общую атмосферу бытия, сосредоточиваться на общем впечатлении от него»[35]. Отличие от поэзии, однако, заключается в том, что философия остаётся рационализированным знанием, оперирующим понятиями — даже, если она и направлена при этом на сферу, выходящую за пределы всяких понятий. С другой стороны, в этом последнем отношении Франк готов «мужественно» противостоять «естественным насмешкам», и, вопреки «практическому и научному знанию», говорить, что «*философия начинается только там, где кончается "здравый смысл"*»[36]. Философия оказывается «непрактичной», поскольку не направлена на конкретные внешние дела земного благополучия человека — она ищет «общие, постоянные черты бытия» и задумывается «над вопросом об истинной цели человеческой жизни». Можно, пожалуй, добавить, что своей собственной жизнью русский философ наглядно проиллюстрировал эту «непрактичность» своего любимого занятия.

Подводя итоги, можно сказать, что образ философии Семёна Франка — в полном соответствии с его основным методологическим принципом, — *антиномистически монодуалистичен*. Прежде всего, это своеобразное двуединство рационализма и мистики, базирующееся на исходной религиозно-философской интуиции *cogito ergo est esse absolutum*. Монодуализм как бы пронизывает все основные отношения, в которые «вступает» философия Франка — отношения с религией, с наукой, с искусством. Можно добавить к этому, пожалуй, и отношение философии к жизни — тем более, что сам мыслитель не раз называл свои взгляды *фи-*

---

[35] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. On philosophy.

[36] Там же; *С. Л. Франк.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 254.

лософией жизни. Ведающее неведение Кузанца разворачивается Франком как рациональное постижение рационально Непостижимого. «Моя философия — начиная с “Предмета знания” — всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в docta ignorantia»[37]. Такому философствованию, между прочим, чужд всякий системный схематизм. Поэтому едва ли не самый *систематический* русский философ (и это действительно так!) добавляет к этой самохарактеристике своё «отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли»[38].

Семён Франк не принадлежал к числу тех философов, которые всячески подчёркивают свою уникальность и значимость. Наоборот, он постоянно говорил о своих философских «учителях» и о своей принадлежности к историко-философской традиции. Однако эта «философская скромность» не должна вводить нас в заблуждение. Его философствование обладает всей притягательностью неповторимой индивидуальности и глубиной самостоятельного мышления, не говоря уже о давно подмеченном «исключительном даре ясного изложения» (В. Зеньковский). Его ответы на «вечные» философские вопросы вряд ли удовлетворят всех, но образ его философии заслуживает внимания.

---

[37] *С. Л. Франк*. О невозможности философии. (Письмо к другу). С. 169.
[38] Там же.

Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа[1]

Историко-философские источники не ограничиваются основными опубликованными работами того или иного философа. Историк философии, стремящийся воссоздать творческую эволюцию мыслителя во всей полноте, неизбежно должен обратиться к источникам, так сказать, «второго», или даже «третьего» уровня — письмам, дневникам, заметкам, другим материалам, в которых отражается подготовительная работа, сопутствующие обстоятельства, возможно — уже скрытые в основных текстах влияния или побуждения. Главное — в этих документах отражается *реальная жизнь мысли* и *живая личность философа*.

Архивные материалы Семёна Людвиговича Франка частично сохранились на родине и уже публиковались — речь идёт о находках саратовских исследователей («Саратовский текст»[2]), а также о франковском фонде в архиве Дома Рус-

---

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 152). Доклад на конференции: Третьи международные чтения по русской философии «Судьба русской философии в XXI столетии» (30–31 октября 2015 г., Санкт-Петербург).*

[2] *С. Л. Франк*. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2006. 288 с.

ского Зарубежья им. А. Солженицына (частично опубликовано Т. Резвых[3]) и некоторых других собраниях. Однако основной архивный фонд Франка находится в Бахметевском архиве Колумбийского университета в США[4], и пока исследован и использован явно недостаточно. Описание этого фонда можно найти в известной биографии Франка, написанной Ф. Буббайером[5], — английский исследователь активно пользовался материалами этого архива. В 2001 году в сборнике «Непрочитанное» были опубликованы записки Франка «Мысли в страшные дни», хранящиеся в этом фонде[6]. В этом же сборнике и в некоторых других изданиях публиковались также отдельные, ранее неизвестные небольшие статьи и некоторые письма философа. Тем не менее, научный потенциал этого архивного собрания остаётся далеко не исчерпанным.

В официальном описании архивного фонда «S. L. Frank Papers»[7] можно найти подробное перечисление корреспондентов содержащейся там переписки, а также опубликованных и неопубликованных текстов (статей, докладов) философа, хранящихся почти в двух десятках коробок (boxes). Крайне лаконично, однако, представлен «Box 15» — «Notebooks of Semen Frank». Речь идёт о записных книжках (тетрадях) философа. Уже одно наличие среди них упомянутого текста «Мысли в страшные дни», представляющего собой подготовительные материалы к так и не написанной книге «Философия творчества» и раскрывающего во многом новые ходы мысли филосо-

---

[3] *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 195–240.

[4] BA. S. L. Frank Papers.

[5] *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 294–297.

[6] *С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни (начато 19.XI.1942) // *С. Л. Франк*. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М. : Моск. школа полит. исследований, 2001. С. 347–393.

[7] Доступно по ссылке: http://www.columbia.edu/cu/libraries/inside/projects/findingaids/scans/pdfs/ldpd_bak_4077500.pdf.

фа позднего этапа его жизни, заставляет присмотреться к этому собранию внимательнее.

В общей сложности здесь находится более трёх десятков записных книжек философа, относящихся к разным периодам его жизни. Исходя из содержания, их можно условно разделить на две группы: 1) тетради с конспектами (библиографией) и рабочими (подготовительными) записями; 2) ежедневники и записные книжки с адресами и личными (семейными) записями. Условно — потому что в некоторых случаях эти записи перемежаются в одной тетради. Конечно, научная ценность этих материалов неравномерна — списки адресов или заметки о делах и событиях текущей семейной жизни, конечно, узкоинформативны. Впрочем, на основании этих записей мы всё-таки можем уточнить отдельные факты биографии философа, в том числе и творческой. Например, в одной из записных книжек между чисто личными записями читаем: «3.I.1948 — окончательно закончил книгу “Человек и реальность”»[8]. Но всё же, конечно, философски содержательными являются, прежде всего, тетради (записи) первого типа.

Основным содержанием этих тетрадей Франка являются, во-первых, конспекты и выписки из книг (не только на русском, но и на немецком, английском, французском, древнегреческом, латинском и даже итальянском языках), а во-вторых — подготовительные заметки и наброски позднее опубликованных, а иногда и неопубликованных работ. Следует отметить, что Франк практически никогда не вёл обычного дневника, отражающего какие-то внешние обстоятельства его жизни — даже наиболее близкий к этому

[8] Правда, эта работа потом была продолжена — предисловие к книге, получившей окончательное название «Реальность и человек», датировано сентябрём 1949 г.; её публикация, как известно, состоялась уже в 1956 году — после смерти философа. Попутно следует отметить, что до конца жизни С. Франк использовал в своих записях старую орфографию; здесь и далее цитаты даются в новой орфографии.

типу дневник 1902 года (опубликованный в «Саратовском тексте») является, прежде всего, выражением внутреннего, духовного опыта. В этом смысле особенно интересна форма, которую Франк использовал время от времени — датированные записи мыслей, которые можно считать философским дневником, — так сказать, конспект умственного творчества.

С точки зрения хронологии, тетради и записные книжки Франка можно разделить на относящиеся к доэмигрантскому периоду и к периоду его жизни в эмиграции. Вопрос датировки при этом решается по-разному — некоторые тетради были подписаны самим Франком с указанием года (но таких явное меньшинство), некоторые были датированы позднее, очевидно — его вдовой и детьми (Татьяна Франк упоминает, что часть рукописей Семёна Людвиговича расшифровали сыновья Василий и Виктор[9]), но тоже далеко не все. Упомянутые выше датированные записи мыслей встречаются не так уж часто. Поэтому окончательное решение вопроса датировки требует внимательного изучения содержания тетрадей и их соотнесения с известными этапами творческой биографии философа.

Такое изучение (которое продолжается, а потому сделанные далее выводы следует считать предварительными) позволяет выделить, в частности, тетради, относящиеся к раннему этапу философского становления Франка, ранее не датированные каталогизаторами[10]. Это тетради, обозначенные: «В25. Психологическая библиография по отделам»,

---

[9] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // *С. Л. Франк*. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2006. С. 192.

[10] Попытки каталогизации отражаются в буквенно-цифровой нумерации и кратком описании, напечатанных на отдельных «ярлычках», вложенных во многие (но не во все) тетради; при этом иногда использованы подписи и заголовки тетрадей, написанные, очевидно, самим Франком или его женой. В дальнейшем мы используем эти «ярлычки» или подписи для идентификации отдельных тетрадей.

«B13. Выписки и рассуждения о языке. Годы не указаны», а также «B8. Греческие мыслители (мысли С. Л. о прочитанном)». На основании выходных данных (года издания) книг, конспекты которых содержатся в этих тетрадях, и содержательной направленности отражённых в них исследовательских поисков философа (а также некоторых других моментов — например, характера почерка, явно более «каллиграфического», чем в записях поздних лет), можно датировать их примерно 1903–1904 (тетрадь B25), 1906–1907 (тетрадь B13)[11] и 1911–1912 (тетрадь B8) годами. Первые две тетради отражают период, когда основным интересом Франка была разработка «социальной психологии» — «науки, которую я сам придумал», как замечал он позднее[12], и которой начал свою преподавательскую деятельность в Стоюнинской гимназии в 1906 году[13]. При этом, если в первой тетради — записи в основном библиографические (иллюстрирующие круг чтения — от «зоопсихологии» и «психологии детей» до «Völkerpsychologie» и социологии, дополняемой «социальной психологией»), то вторая содержит конспекты социально-психологической литературы — например, 1-го тома «Психологии народов В. Вундта, его же «Этики», работ Г. Тарда, Дж. Болдуина, Р. Иеринга и других авторов. Между прочим, переписывая Вундтово определение психологии народов (конечно, на немецком), Франк делает характерную вставку: «Если

---

[11] *Более детальное изучение позволило нам датировать эту тетрадь 1905 годом и назвать «гейдельбергской» — мы считаем, что в ней отражена работа С. Л. Франка над литературой по социальной психологии в Гейдельберге летом 1905 года — см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Социальная психология: незавершённый проект С. Л. Франка. Предисловие к публикации (№ 193).*

[12] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 114.

[13] *Конспекты лекций Франка по социальной психологии 1906 года и другие материалы теперь нами опубликованы — см.: С. Л. Франк. <Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.>. Публ. и коммент. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых (№ 194).*

в этом определении Völkerpsych. совпадает с нашей соц. псих., то дальнейшее, как впрочем, и самое заглавие книги (Entwicklungsgesetze![14]), указывает на различие». Совсем недавно «рассчитавшись» с марксизмом, Франк с недоверием относится к любым проявлениям социологического детерминизма и к понятиям абстрактных социальных законов. Он ищет свой путь, хотя, безусловно, в своих взглядах этих лет был склонен к психологизму, преодолённому позднее. Проявленный ещё в первой философской статье интерес к Ницше подтверждается здесь конспектом книги Э. Фёрстер-Ницше «Das Leben Friedrich Nietzsches». Что касается тетради B8, то по её содержанию — конспекты историко-философской литературы (с особой ориентацией на историю платонизма) — можно предположить, что она отражает интенсивную подготовку Франка к магистерскому экзамену в 1911–1912 годах (хотя «систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена» Франк начал уже в предыдущие 2–3 года[15]). Много выписок тут из работ Э. Целлера, «Очерк истории греческой философии» которого в переводе С. Франка был издан в 1912 году.

Далее следует выделить четыре тетради, относящиеся к периоду написания книги «Предмет знания», т. е. примерно к 1913–1914 годам (из них чётко датирована каталогизаторами была только одна): «B.11 предварительные заметки к Предмету знания 1913–1914 Мюнхен», «B6. 3 тетради в клеёнчатом переплёте с выписками из книг. Размышления по поводу прочитанного», «№ 6 (B)» и «B4. Тетрадь с выписками»[16]. Этот период является ключевым

[14] Законы развития (*нем.*).

[15] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве // *С. Л. Франк.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М. : Моск. школа полит. исследований, 2001. С. 448–449.

[16] *Позднее выявлена (Т. Н. Резвых) ещё одна, пятая тетрадь этой группы, которая считалась гораздо более поздней: «B3. Выписки из книг об антич-*

в формировании основных позиций философской системы абсолютного реализма, впервые представленной Франком в вышедшей в 1915 году книге, а потому отражение этого творческого процесса представляет особый интерес. Среди содержащихся здесь конспектов — выписки из Платона, Плотина, Й. Ремке, Й. Кона, Б. Кроче, Э. Гуссерля, А. Мейнонга, О. Кюльпе, К. Твардовского, Э. Кассирера, Николая Кузанского и многих других. Между прочим, по порядку этих конспектов можно предположить, что особое внимание на произведения Кузанца — которого в результате он назовёт своим главным учителем — Франк обратил после чтения 1-го тома «Проблемы познания» Э. Кассирера. Работы Николая Кузанского Франк конспектирует по-латыни по парижскому трёхтомному изданию 1514 года, а также по вышедшей в 1888 году книге И. Ибингера (J. Uebinger) «Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus», — в которой впервые был опубликован важный для франковской металогики текст Кузанца «De non aliud». Наиболее интересны первые две тетради, основное содержание которых — предварительные формулировки мыслей и отдельных отрывков будущей книги, планы работы, несколько раз уточнявшиеся, своеобразная самоинвентаризация — что «уже написано», и что ещё нужно написать, — всё это раскрывает подлинную творческую лабораторию философа в процессе написания одной из важнейших его работ. Мы имеем здесь предварительное обозначение основной тематики будущего произведения — в основном гносеологически-онтологического характера, но также с включением тем «природа и культура» или «наука и религия», отражавшихся уже в отдельных статьях того периода. Основная интенция первоначальных набросков «Предмета знания» — оппозиция кантовским идеям о границах человеческого познания (что особенно важно, учитывая неокантианские ориен-

---

ных мыслителях (Платон, Аристотель и другие). Годы не указаны (после 1947 г.)».

тации Франка в предшествующий период) и категорическое утверждение «*непосредственного объективизма познания*». Можно проследить формирование общего плана работы, оттачивание аргументов, в том числе и критических по отношению к предшественникам и современникам, развитие отдельных тем и вопросов, рассмотренных в книге.

Ещё одна тетрадь (никак не каталогизированная), начинающаяся с описания кодекса законов Хамураппи (по «Истории Древнего Востока» Б. Тураева), может быть датирована либо последними предэмигрантскими месяцами, когда Франк уже начал работу над третьей частью первоначально задуманной трилогии, посвящённой социальной онтологии (результатом стали вышедшие в 1922 году статья «О задачах обобщающей социальной науки» и книга «Очерк методологии общественных наук»), либо самым началом эмиграции. Она содержит библиографию и конспекты работ по теории права, государства, социальной философии, в частности, таких авторов, как Б. Бозанкет, Л. Дюги, Г. Кельзен, Э. Эрлих, Й. Шумпетер, Дж. Вико, Г. В. Ф. Гегель, И. Кант, М. Лацарус и другие, а также «De concordantia catholica» Николая Кузанского.

Уже во второй половине 20-х годов, в Берлине, Франк продолжает разработку социально-философской части своей системы, воплощением которой стала книга «Духовные основы общества» (1930). Подготовительную работу в этом направлении отражают две тетради — «B2. Тетрадь “Богословие”. Выписки из литературы по богословию. Годы не указаны» (частично — она содержит конспекты книг как богословских, так и близких к социальной философии, например — «Философии символических форм» Э. Кассирера) и «B16. Социальная философия. Тетрадь вторая». Первую можно датировать 1926–1927, вторую — 1928–1929 годами. Вторая отражает уже конкретную работу над формированием текста «Духовных основы общества», корректировки плана книги, написание отдельных частей текста, вплоть до внесения корректуры в окончательный текст.

В нескольких тетрадях начала и средины 30-х годов нашла отражение работа Франка по подготовке курсов лекций по истории русской литературы и русской мысли, читавшихся в Русском научном институте и в Берлинском университете, где они «пользовались неизменной популярностью у студентов»[17], а также получившая реализацию в отдельных его публичных лекциях и многочисленных статьях о Достоевском, Пушкине, Гоголе, Леонтьеве, Толстом и других, опубликованных в этот период в русских и немецких изданиях. Это тетради: «В-1. Тетрадь с выписками. Отчасти из немецких книг. Литература по истории мысли» (содержащая параллельно и конспекты З. Фрейда — очевидно, подготовку к опубликованной в 1930 г. статье «Психоанализ как миросозерцание»); «В-17. Мысли о русской литературе. Подготовка к лекциям в Берлинском университете. 1931–33 гг.»; тетрадь, подписанная самим Франком: «Kolleg Berl. Univers. Wintersem. 1931–32»; блокнот «В-26. Афоризмы Пушкина, выбранные С. Л. Франком». В частности, тетрадь «В-17» содержит достаточно полные конспекты двух курсов лекций на немецком языке. Первый, помеченный датами с конца 1931 до начала 1932 года, — о русских писателях («Russ. Dichter»; в другой тетради, также датированной зимним семестром 1931–1932 года, этот же или параллельный курс называется «Weltansch. d. gross. russ. Dichter» — «Мировоззрение великих русских писателей»), причём особый интерес тут могут представлять разделы о Боратынском и Лермонтове, не нашедшие отражение в опубликованных статьях Франка. Второй курс — «О русском духовном типе» («Die russ. Geistesart»), содержащий конспекты пяти лекций, в которых развиваются идеи, сформулированные Франком ранее в «Die russische Weltanschauung» (1926)[18]. Также этот курс уже своим

[17] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 181.

[18] *Обзор курсов лекций Франка в Берлинском университете в 1930–1933 гг. и документы по этому поводу см.: А. С. Цыганков, Т. Оболевич. Немецкий*

названием перекликается с текстом статьи (доклада) Франка «Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen», опубликованным Н. Плотниковым по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве, в 2000 году[19], а написанным, судя по переписке Франка с Ф. Либом, в ноябре 1928 года (датировка В. Янцена[20]). В связи с интересом Франка к природе не только русского, но и немецкого духа в плане их типологического сравнения, следует обратить внимание и на содержащиеся в этих и некоторых других тетрадях обширные конспекты писем Рильке — одного из любимейших немецких поэтов Франка, — в том числе, относящихся к периодам путешествий Рильке по России (в течение 1928–1935 годов Франк опубликовал несколько статей о Рильке на русском, немецком и нидерландском языках).

Упомянутая выше тетрадь «Богословие» («В-2») свидетельствует, что уже с 1926 года, параллельно с разработкой социальной философии и исследованиями по истории русской мысли, Франк начинает серьёзное изучение богословской, мистической и религиозно-философской литературы, постепенно формируя идеи и план будущей книги «Непостижимое», о чём свидетельствуют также тетради последующих лет — «S. Frank. 1928–29–30–31–32. Берлинъ»; «Мысли о “Das Unergründliche” 1936–37 гг.»; «В10. Выписки из разных книг и размышления. Годы после 1936». Между прочим, содержащиеся уже в первой из названных, а также и в последующих тетрадях, обширные конспекты Ф. Баадера (внешним индикатором этой работы были две рецензии

период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М. : ИФ РАН, 2019. С. 50–51, 213–219.

[19] *S. Frank*. Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen [публикация Н. Плотникова] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год. Под ред. М. А. Колерова. М., 2000. С. 129–164.

[20] *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под ред. М. А. Колерова. М. : Три квадрата, 2002. С. 435.

Франка — на издание сборника произведений Баадера по социальной философии и на книгу Фрица Либа о Баадере, опубликованные в 1926 и 1928 годах) могут пролить новый свет на, возможно, более значительную, чем можно было предполагать ранее, роль этого философа-мистика в развитии Франком своей религиозной онтологии[21]. Особо следует выделить вторую из упомянутых выше тетрадей, содержащую записи с октября 1928 по ноябрь 1933 годов — сначала несколько коротких заметок под общим названием «Размышления», а затем большой структурированный текст «Первая философия»[22]. В отличие от более позднего философского дневника «Мысли в страшные дни», отдельные отрывки здесь далеко не всегда датированы (хотя, между прочим, можно встретить и такую хронологически-топографическую привязку: «Баденвейлер, в лесу, 8 сент. 1929, 6 ч. вечера»), зато имеют сквозную нумерацию латинскими цифрами — от I до LXXXVII. По содержанию это — постепенное разворачивание основных идей философии религии Франка, получивших в результате воплощение сначала в немецкой статье «Das Absolute» (1934 г.), а потом и в «Непостижимом», название которого появляется в последнем отрывке данного текста («План работы: “Das Unergründliche”»). Значение франковской «Первой философии» — не только как подготовительного материала, но и как самостоятельного текста, отражающего творческий процесс формирования и оттачивания ключевых для позднего Франка тезисов и позиций, — ещё предстоит оценить[23]. От-

---

[21] *Это предположение подтверждено более предметным исследованием — см.: Т. Н. Резвых. Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма. Философско-культорологический альманах. Вып. 27 / Ред. выпуска Н. Х. Орлова. СПб., 2017. С. 177–187.*

[22] *Текст расшифрован и опубликован — см.: С. Л. Франк. <Размышления. Первая философия>. Публ. и коммент.и Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых (№ 169).*

[23] *Первая попытка такого анализа — в нашем предисловии к публикации: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» (№ 168).*

метим при этом, что текст написан по-русски, в то время как в 1934–1937 годах эти идеи получают у Франка немецкоязычное воплощение, и лишь в 1938–1939-м философ переписывает «Непостижимое» по-русски. В этой связи стоит обратить внимание и на в основном немецкоязычную тетрадь «Мысли о “Das Unergründliche” 1936–37 гг.» — она свидетельствует о том, что, закончив книгу в конце 1935 года, но не имея возможности ни в Германии, ни даже в Швейцарии опубликовать её, Франк ещё продолжает дополнять и шлифовать немецкий текст, и лишь уже уехав (а фактически — бежав от неминуемой гибели) из Германии, переводит (а точнее, всё-таки, переписывает) её по-русски[24].

Несколько тетрадей относится также к французскому периоду жизни С. Франка (1938–1945 гг.), который в основном совпадает со временем Второй мировой войны. С одной стороны, здесь можно найти подготовительные материалы к книгам «Свет во тьме» (тетрадь «В.9. Выписки из разных книг. Мысли из Гомера. Первые мысли о книге “Свет во тьме”. Вероятные годы — после 1938 и т. д.») и «С нами Бог» («В-18 Подготовительная работа — мысли к книге “С нами Бог”»). Первая тетрадь, которую можно датировать концом 1938–1939 годом, интересна также тем, что в ней Франк начинает конспектировать литературу по современному естествознанию и размышлять над вопросами, сформулированными несколькими годами позже в «Мыслях в страшные дни», а также по лингвистике, размышления о которой, к сожалению, так и не воплотились в планировавшуюся Франком «философию языка». С другой — это живое свидетельство о несколь-

[24] *Более детальные исследования позволяют уточнить, что к марту 1937 г. Франк закончил второй вариант текста «Unergründliche», несколько сократив первоначальную версию. Надежды опубликовать немецкоязычную книгу окончательно рухнули летом 1938 г., когда отказали австрийское издательство Anton Pustet и швейцарское S. Karger, — в это время Франк уже заканчивал русский текст «Непостижимого». См.: А. С. Цыганков, Т. Оболевич. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка. С. 74–78.*

ких тяжёлых годах жизни философа и его семьи, когда они скрывались на юге Франции во времена фашистской оккупации (особенно стоит отметить ежедневник 1944 года, содержащий, между прочим, записи о получении вести о смерти П. Струве и работе над воспоминаниями о нём). Именно к этой группе относится тетрадь «16», начатая в местечке Ле-Лаванду в конце 1942 года, с записями, озаглавленными самим автором «Мысли в страшные дни», — «духовно-философский» дневник, который Франк вёл до средины 1944 г.[25] Ещё в одной из тетрадей («№ 23») содержится текст, датированный 16 октября 1944 года, которым Франк возобновляет (правда, не надолго) свои религиозно-философские размышления, не только внешними обстоятельствами, но и по содержанию связанные с трагедией войны (эта запись уже не вошла в опубликованный текст «Мыслей в страшные дни»[26]). Основная тема этого текста (тесно связанная с темами книги «Свет во тьме») — это два признака личной и общественной нравственной установки христианина, а именно — недопустимость чувства ненависти к врагам и преступникам, и чувство личной ответственности за всё зло, совершаемое в мире. Только на этих установках, по мнению философа, может строиться подлинно реальная политика (такое понимание «реальной политики» Франк развивает уже после войны в англоязычной статье «Christian Conscience and Politics», текст которой также хранится в Бахметевском архиве и сравнительно недавно был опубликован М. Колеровым и А. Резниченко[27]). Наконец, ещё одна тетрадь — «S. Frank

---

[25] *А также тетрадь «21» с продолжением этих записей (выявлена Т. Н. Резвых).*

[26] *Опубликовано — см.: Г. Е. Аляев. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С. Л. Франка (№ 151).*

[27] *S. Frank*. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика; [пер. А. Р.; предисл. переводчика] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под ред. М. Колерова. М., 2002. С. 564–598. Изучение переписки Франка позволя-

1944 г. Sailles Grenoble»[28] — среди прочих конспектов (кстати, и подробного конспекта «Мыслей» Паскаля — отметим созвучие названий) содержит план ещё одной, к сожалению, не воплотившейся работы Франка — «Религия в пределах только опыта»[29].

Несколькими записными книжками и ежедневниками представлен и последний, лондонский период жизни философа. Среди них — две тетради с подготовительными материалами и набросками его последней книги «Реальность и человек» («B-21, подготовительные материалы к книге “Реальность и человек”» и «B-24. Цитаты и заметки для моей книги “Реальность и человек”»).

Наконец, особо следует сказать о последней записной книжке философа. В английском ежедневнике на 1950-й год зафиксированы — сначала рукой Семёна Людвиговича, а потом его женой Татьяной Сергеевной — отдельные эпизоды последних месяцев жизни, факты его болезни, смерти и похорон. Но кроме этого, мы находим здесь и ряд, очевидно, последних содержательных записей философа. Это, во-первых, несколько страниц с записями, датированными началом марта — серединой июля 1950 года (отрывок этого текста приводил в своих воспоминаниях об отце Виктор Франк[30]), а также небольшой недатированный набросок как бы некоторых тем дальнейших размышлений. Основная проблематика этих последних заметок

ет более точно датировать этот текст летом 1945 года. *Также в архиве Франка содержится первоначальная русскоязычная рукопись статьи под названием «Христианская совесть и реальная политика».*

[28] Sailles — название хутора, на котором Франки жили (фактически — прятались) с конца 1943 по октябрь 1944 года. Судя по современной карте, это или Sailles le Bas (Сай ле Ба), или Sailles le Haut (Сай ле О) коммуны Saint-Pierre-d'Allevard, километрах в 50-ти на северо-восток от Гренобля.

[29] *См. в наст. сборнике, с. 198–202.*

[30] См.: Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 4.

Франка — отношение между Богом и человеком, наличие Бога как первоосновы бытия, как глубинной и верховной инстанции в самом человеке, сущность человеческой личности и сочетание абсолютного и относительного в ней, парадоксальность христианской веры как веры в личность Иисуса Христа, а не в Его учение или в учение о Нём, онтология бытия и небытия на границе человеческой жизни и смерти. Эти записи, в сочетании с зафиксированными родственниками признаниями Франка о его мистическом опыте, полученном в страданиях последних дней тяжёлой болезни[31], добавляют существенные и выразительные черты к восприятию личности философа и пониманию его основных религиозных и философских интуиций.

Таким образом, записные книжки (тетради) С. Л. Франка, хранящиеся в Бахметевском архиве, представляют собой достаточно интересный и содержательный источник, способный пролить новый свет на творческую биографию и лабораторию мысли великого философа, а потому требующий более пристального изучения.

[31] См.: там же. С. 22–23.

К вопросу об атрибуции текстов С. Л. Франка[1]

Источниковедческая работа по выявлению и включению в научный оборот текстов русских философов, в своё время оказавшихся «за бортом» своей родины и лишь относительно недавно возвращённых в её духовное пространство и в историко-философскую науку, ещё далеко не окончена. Если с основными произведениями дело обстоит более или менее благополучно, в том числе в плане переизданий, то мелкие работы — статьи, заметки, рецензии, разбросанные по разным газетам и журналам (а также архивам) как дореволюционной России, так и различных стран Европы и Америки (и на разных языках), — зачастую остаются пока малодоступными, или вообще недоступными, а подчас и просто неизвестными (надеемся, лишь до времени) исследователям.

Примерно так обстоит дело и с творческим наследием Семёна Людвиговича Франка (впрочем, тут есть существенный пробел и в основных текстах — а именно, до сих пор

[1] *Впервые опубликовано в 2017 г. (№ 177). Доклад на конференции к 140-летию со дня рождения С. Л. Франка «Я сознаю себя учеником...» (22–26 мая 2017 г., Саратов, по скайпу).*

не опубликован первоначальный немецкий текст «Непостижимого»). Собственно, предмет этой заметки — опыт выявления до сих пор неизвестных, т. е. не включённых в существующие библиографии, текстов философа.

Здесь следует сказать, что библиографическую работу со своими произведениями начал сам философ. В Бахметевском архиве, вместе с рукописью и машинописью мемуарных записей «Предсмертное», хранится несколько листов со списками его опубликованных или подготовленных к публикации книг и статей. Написаны эти листки были, очевидно, в разное время — в 30-е и в начале 40-х годов[2]. Понятно, что по условиям места и времени эти записи были не полны и содержали отдельные ошибки, поскольку некоторые данные приходилось восстанавливать по памяти. Однако они, всё-таки, оказываются ценным источником с совершенно, казалось бы, неожиданной стороны. Из одного листка со списком основных работ (составленного не позднее начала 1933 года) мы узнаём, например, что известный доклад «Die russische Weltanschauung», написанный и читавшийся С. Франком по-немецки, по-русски им самим обозначался как «Русское миросозерцание», а не «Русское мировоззрение», как обычно переводится в современной отечественной исследовательской литературе[3].

Следующим этапом стала подготовка «Сборника памяти С. Л. Франка», увидевшего свет в конце 1954 года. С одной стороны, материал в личном архиве собирали вдова философа Татьяна Сергеевна и сын Виктор, с другой — ра-

---

[2] Один, скорее чистовой, но краткий список составлен, судя по упоминаниям ещё не опубликованных статей, не позднее начала 1933 г.; несколько других, с многочисленными зачёркиваниями, начаты, очевидно, около 1930-го, продолжены в конце 1935-го в связи с записями «Предсмертного», а затем дополнялись вплоть до начала 40-х годов (См.: BA. S. L. Frank Papers. Box 12. Predsmertnye vospominaniia i mysli).

[3] Начиная с первых своих работ Франк использовал оба слова как синонимы, отдавая всё-таки предпочтение слову «миросозерцание» — как видим, и в этом докладе тоже.

бота по составлению библиографии была поручена Льву Зандеру. Значительную часть работы он проделал в библиотеке Фрица Либа, о чём сообщал в письме Татьяне и Виктору Франкам 11 ноября 1953 года, но около 60 названий добавил благодаря их помощи[4]. Под его именем и появился составивший третий раздел Сборника «Библиографический указатель трудов С. Л. Франка»[5], в который было включено 283 позиции — книги (в том числе четыре на тот момент ещё не опубликованные), брошюры, статьи, рецензии, переводы[6]. К работе Зандера были определённые претензии — по ходу подготовки свою обеспокоенность (в основном, в связи с возможной угрозой срыва сроков) высказывал в письмах Татьяне Сергеевне о. Василий Зеньковский[7]; после выхода сборника в письмах к вдове Франка отмечал пробелы указателя и Глеб Струве[8]. Можно, конечно, сегодня говорить о технических несовершенствах этой работы (в частности, об искусственной и в целом неудобной структуре) и о некоторых неточностях, но в целом надо отдать должное — на тот момент, учитывая условия эмиграции, была проделана серьёзная работа.

---

[4] Л. А. Зандер — Т. С. Франк. 28 янв. 1954 // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Zander, Lev Aleksandrovich.

[5] *Л. А. Зандер*. Библиографический указатель трудов С. Л. Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 177–192.

[6] Одинаковые статьи, опубликованные на разных языках, засчитаны как разные позиции.

[7] «<...>*Меня больше беспокоит Зандер*, если он к 7–10 Авг. не сделает всего, тогда его библ. указания не попадут <...>» (В. В. Зеньковский — Т. С. Франк. 1 авг. <1954> // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Zen'kovskii, Vasilii Vasil'evich).

[8] «Я уже писал Вам о статьях в "Руле", в том числе некрологах Введенского и, кажется, П. И. Новгородцева» (Г. П. Струве — Т. С. Франк. 4 марта 1955 // Там же. Box 3. Struve, Gleb Petrovich). *Действительно, изучение газеты «Руль» уже позволило нам выявить несколько ранее не описанных текстов С. Л. Франка, в том числе: С. Л. Франк. Памяти А. И. Введенского // Руль. 1925. 17 апр. № 1328. С. 2–3 (некролог Франка на смерть Новгородцева, впрочем, не найден).*

Дело дальнейшего поиска и уточнения библиографии Семёна Франка было продолжено — после преждевременной кончины Виктора Франка — младшим сыном философа, Василием. Подготовленная им библиография — она содержит уже более 300 позиций — вышла в 1980 году под редакцией Т. Осоргиной в серии «Bibliothèque russe de l'institut d'études slaves. Tome LIII. Série: Écrivains russes en France», с предисловием хорошо знавшего С. Франка французского философа Рене Ле Сенна[9]. По сути, это издание является основой современных разработок библиографии русского философа. Среди последних нельзя пройти мимо библиографии, составленной Филиппом Буббайером и включённой в его известную книгу о С. Франке[10] — собственно, главным достоинством работы Буббайера было не столько открытие каких-то новых *публикаций*[11], сколько отыскание и систематизация *архивных источников*, касающихся С. Франка.

Наконец, в последние годы библиографическая работа проводилась автором этих строк — дополненный и уточнённый по сравнению с изданием Т. Осоргиной список работ С. Франка опубликован в моей украинской книжке 2002 г.[12] (на тот момент он составил 367 позиций, не считая изданий переводов; он, конечно, обновляется постоянно

---

[9] Bibliographie des œuvres de Simon Frank. Établie par Vasily Frank. Sous la direction de T. Ossorguine. Introduction de René Le Senne. Paris. Institut d'études slaves. 1980. (Bibliothèque russe de l'institut d'études slaves. Tome LIII. Série: Écrivains russes en France).

[10] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 292–304.

[11] Впрочем, именно у Ф. Буббайера впервые появились, например, статья 1902 года о Ф. Лассале и статья 1910 г. «Капитализм и культура», статья из сборника «Переселение душ» 1935 г. и совместная с А. Лазурским программа исследования личности 1912 г., а также рецензии 1899–1902 гг. из «Начала» и «Мира Божьего».

[12] См.: *Г. Є. Аляєв.* Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології XX століття *(№ 36)*. С. 335–353.

и насчитывает уже около 400 позиций); а также Оксаной Назаровой — составленная ею библиография включена в том о С. Франке серии «Философия России первой половины XX века», вышедший в 2012 г.[13] (отметим, что Оксана Назарова в этой публикации собрала также обширную библиографию публикаций о С. Франке на разных языках).

Однако полной уверенности в том, что уже выявлены все тексты философа, пока нет. Причём это касается как его доэмигрантских публикаций — здесь сомнения основываются, между прочим, на том, что практически все существующие библиографии С. Л. Франка составлялись за пределами России, и возможности доступа к полным комплектам необходимых периодических изданий были ограничены; так и публикаций эмигрантского периода — и здесь речь идёт уже как о практической недоступности некоторых публикаций, хотя и упоминаемых в библиографиях (например, из газеты Liebet einander), так и о затерявшихся и забытых публикациях. И, как показывают последние изыскания, эти сомнения справедливы.

Сразу — о самом последнем открытии. Оно принадлежит не мне, а Татьяне Резвых и Майе Король. С 1908 года в России издавалась Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона, в основном представляющая собой перевод американского издания, но были и оригинальные статьи. Вышло 17 томов. Об участии Франка в этом издании до сих пор его библиографы не упоминали. Однако, как оказалось — и это, собственно, было известно из росписи статей этой энциклопедии, — Франку принадлежит три статьи, размещённые в 6 и 7 томах, вышедших в 1910 году. А именно, статья о его первом философско-социологическом кумире Георге Зиммеле[14], о Генрихе

[13] Семен Людвигович Франк / Под ред. В. Н. Поруса. М. : РОССПЭН, 2012. С. 495–571.

[14] *С. Франк*. Зиммель // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб : Об-во для научных

Гомперце[15], а также — об Эдмунде Гуссерле[16], что подтверждает, между прочим, что после выхода в 1909 году перевода 1-го тома «Логических исследований» под редакцией Франка, последний был в числе основных «специалистов» по Гуссерлю в России. Статьи эти небольшие, чисто энциклопедические, но вполне отражающие собственные оценки Франка того периода.

Современные Интернет-проекты оцифровки библиотек дают возможность, не выходя из дома, полистать некоторые известные издания, за которыми в другое время пришлось бы лететь, например, в Берлин. Так, пролистывая несколько лет назад журналы, в которых были статьи Франка, я наткнулся на две небольшие рецензии, о которых также не сообщалось в библиографиях философа. Это рецензия на работу Мартина Винклера о Петре Чаадаеве в Kant-Studien за 1930 год[17] и рецензия на произведение Бориса Сапира о правовых взглядах Толстого и Достоевского в Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven (1933)[18]. Более внимательный систематический просмотр этих немецких журналов (а также других, в которых известны публикации

еврейских изданий ; Изд-во Брокгауз — Ефрон, [1910]. Т. 7. Данциг — Ибн-Эзра. Стлб. 787–788.

[15] *С. Франк.* Гомперц // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб : Об-во для научных еврейских изданий; Изд-во Брокгауз — Ефрон, [1910]. Т. 6. Гадассий — Данте. Стлб. 678.

[16] *С. Франк.* Гуссерль // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб : Об-во для научных еврейских изданий ; Изд-во Брокгауз — Ефрон, [1910]. Т. 6. Гадассий — Данте. Стлб. 853.

[17] *S. Frank.* [Рецензия на:] Winkler, Martin, Dr. phil. Peter Jacovlevič Čaadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Ost-Europa-Verlag. 1927 // Kant-Studien. 1930. Band XXXV. Heft 2/3. S. 388–389.

[18] *S. Frank.* [Рецензия на:] Boris Sapir: Dostojewskij und Tolstoi über Probleme des Rechts. 1932. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, Bd. 9, H. 1/2 (1933). S. 291.

Франка, и не только немецких) вполне может принести дополнительные результаты.

При изучении фонда С. Франка в Бахметевском архиве, среди прочего, обратил на себя внимание текст «Dostoievsky Theodizee», не выделенный, впрочем, в отдельную папку[19]. Среди целой серии известных статей С. Франка о Достоевском такого названия не было, и эта черновая рукопись создавала впечатление какого-то неоконченного наброска. Совершенно случайно, в голландском указателе периодических изданий за 1936 год «Nijhoff's Index», в росписи журнала «Stemmen des tijds», из которого были уже известны статьи Франка о Толстом и Пушкине, нашлась и статья «Dostojewski's Theodicee»[20]. Таким образом, архивный автограф — это немецкоязычный черновик переведённого затем на голландский и изданного текста. Кроме этого, из упомянутых уже листков с собственноручными библиографическими заметками С. Франка выяснилось, что немецкий текст «Dostoievsky Theodizee» был написан в 1934 году и послан в Прагу проф. Громадке, однако до декабря 1935 года — времени записок Франком «Предсмертного» — не был напечатан. Возможно, более внимательное исследование чешской философской периодики того времени поможет устранить и это белое пятно.

Следует добавить, что в Бахметевском архиве хранится ещё несколько текстов, подготовленных для публикации, которые, скорее всего, остались ненапечатанными, хотя посылались в издательства или журналы («Alexander Puskins politische Anschauungen», «Puschkin i Dostojevsky. Zur Erkenntnis des russischen Geistes», «Spinoza als Mystiker»[21]

---

[19] Он находится в папке «Dostoiewsky und die Tragödie des russischen Geistes» (См.: BA. S. L. Frank Papers. Box 11).

[20] *S. Frank*. Dostojewski's Theodicee / U. h. Duitsch // Stemmen des tijds, 1936, II, S. 103–118.

[21] О последнем, например, С. Л. Франк замечал в «Предсмертном»: «Позднее я изложил мое понимание Спинозы в статье "Spinoza als Mystiker" для немецкого журнала "Логос", осталась ненапечатанной и находится в архиве издательства "Mohr-Siebeck", Tübingen»

и др.). Впрочем, выявление и идентификация архивных текстов С. Франка — особая тема; здесь сошлёмся лишь на нашу с Т. Резвых публикацию до сих пор неизвестного, но весьма значительного текста из записных книжек С. Франка «Первая философия»[22].

История с «Dostoievsky Theodizee» показывает, что наименее «отработанными» остаются направления, связанные с поисками публикаций Франка в малых странах Европы, в частности — Голландии, куда Франк несколько раз ездил с докладами в 30-е годы. Хотя ряд переводов на голландский язык статей С. Франка известен, из тех же его библиографических заметок узнаём, например, что была отправлена «в голландск<ий> энциклопедич<еский> словарь — статья о русской философии (1937)»[23]. Судьба этого текста пока не выяснена[24]. Ещё одно направление — бельгийское. В 1937 г. у Франка завязалась переписка с католическим монахом, эмигрантом из России Климентом Лялиным из Амэ-Шеветоньского бенедиктинского монастыря. Лялин активно участвовал в экуменическом движении и, редактируя журнал «Irénikon», привлекал к сотрудничеству в нём русских религиозных философов, в том числе просил об этом и Франка. Из писем о. Климента Франку узнаём, что Франк послал в журнал какую-то «заметку о Hochkirchliche Bewegung» (движении «Высокой Церкви»), а также согласился дать

(*С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли С. 124). О судьбе этой статьи и её поисках подробно написал В. Янцен (см.: *В. Янцен*. О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2007. С. 294–296).

[22] *С. Л. Франк*. <Размышления. Первая философия> *(№ 169)*. С. 39–134.

[23] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. Predsmertnye vospominaniia i mysli.

[24] *«Голландское направление» во многом раскрывает готовящаяся к печати книга: А. Цыганков, Т. Оболевич. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). Правда, упомянутая статья в энциклопедическом словаре так пока и не выявлена.*

статью о Николае Кузанском (письмо 22 сентября 1937 года). Статья задержалась — напомним, что конец 1937 — начало 1938 года были для Франка очень сложными и хлопотными, в связи с фактическим бегством из нацистской Германии и поисками нового места жительства во Франции, а затем — весной и летом 1938 года — была необычайно интенсивная работа над русским текстом «Непостижимого». Однако статья всё-таки состоялась — 9 января 1939 года Лялин «с радостью» сообщает: «Иерикон за декабрь 1938, кот<орый> скоро выйдет в свет, содержит вашу статью»[25]. Статья эта, однако, до сих пор не включена в библиографию С. Франка[26].

Пару лет назад я «открыл» ещё одну статью Франка[27], опубликованную уже в хорошо известном русскоязычном эмигрантском журнале — «Вестнике РСХД». «Открыл» беру в кавычки, потому что, на самом деле, в росписи этого журнала, составленной Натальей Голубковой и опубликованной в ежегоднике М. Колерова за 2003 год[28], а также в обобщающем каталоге А. Ермичёва[29] эта статья была указана, однако она не попадала в библиографии С. Франка. Речь идёт о статье «Христианство и социализм» в № 4 «Вестника Русского Студенческого Христианского Дви-

---

[25] о. Климент Лялин — С. Л. Франку. 9 янв. 1939 // BA. S. L. Frank Papers. Box 7. Lialin, Kliment.

[26] *Дальнейшее изучение этого вопроса позволило уточнить, что статья о Николае Кузанском так и не была написана Франком, а вот небольшая статья о Hochkirchliche Bewegung была написана быстро, но её публикация задержалась более чем на год — именно о ней писал Лялин Франку в процитированном письме: S. Frank. Ecclesification du protestantisme en Allemagne. Opinion d'un orthodoxe // Irénikon. 1938. T. XV. № 6. P. 569–572 (найдена Т. Оболевич).*

[27] См.: *G. Aliaiev*. Discussion on Christian Socialism: Semyon Frank's Forgotten Paper *(№ 144)*.

[28] *Н. Голубкова*. «Вестник РСХД» (1925–1939). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2004. С. 688.

[29] *А. А. Ермичёв*. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб. : Вестник, 2012. С. 27.

жения» за 1930 год. Хорошо известна другая его статья на эту же тему — «Проблема “христианского социализма”», вышедшая в журнале «Путь» в 1939 году, — внешне она носит характер положительного изложения позиции, однако послесловие Н. Бердяева раскрывает её внутренний полемический подтекст. Вновь выявленная статья, написанная Франком почти десятью годами ранее, помогает восстановить содержание этого подтекста. Статья 1930 года уже прямо является дискуссионной — Франк отвечает на статью С. Булгакова «Православие и социализм (письмо в редакцию)», напечатанную ранее в «Вестнике» и «Пути». Относительно небольшой текст представляется интересным с точки зрения уточнения как различий в подходах русских религиозных философов к этой важной проблеме, так и сюжета этой дискуссии.

Собственно говоря[30], во всех упомянутых выше случаях речь идет не об атрибуции в узком смысле слова, а о поисках и находках. Атрибуция необходима тогда, когда текст опубликован без подписи, или под псевдонимом. Относительно Франка такой вопрос возникает в связи с публикациями в журнале «Освобождение». К настоящему времени усилиями, прежде всего, М. Колерова выявлено 18 таких публикаций (считая отдельные части одной статьи)[31], од-

---

[30] *См. в наст. сборнике статью «Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С. Франка»*.

[31] *М. К.* [*М. А. Колеров*] Новое о С. Л. Франке и С. Н. Булгакове в журнале «Освобождение» (1903–1905) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2006–2007 [8] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2009. С. 519–528. Л. Зандером было определено всего 5 публикаций Франка в «Освобождении». Дополнительные сведения были найдены М. Колеровым в письмах С. Франка Петру и Нине Струве, опубликованных впервые в 1992 г. (*М. А. Колеров*. Изнутри. М. : Изд. книжн. маг-на «Циолковский, 2018. С. 64, 66, 67, 70, прим.), а также в письме С. Франка секретарю журнала Ю. Г. Топорковой от 6 июля 1904 г. (РГАСПИ. Ф. 279. Ед. хр. 67. Л. 181) (в публикации М. Колерова письмо было ошибочно датировано июнем — см.: *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 70, прим., — уточне-

нако не исключено, что могут быть обнаружены и другие[32]. До «Освобождения» Франк уже пользовался псевдонимом «С. Ф.» (так подписана его первая статья, опубликованная ещё в 1896 году в газете «Нижегородский листок»), однако в журнале П. Струве этот псевдоним оказался уже «занят», и Франк использовал несколько других — «Друг Италии», «К. Д.», «Н. К.», «Н-ч», «Независимый», «Р.», «Патриот», — или статьи вообще не подписывались. В семейном предании сохранился ещё один псевдоним — «Скороход», однако Л. Зандер, изучив доступные ему номера «Освобождения», дважды отвечал Татьяне и Виктору Франкам, что «с подписью “Скороход” ничего нет»[33]. В исследовании К. Шацилло, правда, упоминается псевдоним «Скороход», но он отнесен В. Я. Яковлеву (Богучарскому)[34]. Очевидно, этот вопрос ещё требует уточнения.

но Т. Резвых). При подготовке библиографии 2002 года мне удалось идентифицировать ещё одну большую (опубликованную двумя частями) статью-рецензию «Мысли редкого администратора» (подпись «Н. К.»), которая позднее также вошла в уточнённый список М. Колерова. Впрочем, следует признать, что ещё один текст был внесён мною в библиографию ошибочно — а именно, статья «Государственная дума и задачи демократической тактики», опубликованная в № 78–79 (подпись — «Один из демократов» — согласно исследованию К. Шацилло, принадлежит И. И. Петрункевичу (см.: *К. Ф. Шацилло*. Новые сведения о псевдонимах в журнале «Освобождение» // Археографический ежегодник за 1977 год. М. : Наука, 1978. С. 113), да и более внимательное прочтение текста не оставило сомнений, что это рука не Франка.

[32] *При подготовке к печати 2-го тома Полного собрания сочинений С. Л. Франка нами была атрибутирована еще одна статья, подписанная уже известным его псевдонимом: Независимый [С. Л. Франк] Знаменательный поворот // Освобождение. 1904. № 13 (37). 2 (15) дек. С. 217–218. См.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192) С. 102–107, 520.*

[33] Л. А. Зандер — Т. С. Франк. 11 нояб. 1953; 28 янв. 1954 // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Zander, Lev Aleksandrovich.

[34] *К. Ф. Шацилло*. Новые сведения о псевдонимах в журнале «Освобождение». С. 114.

В 1905 году, публикуя рецензии в журнале «Вопросы жизни», Франк вернулся к псевдониму «С. Ф.», но в дальнейшем, судя по существующим библиографиям, псевдонимами практически не пользовался[35]. Правда, ещё с библиографического указателя Зандера в списках работ Франка фигурирует статья «К вопросу об интеллигенции», опубликованная в петербургском журнале «Наша заря» в июне 1914 года и подписанная тем же псевдонимом «С. Ф.»[36]. Можно, однако, смело утверждать, что этот текст Франку не принадлежит, и тому есть, как минимум, три основания. Во-первых, к тому времени уже год, как Франк находился в Германии и интенсивно работал над книгой «Предмет знания», значительно сократив свою публицистическую активность (за первую половину 1914 года появилось лишь две его рецензии в «Русской мысли»). Во-вторых, трудно себе представить сотрудничество в тот период Франка с журналом меньшевиков-ликвидаторов, да и публицистические интересы его давно сместились с вопросов текущей политики к вопросам философско-метафизическим. Наконец, как стиль изложения, так и содержание, и отстаиваемые автором данной статьи позиции, мало чем напоминают Франка[37].

---

[35] *При подготовке к печати 2-го тома Полного собрания сочинений С. Л. Франка нами были обнаружены две рецензии в газете «Речь», подписанные псевдонимом «С. Ф.». Проведённый анализ позволил атрибутировать их как принадлежащие перу Франка: С. Ф. [Франк С. Л.] [Рецензия на:] Л. Аксельрод (Ортодокс). Философские очерки // Речь. 1906. 30 нояб. № 230. С. 5; С. Ф. [Франк С. Л.] [Рецензия на:] Людвиг Фейербах. Сущность христианства // Речь. 1906. 7 дек. № 236. С. 5. См.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192). С. 451–454, 679–680, 682.*

[36] С лёгкой руки Зандера, впрочем, во всех библиографиях фигурирует псевдоним «Ф. С.», хотя в оригинале статьи стоит «С. Ф.».

[37] *Интересно отметить, что при подготовке 2-го тома Полного собрания сочинений С. Л. Франка нами была выявлена ранее не входившая в библиографии статья Франка с похожим названием — «К характеристике русской интеллигенции», опубликованная, впрочем, в 1906 г. в кадетской газете «Речь» отнюдь не анонимно. См.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192). С. 444–450, 673.*

Однако всё-таки можно говорить ещё о двух случаях использования С. Франком псевдонима. Речь идёт о, казалось бы, уже изученном вдоль и поперёк бердяевском «Пути».

Известно 26 статей и рецензий Франка в этом журнале. Все они подписаны его полным именем. Между тем, среди публикаций «Пути» есть, по крайней мере, две, подписанные инициалом «С.». Речь идёт о статье «Голоса христианской совести в Германии» (1934, № 43) и рецензии на книгу О. Шпенглера «Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung» (1933, № 41). В электронном переиздании «Пути», а также в индексе Антуана Аржаковского[38], этот инициал — без особых объяснений — отсылает к публикациям Сергея Булгакова[39]. Однако и тематически, и стилистически эти тексты мало похожи на перо отца Сергия. К тому же, они создают явное впечатление «писем из Германии», в то время как С. Булгаков в это время жил в Париже.

Между тем, в письме Франка к Бердяеву от 24 октября 1933 года читаем: «Посылаю Вам рецензию на только что появившуюся, очень интересную и актуальную (что Вы можете усмотреть уже из текста рецензии) книгу Шпенглера. Надеюсь, что Вам удастся поместить ее в следующий № “Пути” — это и для Ваших читателей важно — и для меня в смысле заработка. Рецензию оставьте пожалуйста подписанной инициалом моего имени (как я и подписал ее)»[40]. Понятно, почему Франк решил вернуться к опробованной

---

[38] *А. Аржаковский*. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. К. : Феникс, 2000. С. 634.

[39] Впрочем, самих этих названий в перечне публикаций С. Булгакова у А. Аржаковского нет (См.: *А. Аржаковский*. Журнал «Путь» (1925–1940). С. 616–617), а вот в каталоге А. Ермичёва они включены в список булгаковских статей (*А. А. Ермичёв*. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). С. 69).

[40] BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

ещё в «Освобождении» системе псевдонимов — он уже был удалён от преподавания в Берлинском университете, и его литературная деятельность могла дать повод гитлеровским властям к следующим репрессивным шагам[41]. Логично предположить, что и следующая, подписанная этим же псевдонимом «С.», статья, да ещё прямо посвящённая немецким делам (отражение политических событий в протестантской мысли — а именно, у Карла Барта и Фридриха Хайлера), принадлежит ему же. Правда, в известных нам письмах к Бердяеву упоминаний о ней нет[42], но оттиск этой публикации находится в 17 коробке фонда Франка Бахметевского архива среди оттисков других его статей! Наконец, обе эти публикации упоминаются Франком в листочках со списками его статей, которые составлялись в конце 1935 г. Таким образом, можно однозначно связать две публикации в «Пути», подписанные инициалом «С.», с именем С. Л. Франка[43], и общее количество его публикаций в этом журнале увеличить до 28.

---

[41] Стоит добавить, кстати, что в этот период Франк публикует без подписи статью «Die religiöse Tragödie des Judentums» в журнале Фридриха Хайлера «Eine heilige Kirche» (№ 4–6 за 1934 г.), а чуть позже использует и немецкий аналог своего старого псевдонима — «S. F.», публикуя в 1936 г. в «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie» статью «Ethische, Rechts- und Socialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie ausserhalb der U. S. S. R.».

[42] *После выхода данной статьи А. А. Гапоненков опубликовал переписку С. Л. Франка с Н. А. Бердяевым 1933–1934 — в том числе и письма, в которых речь идёт и о второй статье, — а также перепечатал обе статьи Франка: А. А. Гапоненков. Христианская мысль и совесть против нового «идолопоклонства». Четыре письма из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева 1933–1934 гг. Неизвестные статьи С. Л. Франка в журнале «Путь» (рецензия на книгу О. Шпенглера «Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие»; «Голоса христианской совести в Германии») // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2018. Т. (1). № 2. С. 192–210.*

[43] *С.* [*С. Л. Франк*] [Рецензия на:] Oswald Spengler. Iahre der Entscheidung. Erstel Teil. Deutschland und die weltgeschihtliche Entwicklung. München 1933. Beck'sche Verlagsbuchhandlung // Путь. 1933. № 41. С. 105–110;

В заключении подчеркнём, что представленный обзор отражает только некоторые и, следует думать, промежуточные результаты источниковедческой работы по поиску и идентификации текстов философов русской эмиграции, в данном случае — Семёна Людвиговича Франка. Ближайшая цель этой работы — подготовить почву для давно назревших полных собраний сочинений выдающихся русских философов; её сверхзадача — восстановить утраченную историю, историю русской философии, во всех её нюансах и проявлениях, — восстановить её как полноценную жизнь, а не как схематическое построение учебника.

С. [*С. Л. Франк*] Голоса христианской совести в Германии // Путь. 1934. № 43. С. 62–71.

«Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии[1]

Определения «ранний», «поздний», «зрелый» нередко употребляются в отношении тех или иных мыслителей, их взглядов и произведений, как обозначение определённых этапов их творческого развития. По своему характеру эти определения, однако, являются скорее образными, а потому довольно расплывчатыми и не всегда однозначными.

В отношении С. Л. Франка исследователи, употребляющие обозначение «ранний», имеют в виду, как правило, ранний период его *философского* творчества, т. е. примерно 1902/1904–1910/1914 гг.[2], а иногда и период написания им первых философских книг, т. е. трилогии «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества»,

---

[1] *Впервые опубликовано в 2019 г. (№ 198). Доклад на конференции «Наследие С. Л. Франка в контексте русской и европейской культуры» (23–25 мая 2019 г., Саратов).*

[2] *К. М. Антонов*. Философия религии раннего С. Л. Франка // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 5. С. 63–76; *П. Элен*. Философия культуры и философия жизни у раннего С. Л. Франка // Историко-философский ежегодник'2007. М. : Наука, 2008. С. 476–492.

задуманной в 1910-е гг., но растянувшейся до 1930 г.[3]. Такое понимание имеет свои основания, когда мы говорим о Франке-философе, однако, с точки зрения охвата *всего творческого пути* мыслителя, является не вполне точным. «Ранний Франк» в этом смысле оказывается, так сказать, не самым ранним.

С нашей точки зрения, говоря о «раннем Франке», можно иметь в виду период его научного и философского становления, охватывающий около 20 лет — от первой публикации 1896 г. до первой систематической книги «Предмет знания» (1915). Однако при этом необходимо делать обязательные уточнения, о каком именно этапе этого становления идёт речь, поскольку за это двадцатилетие мировоззренческие позиции, взгляды и научные приоритеты мыслителя претерпевали определённые трансформации. В частности, можно говорить о *начальном этапе* творческого развития «раннего Франка», — этапе, на котором ещё студент, а затем молодой учёный выступает как экономист и критический марксист, но в то же время очень быстро «эволюционирует»: от политической экономии к социальной психологии и философии, и от марксизма — к ницшеанскому и неокантианскому идеализму. Можно говорить, далее, о раннем *Франке-философе* — этапе, на котором общефилософские позиции он формулировал в духе Канта, Виндельбанда и Шуппе, а этические строил на идеях Ницше и Зиммеля. Впрочем, этот же период можно характеризовать как *социально-психологический*. Можно также говорить о самостоятельном *этапе поворота к метафизике*, когда, под влиянием идей В. Штерна и И. Гёте, определяется понимание ограниченности кантовского критицизма и стремление к онтологизму. Наконец, можно выделить

[3] См.: *Оксана Назарова*. Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2017. С. 144–166.

этап *непосредственного формирования системы абсолютного реализма*.

Необходимо оговориться: «оформление» системы в «Предмете знания», конечно, не следует понимать как «завершение» творческой эволюции философа и последующую стабильность его взглядов. Но нас здесь интересует именно «ранний» Франк, и потому мы «останавливаем» нашу периодизацию на 1915-м годе. Теперь детальнее охарактеризуем намеченные выше периоды.

1. Политэкономия и критический марксизм

«Начальный этап» творческой биографии Франка можно датировать 1896–1902 годами. Правда, можно начинать его и не с первых публикаций, а с тех лет учёбы, когда уже происходило интенсивное формирование духовного облика юного Франка. Так делает Тереза Оболевич, когда говорит о «двух фазах» в марксистском периоде творчества Франка: 1892–1896 гг. — участие в социал-демократическом движении; 1896–1902 — легальный марксизм и постепенный отход от его догматической интерпретации[4]. Нужно, однако, заметить, что участие Франка в социал-демократическом движении фиксируется и в 1898–1899 годах; с другой стороны, «отход от догматической интерпретации» марксизма предполагает наличие ранее такого догматического подхода. Проблема, однако, в том, что публикации Франка, начинающиеся с 1896 г., отражают процесс достаточно быстрого формирования научного критического подхода к популярным идеям и оценкам общественных явлений. Иначе говоря, Франк формируется и выступает в своих первых публикациях — во всяком случае, в книге о теории ценности Маркса (1900), — уже как критический марксист,

[4] *Т. Оболевич*. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М. : Изд-во ББИ. 2017. С. 11.

в то время как «догматическая интерпретация» марксизма вряд ли может быть проиллюстрирована его текстами.

Можно, конечно, считать, таким догматическим этапом упомянутый период ученичества и участия в социал-демократическом движении. Первые два тома «Капитала» Франк прочитал ещё в Нижегородской гимназии, т. е. в 1892–1894 гг., при этом увлёкся не столько идеями марксизма, сколько его «наукообразной формой»: «Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу»[5]. Настрой на «научность» явно преобладал в нём над революционным активизмом, что подтверждается фактами его участия в революционных кружках[6]. Об этом же свидетельствует и сохранившееся в архивах охранки письмо, относящееся к октябрю 1895 г., в котором чётко выражено неудовлетворение «голыми фразами, почерпнутыми из брошюр», и стремление «сначала запастись знаниями», а потом уже включаться в движение как «самостоятельная единица», — именно для этого Франк «основательно» читает Маркса (очевидно, речь шла уже о недавно вышедшем III томе)[7].

Что касается «специализации» Франка как экономиста, то в центре его внимания оказалась теория ценности (стоимости), что было, очевидно, прямо связано с развернувшейся в экономической литературе после выхода III-го тома «Капитала» дискуссией вокруг этого вопроса[8]. При этом понятие «ценность» становится для молодого учёного одним из тех мостиков, по которым он достаточно быстро движется от политэкономического к философскому

---

[5] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 110–111.

[6] См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*. Предисловие к первому тому. С. Л. Франк: жизнь и творчество, 1877–1902 *(№ 184)*. С. 30–32, 34–35.

[7] См.: *С. Л. Франк*. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 *(№ 184)*. С. 554–555.

[8] См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*. Предисловие к первому тому *(№ 184)*. С. 42–48.

осмыслению социальных проблем[9]. В то же время, следует отметить интерес Франка к некоторым другим экономическим вопросам, связанным с новейшими тенденциями общественного развития — например, к проблемам формирования мирового рынка и монополизации. Первая его статья в 1896 г. была посвящена исследованию места России в мировом разделении труда, при этом он исходил из констатации факта: «Одним из наиболее важных результатов современного хозяйственного строя является создание *мірового рынка*. Разделение труда не ограничилось пределами одной страны, а распространилось в наш век на весь мір»[10]. Рецензируя в 1899 г. книгу М. Н. Соболева, посвящённую истории всемирной торговли, Франк прямо упрекал автора в том, что он пропустил «самое крупное, основное явление в развитии торговли XIX века, <...> именно процесс превращения *международной торговли* в *міровое хозяйство*»[11]. Досталось Соболеву и за то, что он ничего не сообщает «о таком важном в новейшей истории торговли явлении, как картели или синдикаты»[12]. При этом уже в своей книге, констатируя общее отставание политэкономической науки в объяснении явлений монополизации, Франк объяснял этот факт историческими причинами — тем, что политэкономия как наука формировалась в эпоху господства свободной конкуренции, поэтому «явления монополии рассматривались всегда как нечто случайное, бессмысленное и ненужное, а потому и не подлежащее самостоятельному изучению»; и хотя в конце XIX века отдельные явления монополизации стали предметом экономических исследований, по-прежне-

---

[9] См.: *Т. Н. Резвых*. О ценности: подход Семена Франка (1898–1908) // Исследования по истории русской мысли [14]: Ежегодник за 2018 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2018. С. 47–83.

[10] *С. Л. Франк*. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 *(№ 184)*. С. 75.

[11] Там же. С. 153.

[12] Там же.

му не хватало обобщения этих явлений «в систематической *общей теории монополии*»[13].

Научно-критическая установка молодого Франка ясно просматривается и в том, что он не ограничивает круг исследуемой литературы партийной принадлежностью её авторов. Показательно в этом смысле предисловие к «Теории ценности Маркса», где Франк пишет о «невыносимом состоянии» разделения на две экономические науки — марксистскую и буржуазную, и о тех негативных следствиях, к которым ведёт догматическое самоограничение марксистской политэкономии популяризацией учения Маркса[14]. Круг источников, который был привлечен самим Франком при написании его первой книги, свидетельствует о стремлении максимально учесть как классические, так и новейшие разработки исследуемого вопроса, опираясь при этом на критерии научности и объективности, а никак не партийности.

2. Критицизм и социальная психология

Второй период «раннего Франка» можно датировать 1902–1907 годами. Возможно, это наиболее противоречивый, по тенденциям мировоззренческого развития, период его творческой биографии.

В эти годы Франк уже выступает как философ. Хорошо известна его первая философская статья о Ф. Ницше, вошедшая в сборник «Проблемы идеализма» (1902). Она касается, однако, только учения о морали, при этом Франк теоретически основывается на концепции Г. Зиммеля, в то время как Ницше привлекает его, прежде всего, своим мировоззренческим идеализмом. Более значимой для понимания общефилософской позиции самого Франка

[13] *С. Л. Франк.* Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 *(№ 184)*. Там же. С. 423.
[14] См.: Там же. С. 165.

в этот период является статья «О критическом идеализме», вышедшая в конце 1904 г., но задуманная ещё в начале 1902-го. Прежде всего, эта позиция выстраивается во многом на основании «Прелюдий» В. Виндельбанда, которые Франк перевёл накануне. При этом Франка трудно отнести определённо к какой-то школе неокантианства (например, баденской) — скорее он стремился к обобщенному пониманию критицизма как философского направления, основывающегося на «коперниканском перевороте» Канта и дополняемого его последователями. Важным моментом в контексте дальнейшего становления философской системы Франка является его сближение Канта с Фихте — критицизм он презентует как «канто-фихтевскую философию», основная идея которой, дополненная «гносеологическими соображениями, содержащимися в современных учениях имманентной философии и трансцендентального идеализма, дает начало новому универсальному философскому міросозерцанию», которое должно противостоять, с одной стороны, метафизическому, с другой — позитивистическому направлениям человеческого мышления[15]. Последние два направления не устраивают Франка своим онтологизмом: «Позитивист и метафизик находятся оба под *гипнозом бытия*», — в то время как для представителя критицизма «философия начинается там, где мысль переходит от объективной действительности к уяснению ее связи с субъектом, где система действительности постигается, как составная часть *системы сознания*»[16].

Проблемы онтологии и гносеологии ещё не являлись для Франка приоритетными. В этот период он, пожалуй, наиболее активно выступал как политический публицист, что было связано с сотрудничеством в журнальных и газетных начинаниях П. Б. Струве — «Освобождение», «Полярная

[15] *С. Л. Франк*. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № 12. С. 224–225.

[16] Там же. С. 237, 238.

звезда», «Свобода и культура», а также «Дума» и «Рабочее слово». Но политическая публицистика как таковая — партийные отклики на злобу дня — оказалась не созвучной его творческому темпераменту. Гораздо более он был склонен к теоретическому и мировоззренческому, нравственно-философскому осмыслению политических и общественных явлений. Примерами такого подхода являются такие ключевые статьи этого периода, как «Проблема власти» (1905) и «Философские предпосылки деспотизма» (1907), а также — если иметь в виду уже не столько политические, сколько общесоциальные проблемы, — «К вопросу о сущности морали» (1906) (особое внимание Франк уделял темам культуры и интеллигенции — вершиной тут стала немного позднее хорошо известная «Этика нигилизма»).

Но главным направлением теоретических поисков Франка в этот период была социальная психология — наука, которая для него, как он писал впоследствии, была переходным звеном между политэкономией и философией. Тогда же, однако, система «социального психологизма» вырисовывалась как главная цель. В начале 1902 г. Франк набросал «конспект системы» и начал его содержательное наполнение. Ялтинский дневник отразил этот важный момент творческой биографии философа — 9 января Франк записал: «Составил краткий конспект системы. Она грандиозна. Удастся ли осуществить хоть вчерне, хоть набросками? О если бы! <...> Надо будет продолжать развивать план и, насколько можно, писать отдельные части»[17]. До сих пор эти слова не находили документального подтверждения, однако теперь можно сказать, что этот «конспект системы», как и наброски развития отдельных её частей, сохранились в Бахметевском архиве. Эти документы дают представление об основных линиях, по которым Франк планировал переформатировать политическую экономию

[17] *С. Л. Франк.* Дневник // *С. Л. Франк.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 48.

в теорию социального прогресса, базирующуюся на социально-психологических и этических основаниях. Наряду с учением Маркса о фетишизме и моральным учением Зиммеля, Франк отталкивался от категорий формы и содержания социальной жизни Р. Штаммлера, находя, впрочем, истинный смысл этих категорий у того же Зиммеля. В центре внимания Франка — учение о нормах и о соотношении морали и права, при этом он опирался как на русских (Н. М. Коркунов), так и на немецких (Р. Иеринг) теоретиков права, а в разработке темы социального прогресса, утверждая определяющий характер нравственного прогресса в отношении всякого другого, подчёркивал, вслед за Струве, верховенство принципа либерализма.

В силу разных внешних обстоятельств социально-психологический проект Франка остался незавершённым. Архивные документы позволяют восстановить некоторые этапы его реализации: интенсивная работа в Гейдельберге летом 1905 г. над изучением литературы (сохранилась тетрадь с конспектами); чтение курса лекций по социальной психологии на вечерних курсах при Стоюнинской гимназии в начале 1906 г. (сохранились конспекты лекций); чтение курса лекций по общественной психологии в Петербургском Психоневрологическом институте в 1910–1913 гг.[18] Последние даты выходят за рамки обозначенного нами периода, но тут следует иметь в виду, что курс Франка был включён в учебный план в конце 1907 г., когда институт только открывался, но чтение дисциплины было отнесено на третий год обучения, поэтому фактически Франк читал свой курс уже тогда, когда его собственные научные интересы существенно сместились. Пожалуй, единственным опубликованным результатом этого несостоявшегося проекта является статья «Проблема власти» (1905).

[18] *«Конспект системы» и конспекты лекций Франка по социальной психологии 1906 и 1910–1913 гг. опубликованы нами в Ежегоднике «Исследования по истории русской мысли» за 2019 г. — см. № 194, а также № 193 и 195.*

3. Поворот к метафизике

«Метафизический поворот» Франка можно датировать 1908–1910 годами, причём сам он чётко соотносил этот поворот в собственном мировоззрении с определенными тенденциями современной философии. Если ранее он приравнивал метафизику к фантастическим вымыслам[19] и считал её преодолённой критицизмом, то теперь «философия постепенно начинает приходить к мысли о возможности научной *метафизики*, т. е. проникновения знания в подлинную реальность», — представителями этого движения Франк называет А. Бергсона и Ш. Ренувье, Г. Лотце и В. Штерна, а также и русских философов — Л. Лопатина и С. Аскольдова[20]. Необходимо иметь в виду и завершение к этому времени «эпохи неверующей юности»[21], хотя крестился Франк немного позже[22].

Статья «Личность и вещь», написанная летом и осенью 1908 г. как расширенный отклик на первый том одноименной книги неовиталиста Вильяма Штерна, может рассматриваться как первая открытая манифестация этого поворота. Именно неовитализм оказывается первой метафизической концепцией, в которой Франк усматривает выход из уже тесных рамок критицизма, причём на строго научных основаниях. Неовитализм привлёк Франка тем, что он «вносит в естествознание уничтоженное, засмеянное со времен Бэкона и Декарта понятие конечных (целевых) причин и решительно восстает против сведения живого к безжизненному»[23]. Понятия целесообраз-

[19] См.: *С. Л. Франк*. О критическом идеализме. С. 225.

[20] *С. Л. Франк*. Знание и вера // Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579. С. 2.

[21] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

[22] См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие *(№ 180)*.

[23] *С. Л. Франк*. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // *С. Л. Франк*. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1910. С. 167–168.

ности и органического единства осмысливаются Франком — вслед за Штерном — как основные принципы персонализма. При этом философ чётко понимает, что эти принципы требуют глубокого научно-философского обоснования, и прежде всего — переосмысления вопроса о возможностях и границах отвлечённого (собственно, научного) знания, или «*проблемы отвлеченного мышления*»: «Неизбежный *антиномизм* всякого отвлеченного мышления, раздробляющего живое единство на сумму отдельных кусков, — и вытекающее отсюда требование дополнения логического анализа эстетическим синтезом — такова мысль, которая должна быть детально уяснена и обоснована для того, чтобы "персоналистическое" міровоззрение в научном смысле не висело в воздухе. И лишний раз здесь подтверждается, что всякая метафизика должна опираться на логику и гносеологию»[24]. Так формулируется исходная задача, разрешение которой через несколько лет воплотится в «Предмете знания».

Параллельно персонализму Штерна, Франк находит «дополнение логического анализа эстетическим синтезом» в гносеологии Гёте. Отношение раннего Франка к Гёте заслуживает отдельного исследования; здесь лишь отметим, что явная заинтересованность мировоззренческими идеями немецкого поэта-мыслителя проявляется у Франка именно в 1908 г., хотя спорадический интерес можно заметить ещё с 1902 г. (в одной из записных книжек того времени зафиксирована, например, тема возможной статьи — «Мораль Спинозы и Гёте»). Но если ранее Франк относился с осторожностью к «объективизму Гёте», то теперь он находит в его *метафизическом* мировоззрении целый ряд идей, которые использует в дальнейшем, как кирпичики, при построении собственной системы. Это единство интеллектуального постижения и художественного восприятия как «*одного и того же творческого процесса*»; это пони-

[24] Там же. С. 215.

мание познания как овладения объектом в его наглядной целостности, в отличие от раздробления объекта на отвлеченные признаки; это «своеобразное сочетание интуитивизма с реализмом»; это, наконец, идея непостижимого: «Задача человека — “познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое”. Даже в самом совершенном познании должен присутствовать элемент смирения перед высшей правдой, недоступной человеку в чистом виде и, так сказать, до последних ее глубин»[25]. Универсализм Гёте Франк переосмысливает теперь не как простое отрицание индивидуализма, столь же ограниченное в своей односторонности, а как отображение живой полноты бытия, как преодоление и исправление отвлеченного анализа конкретной интуицией.

Переведя в 1908 г. работу Г. Зиммеля «Кант и Гёте», Франк заимствовал из неё призыв «назад к Гёте!», в который Зиммель вкладывал задачу синтеза научного и эстетического подхода в постижении реальности. Франк планировал написать целую книгу, или серию «этюдов» о Гёте, однако ограничился на этом этапе только статьёй о его гносеологии (хотя идеи и образы Гёте использовал в дальнейшем постоянно), — на первое место вновь выходит задача построения собственной системы, только уже не социального психологизма, а абсолютного реализма.

4. Оформление системы

Период 1911–1914 гг. можно характеризовать уже не только в контексте «восприятия внешних импульсов» и их переосмысления (наряду со В. Штерном и И. Гёте следует здесь упомянуть А. Бергсона, В. Джеймса, Ф. Шлейермахера, Э. Гуссерля, Н. Лосского), но и как целенаправленное фор-

[25] *С. Л. Франк.* Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. Кн. VIII. С. 85.

мулирование той совокупности идей, которая может быть представлена в качестве собственной философской системы. Уже статья «Природа и культура», вышедшая в «Логосе» в конце 1910 г., была, пожалуй, первой попыткой такого формулирования. Интересно, что тема «природы и культуры» фигурировала в одном из первых набросков плана «Предмета знания», однако в окончательном варианте отошла на второй план, да и некоторые идейные конструкции, изложенные в статье, были Франком оставлены. Ещё одной такой попыткой стала статья «К теории конкретного познания» (1912), в которой Франк уже ближе подходит к проблематике и формулировкам будущей книги, хотя и тут ряд идей оказываются в дальнейшем пересмотренным — прежде всего, понятие «конкретного знания», как альтернатива знанию отвлеченному, заменяется понятием «живого знания». Важное место в своеобразной «обкатке» идей абсолютного реализма имели статьи «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера» (1911), «Учение Спинозы об атрибутах» (1912), «Нравственный идеал и действительность» (1913), «Прагматизм как гносеологическое учение» (1913), «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913). Отметим также, что в эти годы Франк интенсивно занимался изучением первоисточников, особое внимание уделяя античной философии (что отражают некоторые его записные книжки). Наконец, в основном уже во время научной командировки в Германию с лета 1913 по лето 1914 г., он пишет «Предмет знания». При этом сохранившиеся в Бахметевском архиве подготовительные материалы позволяют проследить процесс формирования структуры и содержания книги, и даже уловить тот момент, когда, как рассказывал позднее сам философ своему сыну, он «дошел до известного предела и попал в тупик», однако преодолел это состояние благодаря мистическому опыту прикосновения к Абсолютному.

В заключение стоит отметить, что хронологические рамки выделенных периодов (содержание которых очер-

чено лишь в общих чертах), конечно, не являются какими-то жёсткими границами. Как правило, мировоззренческое и научное становление происходит постепенно, и какие-то явные изменения могут быть результатом незаметного накопления идей или знаний в предыдущий период. В нашем случае можно уточнить, что 1902-й год был явно переходным — Франк ещё думает над реформированием политической экономии, пишет экономические рецензии (последняя, на сборник Шмоллера, вышла в начале 1903 г.), но одновременно готовит первую философскую статью, и тут же выстраивает проект системы социального психологизма, начальные идеи которой, впрочем, просматриваются уже в его книге 1900 г. Граница между «метафизическим поворотом» и «оформлением системы» (1910–1911 гг.) вообще очень условна — собственно, поворот к метафизике можно рассматривать как поворот к собственной системе, но, понятно, её конкретные очертания складывались постепенно.

Семён Франк в Крыму[1]

Имя Семёна Людвиговича Франка в связи с жизнью и деятельностью русских философов (и литераторов) в Крыму, как правило, не упоминается. Действительно, основные этапы его жизненной и творческой биографии связаны с Москвой, Петербургом, Саратовом; значительная часть жизни прошла в эмиграции. И всё-таки, тема «Франк и Крым» имеет право на существование, поскольку он жил здесь несколько месяцев, встречался с рядом известных людей, и с этим небольшим периодом связаны довольно значимые события, прежде всего, его внутренней духовной жизни. В поздних воспоминаниях он так фиксирует произошедшее: «В Ялте, в эту зиму 1901–1902 года <...> впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь»[2]. Очевидно, что сам философ придавал этому небольшому отрезку своей биографии исключительное значение, что вполне оправдывает и наш интерес.

Прежде всего, восстановим внешнюю канву событий — как Франк оказался в Крыму и что он там делал? Здесь

---

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 145).*

[2] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

можно усмотреть две причинно-следственных линии: первую — семейную, вторую — связанную с дружескими отношениями с Марией Водовозовой. Сам философ описывает дело так: «Весной 1901 года я сдал в Казанском университете (проживание в Москве мне тогда было еще запрещено) государственные экзамены (по юридическому факультету) и, не зная, что с собой начать, решил, чтобы сосредоточиться, провести лето и зиму (1901–1902) годов в Крыму, где жила тогда моя мать с моим больным младшим братом, сперва в имении Токмаковых "Олеиз" (моя приятельница М. И. Водовозова, урожденная Токмакова, жила там же), а потом, с осени в Ялте»[3].

С Марией Ивановной Водовозовой третьекурсник Московского университета С. Франк познакомился (в 1896 или 1897 году) как с издательницей экономической и марксистской литературы, предложив сначала свои услуги в качестве переводчика, при этом «сразу подружился с нею» и «был платонически близок в годы 1897–1903»[4]. Через неё он «вошел в круг марксистов-литераторов», и в её издательстве в 1900 г. вышла в свет первая книга Франка «Теория ценности Маркса и ее значение». Следует также иметь в виду, что сестра Марии Водовозовой Елена Ивановна Токмакова в январе 1898 г. вышла замуж за ещё одного марксиста-литератора — Сергея Булгакова. В результате для С. Булгакова Крым стал второй родиной, а имение Олеиз — родным домом.

Построенное в 1885 г. сибирским купцом Иваном Фёдоровичем Токмаковым (и, к сожалению, не существующее ныне) имение Олеиз достаточно хорошо известно в крымологии, как и благотворительная деятельность И. Ф. Токмакова и его семьи по обустройству Кореиза (больница, Народный дом, школа, церковь). Очевидно, что Франка

---

[3] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 410–411.

[4] Там же. С. 403; *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 119.

пригласила пожить в имении Мария Водовозова, и он провёл там несколько недель осени 1901 года (в поздних воспоминаниях он пишет о лете, но в июле и августе, судя по его письмам Струве, он ещё жил в Нижнем Новгороде, а в конце августа заезжал в Москву[5]).

С ноября или декабря 1901 до весны 1902 года С. Франк жил уже в Ялте с матерью и сводным братом Львом Заком (позднее — известным художником, работавшим во Франции). Из письма к П. Струве от 24 декабря 1901 г. узнаём адрес: «Ялта, Таврич. губ. Заречье, Кубанский пер. д. бывш. Камышан»[6]. Пребывание матери и брата Франка в Ялте было связано с необходимостью лечения Льва, но из воспоминаний трудно установить, приехали ли они туда в самом конце 1901 года, или уже жили, когда Франк гостил в Олеизе. Во всяком случае, уехав в конце весны 1902 г. в Бердянск, где отчим Франка купил аптеку, Семён Франк в Крым больше не приезжал[7].

В Олеизе и Ялте молодой Франк встречался с довольно известными людьми. В «Воспоминаниях о П. Б. Струве» он замечает: «В Крыму же жили знакомые мне по Нижнему Новгороду Максим Горький и С. Я. Елпатьевский с семьей; там же мне довелось встретиться с Чеховым и Бальмонтом»[8]. В других воспоминаниях он также пишет, что этой осенью и зимой, благодаря Елпатьевским и Водовозовой, «я опять вошел в круг интеллигенции — общался с Горьким, который жил тогда в Олеизе, однажды встре-

---

[5] См.: С. Л. Франк — П. Б. Струве. 29 июля 1901 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 55. *По данным охранки, С. Л. Франк прибыл в Ялтинский уезд Таврической губернии 1 октября (ГА РФ. Ф. 102. Д. 3. Оп. 1899. Ед. хр. 415).*

[6] См.: *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 58.

[7] *Лев Зак, а также отчим Василий Иванович Зак были в Крыму после революции — в Алупке, где жил в это время брат С. Л. Франка Михаил с семьёй (См.: А. И. Франк. История одной семьи // Природа. 2008. № 9. С. 23.); из Крыма в 1920 г. Лев с женой и дочерью выехал за границу «после страшного погрома» (Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 190–191).*

[8] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 411.

тился у него с А. П. Чеховым, познакомился с детьми Льва Толстого (жившего тогда по соседству с Олеизом в Гаспре) — со старшим сыном, музыкантом Серг. Львовичем и с Андреем Львовичем, — издали несколько раз видел Толстого — но не решался подойти к нему, хотя имел к тому возможность. О Толстом, его личности, его жизни в Гаспре, много слышал тогда от Елпатьевского и доктора И. Н. Альтшулера, которые оба тогда его лечили»[9].

«В круг» революционно-демократической интеллигенции С. Франк вошёл, благодаря отчиму В. И. Заку, ещё будучи гимназистом в Нижнем Новгороде в начале 90-х годов, где и познакомился с Горьким, а также встречался с В. Г. Короленко и Н. Ф. Анненским, а с семьёй народовольца Сергея Яковлевича Елпатьевского Франки были дружны. «Дом Елпатьевских был средоточием либеральной и радикальной интеллигенции Нижнего Новгорода», — вспоминал Франк[10]. Дочка С. Елпатьевского Людмила (в замужестве — Врангель) позднее писала: «Весной, когда Волга и Ока заливали ярмарку, и временно прекращалось сообщение с городом, Сеня Франк, живший около ярмарки, и его милая сестра, красавица Соня, жили у нас, когда еще учились в гимназии. Оба были любимцы нашей семьи, и родители наши были очень дружны между собой»[11]. Можно предположить, что и крымский эпизод жизни родственников Франка и его самого был также связан с приглашением или какой-то помощью Елпатьевских, которые с конца 90-х годов переселились в Ялту, где известный к тому времени уже как врач Сергей Яковлевич лечил Чехова и Толстого. Во всяком случае, очевидно, что в трёхэтажный дом Елпатьевского у подножия холма Дарсан (на улице Гимназической, позднее Войкова), который Чехов называл

---

[9] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 119–120.

[10] Там же. С. 118.

[11] *Л. Врангель.* Воспоминания и стародавние времена. Вашингтон: Изд-во книжного магазина Victor Kamkin, 1964. С. 27.

«Вологодская губерния» и который был одним из центров ялтинской культурной жизни начала XX века, приходил и С. Франк.

О несостоявшейся встрече с Толстым, который прогуливался по имению графини Паниной (ныне известному как санаторий «Ясная поляна») буквально в нескольких шагах от Олеиза, Франк, очевидно, жалел потом всю жизнь — тем более, что, как вспоминал в конце жизни, «в юные годы увлекался его писаниями и хотя и не разделял его идей, долго не мог отчетливо осознать, в чем именно они ложны»[12]. Возможно, именно эта «неотчётливость» собственных идей помешала молодому Франку проявить инициативу, — впрочем, известно, что Толстой в эту зиму в Крыму тяжело болел, и особенно в январе — феврале 1902 г. — так что не случайно, что сведения о нём Франк получал от врачей.

О знакомстве с Максимом Горьким ещё в Нижнем Новгороде Франк позднее вспоминал: «Тогда он казался очень славным, скромным, симпатичным человеком — позднее он не выдержал искушения славы; с ним сближало и то, что он причислял себя к “марксистам”»[13]. Ко времени их встреч в Олеизе сам Франк уже был близок к полному разрыву с марксизмом, хотя и ранее его отношение к Марксу было достаточно критичным, о чём свидетельствует его вышедшая накануне книга о «теории ценности» Маркса[14].

Известно, что М. Горький приехал в Ялту 12 ноября 1901 г. к А. Чехову, а через несколько дней переехал в Олеиз. Можно предположить, что С. Франк встречался с ним — как он сам пишет, не один раз, — не только во время своего непосредственного гостевания в имении Токмаковых, но и специально наезжая в Олеиз в декабре или позднее, когда он уже переехал в Ялту. Впрочем, почему «наезжая», а не «при-

---

[12] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 463.

[13] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 119.

[14] *О рецензии Плеханова и реакции Франка, зафиксированной в ялтинском Дневнике — см. в наст. сборнике, с. 250.*

ходя»? От ялтинского Заречья, где жил С. Франк с матерью и сводным братом, до Кореиза всего около 10 км, и как раз в 1901 г. по указанию Николая II была закончена прокладка Царской тропы — примерно 7,5 км удобного пешеходного маршрута от Ливадии до Гаспры, по которому вполне безопасно ходить и зимой. Рискованно, но заманчиво предположить, что этот маршрут зимой 1901–1902 года легко преодолевал 25-летний Франк.

Впрочем, как и его сводный брат, сам Франк не отличался отменным здоровьем. В письме к Петру Струве в начале февраля он, между прочим, писал: «Я похварывал и не поправился исключительно потому, что, хотя и поселился в Ялте, но не обращал внимание на здоровье и советы врачей. Теперь же я деятельно принялся за починку, и в результате в месяц прибавился на 6 фунтов, окреп и чувствую себя много лучше»[15].

Ещё одна встреча, о которой, правда, Франк не упоминает в поздних воспоминаниях, но свидетельство о ней сохранилось в его «Дневнике», — «с Александром Александровичем Бакуниным, последним живым братом М. А. Бакунина, стариком 81 года»[16]. Эта встреча с человеком, знавшим лично Белинского, Герцена, Чаадаева, Тургенева, Мадзини и Гарибальди, вызывает у молодого Франка глубокие (хотя и противоречивые) чувства и раз-

---

[15] С. Л. Франк — П. Б. Струве. 7/20 февр. 1902 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 59. *Это сообщение было, очевидно, ответом на обеспокоенное послание четы Струве (в начале письма Франк благодарит их за «участие во мне»), которое, в свою очередь, было спровоцировано сообщением М. Водовозовой: «П. Б. просил сообщить о здоровье С. Л-ча. Я не могу сказать в точности, в каком оно состоянии, п. ч. он давно не показывался врачам, но должно быть оно неважно, п. ч. его мать мне говорила, что он потерял за последнее время 6 ф. веса. Выглядит С. Л. довольно плохо, несмотря на усиленное питание. В Ялте очень скучает и собирается оттуда скоро уезжать, хотя еще даже не знает — куда» (М. И. Водовозова — Н. А. Струве 22 янв. <1902> // РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 76. Л. 134 об.).*

[16] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 70.

мышления — о величии прошлой эпохи и о том, что «мы мельчаем» из поколения в поколение, не замечая этого; о том, что «мы все питаемся <...> *идейными* остатками конца XVIII века и первой половины XIX», и о том, что «наша философия питается объедками с умственного стола Канта»; об эпигонстве «нашего поколения» и о том, что «в ясном понимании всей глубины современного "декаданса" лежит одно из условий серьезной, мрачной по своей энергии борьбы с этим декадансом»[17]. Не здесь ли истоки той мощной критики интеллигентского сознания, которая прозвучит позднее уже в «Вехах» и в «Крушении кумиров»?

Теперь самое время вернуться от внешних событий к духовной жизни. Хотя Франк писал позднее, что провёл эту зиму «без всякой деятельности, даже без научной работы, предаваясь только размышлению и созерцанию»[18], он продолжает в Ялте всё ещё думать «об основных вопросах экономической теории»[19], ещё пытается писать рецензии на экономические темы, хотя и с переменным успехом, просит в письме к Струве о помощи в заключении договора на перевод «Моральной науки» Зиммеля[20]. Он даже набрасывает целый план пересмотра экономической науки. Не вдаваясь тут в подробности, отметим лишь указание на «значение монополии, о котором прежде ничего не знали»[21]. Одновременно, однако, у него вырисовываются — под очевидным влиянием того же Георга Зиммеля — контуры новой, более широкой науки, призванной осветить не только и не столько экономические, сколько вообще социальные законы человеческого общежития («составил краткий конспект системы. Она грандиозна»[22]). Эту науку

---

[17] Там же. С. 71.

[18] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

[19] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 43.

[20] См.: С. Л. Франк — П. Б. Струве. 24 дек. 1901 / 6 янв. 1902 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 56–57.

[21] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 44.

[22] Там же. С. 48. *См. также в наст. сборнике, с. 86–87.*

С. Франк называет «социальной психологией», поскольку общие отношения между людьми понимались им «в психологических категориях». Впоследствии он прямо напишет, что эта наука, «которую я сам придумал»[23], была для него «переходной областью от политической экономии к философии»[24].

Но главное событие — «встреча» с Ницше, в результате чего, и в связи с кстати подоспевшим предложением П. Новгородцева (по совету П. Струве) об участии в сборнике «Проблемы идеализма», Франк «весной 1902 г. написал первую свою философскую работу "Фридрих Ницше и этика любви к дальнему"»[25]. Именно в книге Ницше «Так говорил Заратустра» молодой экономист, ещё недавно близкий к марксистским кругам, открыл для себя «атмосферу глубины духовной жизни, духовного борения». «С этого момента, — вспоминает он в «Предсмертном», — я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба была решена. Я стал "идеалистом" не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия»[26].

Впрочем, непосредственные документы того времени свидетельствуют о не таком уж однозначном и одномоментном решении вопроса о соотношении идеализма и метафизики. В письмах Франк пишет о том, что «этический идеализм» Ницше привлекает его именно тем, что он соединён «с решительным отрицанием идеализма метафи-

---

[23] Справедливости ради заметим, что социальная психология как отрасль научного знания на стыке социологии и психологии интенсивно «придумывается» как раз в эти годы разными учёными — можно назвать В. Вундта, Дж. Болдуина, В. Макдугалла, Э. Росса.

[24] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 114.

[25] Там же. С. 113.

[26] Там же. С. 121.

зического»[27]. Речь идёт о том, что в ялтинский период молодой Франк находился ещё в самом разгаре своей «эпохи неверующей юности» и не готов ещё был оправдать — тем более, строить сам — религиозную философию[28]. Мягко возражая своему старшему другу Петру Струве, роль которого как родоначальника русского идеализма позднее он вполне признавал, Франк пишет ему в феврале 1902 г., что с точки зрения его собственной «имманентной философии» «метафизика, как наука, возможна еще меньше, чем с точки зрения Канта», и что «метафизике отрезана раз навсегда научная почва, ибо всякая метафизика всегда сводится к исканию или утверждению мира, лежащего до или позади мира, созданного соотношением субъекта и объекта»[29]. Отдавая явное предпочтение «Великому Ницше» перед Христом, Франк, всё-таки не без сожаления, замечает: «Только теперь я убедился, как глубоко во мне антирелигиозное чувство и сознание»[30]. Лишь несколько лет спустя сам Франк будет строить систему именно такой метафизики, и «встреча» с Ницше — чей «идеалистический радикализм», впрочем, в более поздние годы он уже оценивает далеко не так восторженно, — будет восприниматься им как «фундамент моего духовного бытия», который «был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901–1902 гг.»[31].

Дело, однако, не только в Ницше и его «Заратустре», на которого Франк «случайно напал» (впрочем, поздние

---

[27] С. Л. Франк — П. Б. Струве. 24 дек. 1901 / 6 янв. 1902 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 58.

[28] Дневник свидетельствует, что Франк в Ялте читает и Евангелие, но воспринимает его довольно критически, по сути — через призму Ницше: «Бог — это то же, что Ницшевские Gespenster» (призраки) (*С. Л. Франк*. Дневник. С. 42).

[29] С. Л. Франк — П. Б. Струве. 7/20 февр. 1902 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 61.

[30] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 84.

[31] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 121.

воспоминания Франка о том, что книга Ницше «случайно» попала ему в руки[32], следует воспринимать с оглядкой на возраставшую в геометрической прогрессии популярность Ницше в России как раз в конце XIX — самом начале XX века). Сам факт внутреннего духовного переворота — и превращения в философа! — С. Франк непосредственно связывает с обстоятельствами своей сугубо личной жизни. «Пробуждением духовной жизни и настоящим интересом к философии во всей полноте и глубине её, как знания сверхнаучного, я ближайшим образом обязан внешнему событию моей жизни — одному неудачному роману, который я начал переживать с лета 1900 г. и который затянулся надолго и заставил меня много перестрадать. Тут на мне обнаружилось углубляющее значение страдания — именно пробуждение через него духовной жизни»[33]. Речь идёт об отношениях с Фаней Ельяшевич — женой друга Франка Василия Ельяшевича, с которым он познакомился, очевидно, ещё на юридическом факультете Московского университета (Василий был на два года старше). Увлечение началось в Берлине и продолжилось позднее в Петербурге (куда Ельяшевичи переехали в 1903 г., а Франк — в конце 1905) — очевидно, с тем же «успехом», приносившем одни страдания; лишь в конце 1907 г. Франк прекращает эти отношения — на его пути встречается Татьяна Барцева, с которой он уже не расстаётся более 40 лет счастливой супружеской жизни[34].

Во время жизни в Крыму Франк вёл с Фаней переписку. Письма не сохранились, но сохранился «Дневник», начатый явно под впечатлением переживания этих отношений, и который является ярким свидетельством тех внутренних

---

[32] Там же. С. 121, 123; *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 411.

[33] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 121.

[34] *Подробнее об отношениях С. Л. Франка с Ельяшевичами см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Дружба, испытуемая жизнью: К переписке С. Франка и В. Ельяшевича (№ 159).*

страданий, борений и исканий, которые переживал молодой учёный в эти месяцы. Об этом документе следует сказать особо. Он был впервые опубликован в 2006 году усилиями саратовских исследователей. Документ охватывает всего полгода — с 31 декабря 1901 по 23 июня 1902 года (последняя запись — уже в Бердянске, последняя ялтинская запись — 21 апреля), — но именно в это время С. Франк начинает формироваться как философ, а потому это живое свидетельство крайне важно для понимания его творческой эволюции. Этот текст писался автором отнюдь не для печати, и вообще по неизвестным причинам был оставлен в 1921 году в Саратове (забыт? спрятан? утерян?), где впоследствии чудом уцелел, был найден и идентифицирован[35]. Как в любом дневнике, в нём много чисто личных, интимных переживаний и эмоций, однако он интересен отнюдь не только как свидетельство человеческой биографии. Дневник для 25-летнего С. Л. Франка — это, прежде всего, способ внутренней самоорганизации, преодоления душевной и умственной расхлябанности, обретения смысла собственной жизни и выстраивания целенаправленной научной работы, — и в этом смысле он выступает незаменимой характеристикой нравственного и душевного склада молодого мыслителя, во многом определившего его дальнейшую творческую судьбу (лейтмотивом звучат тут пушкинские строки: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать»). И, конечно, главное, чем интересен этот документ для историка философии, — это отражение того, как закладывался «фундамент духовного бытия» великого философа.

Нужно подчеркнуть, что идея страдания, заложенная опытом личных отношений и отрефлексированная первоначально в формулах Ницше, безусловно, является той нитью, которая связывает «Дневник» Франка 1902 года с его поздними религиозно-философскими работами и его зре-

[35] См.: *Е. П. Никитина*. История одной «Тетради» (о судьбе рукописей С. Л. Франка) // *С. Л. Франк*. Саратовский текст. С. 16–30.

лым мировоззрением. Более 30 лет спустя, 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»[36].

Характерны также рассуждения Франка в письме к дочери Наталье в январе 1945 г. в связи с осмыслением факта гибели её мужа Пола Скорера (он погиб в 1943 г.): «<...>Живая душа не может жить отчаянием и безнадежностью, это противоестественно как длительное состояние. Страдание должно просветлять, углублять душу, расширять душу, и потому ее животворить. <...> Но всякое сильное и глубокое, живое чувство — тем более скорбь, страдание — должно быть творческим, вести куда-то, открывать новые горизонты. <...> Страдание это раскаленный зонд, впускаемый в духовные дыхательные пути; пока он не дошел до конца, человек испытывает мучительное 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. Поверь мне, это не надумано, а прочувствовано»[37]. 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,

---

[36] *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 551.

[37] Письмо С. Л. Франка к дочери Наталье Скорер. 9 янв. 1945 // *Т. Оболевич.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. С. 162–163.

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»[38].

Роман с Фаней Ельяшевич был как раз «бессмысленным мучительством», к тому же отягощённым нерешительностью характера Франка. Кстати, из некоторых замечаний «Дневника» можно сделать вывод, что инициатором отношений была Фаня — переживая в крымском далеке то, что произошло в Берлине, Франк пишет: «<...>Как бы много она мне ни принесла горя, я с ней примирён и не могу относиться иначе, как с глубоким чувством благодарности за такую незаслуженную привязанность (если бы я и делал что для нее, так ведь не за это же она привязалась, и слишком это большая награда)»[39]. Ялтинский «Дневник», однако, пестрит его страстным желанием преодолеть бессмысленность этих страданий, и наоборот — прийти к тому, «чтобы этими страданиями очищаться и научаться истине»[40].

В результате сам этот документ — не столько самокопание в своих чувствах, сколько свидетельство творческих исканий. Ялтинский «Дневник» — опять же, вопреки более позднему замечанию автора о времяпрепровождении «без всякой деятельности», — свидетельствует как раз не только о глубокой внутренней духовной борьбе, но и об интенсивной умственной работе Франка. Это не только уже упомянутые погружение в Ницше, экономические и социально-психологические проекты. Хотя пробуждающийся философ ещё с крайним недоверием относится к метафизике («Мне, впрочем, даже смешно об этом рассуждать, так далеки от меня метафизические понятия»[41]), всё-таки ос-

[38] Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 22.
[39] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 37–38.
[40] Там же. С. 33.
[41] Там же. С. 36.

новная часть дневника — это выяснение самому себе своего «философского миросозерцания»[42]. И в этом контексте Франк ведёт диалог не только с Ницше, Христом и Зиммелем, но и с Сократом и Цицероном, Декартом и Спинозой, Кантом и Фихте, Шеллингом и Гегелем, Шопенгауэром и Шуппе, Михайловским и Белинским, Хомяковым и Герценом, Сергеем Трубецким и представленными в его книге метафизиками Древней Греции, Бердяевым и Струве, а также — с поэзией Пушкина и Алексея Толстого, Гёте и Гейне (философское осмысление поэзии станет характерной чертой философского стиля Франка). Кроме явных следов работы над первой философской статьёй о Ницше, которая писалась параллельно, находим и план новой статьи *Проблема метафизики*[43]. Метафизика, таким образом, не отпускала его мысль и заставляла разобраться глубже — фактически это был первый конспект статьи «О критическом идеализме», вышедшей в журнале «Мир Божий» уже в конце 1904 году, впрочем, ещё вполне неокантианской.

Очевидно, что именно этот путь, начатый в Ялте, — «крепко держать в руках, в моральной узде, нити моего “я” и, стиснувши зубы, наперекор стихиям стоять на своем посту мысли и страдания»[44], — провёл Франка через многие жизненные испытания, позволив сохранить душевное равновесие и вкус к жизни, а главное — привёл к тем фундаментальным идеям, на которых базируется его онтология абсолютного реализма и христианская социальная этика.

---

[42] См.: *С. Л. Франк*. Дневник. С. 70.
[43] См.: Там же. С. 72–73.
[44] Там же. С. 33.

Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка[1]

Данная статья — не столько о философии и метафизике, сколько о биографии и топографии. Историко-философское событие — рождение мысли — происходит не вне пространства и времени, оно имеет «привязку к местности». Эта статья — о Встрече Философа и Города, Встрече, оставившей след в судьбе обоих.

Петербург занял значительное место в биографии Семёна Франка (напомним, что родился он в Москве). Это город, в котором осуществилось формирование его философского мировоззрения и философской системы. Это город, в котором он получил признание и как преподаватель, и как учёный. Это город, в котором он обрёл личное счастье, создал семью.

Очевидно, можно утверждать и обратное: Семён Франк занял своё, заметное место в Петербурге — как преподаватель университета и других высших учебных заведений,

[1] *Впервые опубликовано (в сокращённом варианте) в 2015 г. (№ 146). В основе статьи — доклад на конференции: Международные чтения по истории русской философии «Петербургская философия как историко-философское явление» (16–17 сентября 2014 г., Санкт-Петербург).*

как редактор ряда журналов, как активный член философских обществ.

Характерно, что переезд Франка в Петербург был связан с событиями первой русской революции, при этом можно сказать, что именно революционно-политические события тянули его тогда в северную столицу. В свою очередь, отъезд (а позднее — и прощание) был обусловлен уже событиями второй и третьей революций, причём на этот раз, наоборот, революция не притягивала, а отталкивала и угрожала.

Собственно петербургским можно считать период около 12 лет — с конца 1905 по сентябрь 1917 года, период постоянного проживания, прерывавшегося лишь летними каникулами, а также более чем годичной научной командировкой в Германию. Если добавить к этому первый приезд и окончательное прощание, то выйдет уже 20 лет — с осени 1902 до сентября 1922 г. Однако начнём ещё раньше — с заочного знакомства.

1. Первые — заочные — отношения с Санкт-Петербургом можно проследить в биографии С. Франка в конце 1890-х годов. Своеобразным «связующим звеном» в контактах будущего философа с городом на Неве выступила издательница Мария Ивановна Водовозова[2]. Франку врезалось в память, что «Водовозова, живя в Москве, постоянно ездила в Петербург, была неистощимым источником литературно-политических новостей и сплетен»[3]. Именно на её квартире в Сивцевом Вражке состоялось знакомство Франка с Петром Струве, определившее во многом его дальнейшую судьбу и взгляды. Струве приезжал в Москву для переговоров об издании легального марксистского журнала «Начало», инициатором которого был оказавшийся полицейским осведомителем М. И. Гурович[4]. Журнал начал издавать-

[2] *О знакомстве Франка с М. И. Водовозовой см. в наст. сборнике, с. 94.*

[3] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 403.

[4] См.: Там же. С. 403–405.

ся в Санкт-Петербурге в январе 1899 г., но просуществовал недолго; Франк успел напечатать две рецензии в 4-м и 5-м номерах издания, в котором можно встретить также имена Ленина, Плеханова, Струве, Булгакова[5]. Несколько позже, в 1900 г. в издании М. Водовозовой выходит и первая книга Франка «Теория ценности Маркса и её значение»[6].

Завершая первый эпизод, отметим, что выступления московских студентов весной 1899 г., за участие в которых (впрочем, скорее идейное) Семён Франк был арестован и лишён права закончить образование в столицах, произошли в знак солидарности с выступлениями студентов Санкт-Петербурга[7].

2. Первое очное знакомство С. Франка с Петербургом происходит в 1902 году. По воспоминаниям философа, осенью этого года он получил от декана экономического факультета только что основанного Политехнического института А. С. Посникова предложение о подготовке к профессуре — на основании упомянутой выше, ещё экономической книги о теории ценности (стоимости) Марк-

---

[5] См.: «Начало» (1899). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : ОГИ, 1998. С. 524–535.

[6] Издательство Марии и Николая Водовозовых было создано в 1895 г. в Москве, но в 1897 г., уже после смерти мужа, М. Водовозова переносит издательство в Санкт-Петербург (2-я линия Васильевского острова, 11). Книга Франка печаталась в типографии и литографии В. А. Тихонова на ул. Садовой, 27. В «Предсмертном» он ошибочно указывает, что книга была издана в Москве (*С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113), — очевидно, тут накладываются воспоминания первого года их знакомства, когда выпуски переводов из «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», в которых участвовал Франк, выходили ещё в Москве.

[7] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 33. *Подробнее об участии Франка в студенческих беспорядках 1899 г. см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Предисловие к первому тому. С. Л. Франк: жизнь и творчество, 1877–1902. С. 39–41.*

са. «Дело расстроилось из-за моего вероисповедания»[8], но зиму 1902/1903 гг. он провёл в Петербурге и Царском Селе. Об этом эпизоде жизни Франка в Петербурге, в том числе о круге общения, мало что известно. П. Струве в это время уже был в эмиграции, а М. Водовозовой запретили проживание в столицах. Брат Михаил жил ещё в Мюнхене. Семья Ельяшевичей, с которой у Франка были особые отношения (дружба с Василием и затяжной несчастливый роман с Фаиной) переехала в Петербург из Берлина в 1903 году, но, очевидно, уже ближе к осени.

В то же время, этот период был поворотным в его творческом становлении — по сути, именно теперь заканчивается Франк-экономист и начинается Франк-философ. С одной стороны, в петербургских журналах «Мир Божий» и «Образование» выходят последние экономические рецензии Франка[9]. С другой, именно на рубеже 1902–1903 годов

---

[8] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 113. Впоследствии Франк всё-таки работал в Политехническом институте с сентября 1914 по сентябрь 1917 г. Что касается влияния иудейского происхождения Франка на внешние обстоятельства его жизни, то этот вопрос, возможно, ещё требует уточнений, однако точно можно сказать, что сам Франк никогда — разве что кроме этого беглого замечания — не акцентировал на нём внимания. Хорошо известны процентные квоты на обучение евреев в высших учебных заведениях — не более 3% в столицах, — но Франку это не помешало учиться в Москве. Следует, впрочем, иметь в виду, что Франк имел статус потомственного почётного гражданина — как сын личного дворянина (Людвиг Франк приобрёл этот статус, получив орден Св. Станислава в русско-турецкую войну 1877–78 гг.). Что касается «препятствий к преподаванию евреев в академиях, университетах и казённых гимназиях», о чём, например, упоминает Солженицын (*А. Солженицын*. Двести лет вместе. Часть первая. В дореволюционной России [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://book-online.com.ua/read.php?book=4500&page=104), то они, скорее, носили негласный или индивидуальный характер (собственно, они утрачивали силу с провозглашением свободы совести в Манифесте 17 октября 1905 года).

[9] *На книги В. Железнова, Е. Филипповича и Г. Шмоллера, а также на журнал «Промышленность и здоровье. Вестник профессиональной гигиены*

появляется знаменитый сборник «Проблемы идеализма» с первой философской статьёй Франка. Можно отметить также его сотрудничество в этот период с «Вопросами философии и психологии», но если статья о Лассале (в книге V за 1902 г.) отражает, скорее, ещё идеологические позиции того периода, то рецензия на сборник статей П. Струве (в книге I за 1903 г.) уже тяготеет к философской оценке. Характерно, что Франк выделяет у Струве две идеи — идею личности и идею культуры и культурного развития, — идеи, которые станут ключевыми в их совместной философской работе в ближайшие годы. В это время уже готовилось сотрудничество с журналом Струве «Освобождение», которое интенсивно развивается в следующий заграничный период — уже в марте 1903 г. Франк приезжает в Штутгарт, и вскоре печатается его первая статья.

3. С делами журнала и Союза освобождения в основном связывался следующий эпизод пребывания Франка в Петербурге — зима 1904/1905 гг. Очевидно, как близкий друг и помощник Струве, Франк должен был сыграть важную организаторскую роль в деятельности петербургских групп Союза в условиях надвигающейся революции. Можно предположить, что он приехал в Петербург как раз ко второму съезду, проходившему 20–22 октября 1904 г. — правда, документы съезда отсутствуют, но есть воспоминания Д. Шаховского, в которых, с большой долей вероятности, речь идёт, в том числе, и о Франке[10]. Очевидно, имея в виду

и санитарного законодательства» (см.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 (№ 184). С. 515–528, 533–536).

[10] «По внешности съезд мало изменил свою физиономию против старого: то же почти число съехавшихся — около 50, и приблизительно из такого же числа пунктов; новинкой явился только представитель парижской освобожденческой группы, да другой видный освобожденец, приехавший из Парижа без полномочий и приглашённый на съезд советом. <...> Одно случайное обстоятельство помешало съезду подойти к вопросу о программе вплотную. В основу обсуждения предполага-

именно деятельность освобожденческих групп, Франк писал Струве[11], что ему было трудно «разобраться в здешнем хаосе» и воспринимать «органически укрепившийся элемент путаницы», а поэтому «я пока чувствую себя здесь обособленным» и «не мог ещё пока сродниться с здешней жизнью»[12]. Какое-то участие в этой деятельности (в «банкетной кампании», начавшейся 20 ноября, ко дню 40-летия судебных уставов) Франк всё же принимал — «именно теперь, как вам уже передавали вероятно, стараюсь устроить кое-что специально для вас»[13]; однако это участие, по сути, стало последним эпизодом его активной политической борьбы.

Философия всё более брала верх над политикой. Основной творческий потенциал Франка идёт на сотрудничество с журналом «Новый путь» (перешедшим под руководство С. Булгакова и Н. Бердяева) и его преемником «Вопросы жизни» — в первом была опубликована статья «Государство и личность» (№ 11 за 1904 г.), во втором — важная для понимания эволюции философско-политических взглядов Франка статья «Проблема власти» (№ 3 за 1905 г.). Стоит отметить также появившуюся в конце 1904 г. в журнале «Мир

лось положить проект, выработанный в Париже кружком постоянных работников «Освобождения», начиная с его редактора, и несколькими приезжими освобожденцами. Присланная рукопись была доставлена с большим запозданием и могла быть доложена съезду только в конце его занятий. Конечно, о каких-либо решениях при этом не могло быть и речи» (*Д. И. Шаховской*. Союз освобождения // Либеральное движение в России. 1902–1905 / Ред. и сост. Д. Б. Павлов. М. : РОССПЭН, 2001. С. 570–571).

[11] Об этой конспиративной переписке Франк вспоминал позднее: «Я сам писал им эту зиму письма изменённым почерком по условленному адресу — больше с сообщениями политического содержания» (*С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве, с. 423).

[12] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. <19 нояб. 1904> // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 77.

[13] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. 21 нояб. <1904> // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 78–79.

Божий» статью «О критическом идеализме», манифестировавшую неокантианскую позицию раннего Франка-философа, и выход в издании Д. Е. Жуковского перевода очень ценимых им в этот период «Прелюдий» В. Виндельбанда.

Именно к этому времени возвращают нас опубликованные после смерти философа воспоминания А. В. Карташева: «Франка я встретил впервые в 1904 г. в редакции “Вопросов жизни”. При редких редакционных встречах я не переставал удивляться исключительному впечатлению, которое оставляла во мне его крупная, рослая фигура. Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось: вот такой был Адам. Такова порода первых восточных людей. Что-то по природе почтенное, даже величественное»[14]. Также Карташеву запомнилось «хладнокровие и резонабельность» Франка, выраженные в отношении радикальных, но не вполне морально корректных предложений В. Свенцицкого и В. Эрна в январе 1905 года[15].

Подводя итоги этой бурной зимы (Франк, очевидно, получил массу впечатлений от уличных событий, в том числе от событий 9 января, которые послужили каким-то переломным моментом в его сознании), он пишет Струве в мае 1905 г., уже снова выехав заграницу: «За эту зиму я так пресытился политикой и настолько сознал свою полную непригодность в этой области и нерасположенность к ней, что мной овладела — не знаю, надолго ли — самая сильная реакция. <...> Меня страстно влечёт теперь к чисто научной, или отвлечённой политико-философской работе, к занятиям, которым я уже несколько лет не предавался всецело. <...> Мне кажется, что, сколько я был способен сделать в области политики, я совершил, <...> поработав в Петер-

[14] *А. В. Карташев*. Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 69.

[15] Там же. С. 70.

бурге в те до-январские месяцы, когда интеллигенция начинала движение и выносили его на своих плечах»[16]. При этом, правда, это был период едва ли не наибольшей радикализации собственных политических взглядов Франка — он писал о необходимости вооружённого восстания, и в этом контексте — о «фальшивости» конституционной работы «Освобождения» («Я сознал это остро в страшные январские дни, и с того времени проникаюсь всё глубже этим чувством»[17]), однако тут же признавался, что «как я ни жажду политической свободы, я не могу для неё ни убивать людей, ни звать на смерть, ни — говоря вполне откровенно — сам умереть в роли пушечного мяса»[18]. Очевидно, что впоследствии он не очень любил вспоминать этот свой политический опыт.

Где проживал Франк в эти месяцы — установить пока не удалось, но известно, что осенью 1904 г. в Петербург из Мюнхена переселился его брат Михаил. Его первый петербургский адрес — ул. Теряева, 5, кв. 23[19] — Франк в октябре 1905 года указывает Струве для переписки[20], и можно предположить, что, скорее всего, он здесь неоднократно бывал уже в период своего приезда зимой 1904–1905 года.

4. Постоянное (до 1917 г.) переселение в Петербург в конце 1905 г. было связано опять с политической деятельностью Петра Струве (теперь уже в конституционно-демократиче-

---

[16] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. 5 мая 1905 // *М. А. Колеров.* Изнутри. С. 79–80.

[17] Там же. С. 80.

[18] Там же.

[19] Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. На 1906 г. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1906. С. 696. Теперь — улица Всеволода Вишневского, но под этим номером стоит дом 1912 года постройки (здесь и далее сведения о зданиях с сайта: CITYWALLS. Архитектурный сайт Санкт-Петербурга — http://www.citywalls.ru).

[20] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. 22 окт. / 4 нояб. 1905 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 98.

ской партии), и не с чисто научной, а с журнальной — редакторской и публицистической — работой. Ещё 14 июля, в связи с наметившимися планами Струве вернуться в Россию, Франк пишет его жене Нине Александровне: «Может быть, мы вместе поедем в Питер?»[21]; а уже осенью, накануне возвращения Струве: «Вы, конечно, поселитесь в Питере. Москва всё-таки — убийственно-тоскливая деревня»[22]. По сути, этот план и реализовался, только сначала (в начале октября) Франку пришлось заехать в Москву к родным в связи с болезнью отчима. 12–18 октября он принял участие в I Учредительном съезде конституционно-демократической партии. Издание Манифеста 17 октября было воспринято им с большим энтузиазмом: «За эти немногие дни произошли такие головокружительные события, мы жили так лихорадочно<...>»[23]. Демонстрации и митинги сменялись ещё полуконспиративными заседаниями Совета Союза «Освобождение» и учредительного съезда конституционных демократов. Вместе с энтузиазмом присутствуют и отрезвляющие ноты — как в отношении истинной сущности власти и охраняющих её казаков, так и в отношении необходимости «*философского* размежевания»[24] с политическими попутчиками. Уже в конце октября, вслед за Струве, Франк приезжает в Санкт-Петербург. Влияние Струве проявляется с новой силой («я ещё сильнее, чем прежде, убедился, что он единственный мыслящий у нас политик»[25]), что способствовало дальнейшему очень тесному сотрудничеству и личным контактам.

Первым адресом Франка этого, уже более постоянного периода жизни в Санкт-Петербурге, стала улица Разъ-

---

[21] С. Л. Франк — Н. А. Струве. 14 июля 1905 // Там же. С. 87.

[22] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. 22 окт. / 4 нояб. 1905 // Там же. С. 98.

[23] С. Л. Франк — Н. А. и П. Б. Струве. 19 окт. / 1 нояб. 1905 // Там же. С. 90.

[24] Там же. С. 94.

[25] С. Л. Франк — Н. А. Струве. 1/14 нояб. 1905 // Там же. С. 99.

езжая, 23, кв. 20[26] — доходный дом 1882 года постройки на углу нынешней улицы Достоевского, тогда ещё Ямской, недалеко от Пяти углов (стоит и ныне).

С конца 1905 года Франк «завален работой» в новых проектах Струве, финансово поддержанных Д. Жуковским — журнале «Полярная звезда» и сменившем его «Свобода и культура». Естественно, Франк при этом был не столько простым исполнителем, хотя и не без этого («я погибаю от корректур, пропускаю массу опечаток и служу за это объектом, на который изливается ярость П. Б.»[27]), сколько активным создателем и творцом политики этих журналов, иногда при этом и вступая в полемику со своим старшим другом: «У нас с П. Б. большие споры теперь: он хочет яростно бороться с революционерами в Пол<ярной> Зв<езде>, а я убеждаю его, что их надо воспитывать теоретическими философскими статьями, а не отталкивать резкостями»[28]. Позднее Франк — неизменно скромно — замечал, что своими статьями в этих журналах (всего их было 10) «не дорожит», поскольку «в политической мысли я никогда не был оригинальным и творческим», — выделяя лишь совместные со Струве, но незаконченные «Очерки по философии культуры»[29]. Тем не менее, нельзя не отметить опубликованный в начале января 1906 г. франковский «Проект декларации прав» — при всей уже традиционности к тому времени подобных документов, отличающийся, например, пунктом о запрете смертной казни.

Очевидно, из-за редакторских дел Франк довольно быстро переселился с Разъезжей в Фонарный переулок (номер дома, к сожалению, пока неизвестен) — поближе к Струве, которые «сняли квартиру на Вознесенском проспекте около Екатерининского канала[30], в которой и помещалась

[26] С. Л. Франк — Н. А. Струве. 1/14 нояб. 1905 // Там же. С. 101.
[27] С. Л. Франк — Н. А. Струве. 29 дек. 1905 // Там же. С. 107.
[28] Там же.
[29] См.: *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 115.
[30] Ныне — канал Грибоедова.

редакция "Полярной Звезды"»[31]. Франк, по его словам, только ночевал дома, а весь день проводил в семье Струве, «занимаясь делами редакции и работая для себя; две комнаты редакции были по большей части в моём полном распоряжении»[32]. В целом эта редакторская работа оставила у Франка, всё же, позитивные воспоминания: «Журнал этот (в издании Пирожкова) имел как новинка довольно значительный успех[33], хорошо продавался газетчиками на улицах и вызвал несколько подражаний. Он закончился около июня, примерно одновременно с роспуском Первой Государственной Думы»[34].

Интенсивная совместная работа привела к периоду, пожалуй, наиболее тесного сближения Франка с Петром Бернгардовичем и Ниной Александровной Струве. «Этой зимой и весной 1906 года я, можно сказать, стал членом семьи Струве»[35]. С осени 1906 до лета 1908 г. они жили вместе: сначала — в 1906–07 — на Таврической, 19, в доме сына Толстого Льва Львовича (позднее этот дом перестроен)[36], а потом — в 1907–

---

[31] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 431. *Адрес редакции «Полярной звезды», а следовательно и квартиры Струве — Вознесенский пр. 31, кв. 8.*

[32] Там же.

[33] Тираж достигал 15 тысяч экземпляров (*М. А. Колеров*. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПБ.: Алетейя, 1996. С. 138).

[34] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 429. «Полярная звезда» была запрещена в марте 1906 г. (вышло 14 номеров), но сразу же стала издаваться «Свобода и культура» уже под формальным редакторством Франка — для него, вполне очевидно, это был единый проект. Последний, 8-й номер вышел 31 мая 1906 г. (письмо Струве и Франка о прекращении издания было напечатано в газете Речь» 23 июня — см.: *С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192). С. 493–496*). М. Колеров упоминает также об издании Струве совместно с Туган-Барановским и Франком газеты «Рабочее слово» в марте — мае 1906 г., однако этот проект не удался (*М. А. Колеров*. Не мир, но меч. С. 153).

[35] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 432.

[36] В сборнике «Весь Петербург» на 1907 г. Франк фигурирует как «писатель, преподаватель Стоюнинских курсов»; был даже телефон (Весь Пе-

1908 — в двух смежных квартирах на Тверской, 23[37] (доходный дом Н. В. Клименко 1898 г. постройки, стоит и ныне)[38].

5. Несмотря на неудачный опыт 1902 года, именно на Санкт-Петербург приходится первый этап академической карьеры Франка. С января 1906 г. молодой философ начал свою преподавательскую деятельность в гимназии Стоюниной (курсом «социальной психологии» — «науки, которую я сам придумал»[39]). И тут — по крайней мере, на первых порах — ощущался «патронат» семьи Струве: «Н. А. неизменно сопровождала меня вечером на извозчике на вечерние курсы при гимназии Стоюниной на Кабинетской [40], тщательно записывала мои лекции (так же, как и курс П. Б. там же)»[41].

Как удалось установить Ф. Буббайеру по архивным материалам, на Высших вечерних курсах при гимназии Стоюниной Франк читал в 1906–1908 годах курс «основные проблемы философии», а в 1907–1908 — ещё и «логику об-

---

тербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. 1907 г. С. 746).

[37] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 433.

[38] Эпизод этой жизни находим в воспоминаниях жены А. Кизеветтера Екатерины Яковлевны — речь идёт о 20 февраля 1907 г., дне открытия II Государственной думы: «Пришла к Струве. Там ещё никого нет. Я опять — на улицу. Дошла до Потёмкинской. Там уже никого не было, всё было тихо. Я вернулась назад к Струве и здесь уже застала всех в сборе (Саша, Кауфман). <...> К обеду подошли Гревс и Франк. Настроение за обедом было самое будничное. Разговаривали о том, о сём, об университетских, партийных делах, курсах. <...> Нина Александровна Струве была на улице и говорит, что на неё толпа произвела не то впечатление, что в прошлом году. Прошлый год толпа была серьёзнее, было много рабочих, а теперь всё учащаяся молодёжь, рабочих мало, и настроение весёлое, несосредоточенное» (*Е. Я. Кизеветтер*. Революция 1905–1907 гг. глазами кадетов: (Из дневников) / Подгот. текста, примеч. [и вступ. ст.] М. Г. Вандалковской, А. Н. Шаханова // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. : альманах. М. : Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. [Т.] V. С. 376).

[39] *С. Л. Франк.* Предсмертное. С. 114.

[40] Ныне — улица Правды, 20.

[41] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 433.

щественных наук». «Первый курс посвящался эпистемологии, этике и философии религии, а заключительная его часть почти полностью была сосредоточена на личности: понятие личности в современной философии; эволюция индивидуализма; личность в её отношении к миру, обществу, нравственному закону и смыслу жизни»[42]. Скорее всего, второй курс по содержанию был той самой «социальной психологией», которая стала промежуточным этапом на пути Франка от политэкономии к философии, причём отмеченным явным влиянием психологизма, впоследствии преодолённого[43]. Ещё в 1909 г. в статье «Сущность социологии», посвящённой социологической концепции Г. Зиммеля, основную задачу социальной науки Франк формулировал как «изучение конкретной психической причинности *процесса* общения», который является плотью и кровью социальных форм[44].

В разные годы с 1907 по 1917 Франк преподавал также на Бестужевских[45] и Фребелевских[46] курсах, на «Раевских» женских курсах[47] и высших курсах Лесгафта[48], а также

---

[42] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 67.

[43] *Более предметное изучение архивов позволило, во-первых, выявить конспект курса социальной психологии, который Франк действительно читал на Общеобразовательных курсах при женской гимназии М. Н. Стоюниной в начале 1906 г. (см. № 193, 194), а, во-вторых, уточнить, что в 1906/1907 уч. году Франк читал на вновь открывшихся при Стоюнинской гимназии Историко-филологических и юридических вечерних высших курсах для лиц обоего пола, основанных профессорами И. М. Гревсом и М. А. Дьяконовым, курс «Основные проблемы философии», а в 1907–1908 — «Логику общественных наук» и «Историю новой философии» (см.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192). С. 18–19, 497–500).*

[44] *С. Л. Франк.* Сущность социологии // Русская мысль. 1909. Кн. IX. С. 49.

[45] Высшие женские Бестужевские курсы — 10-я линия Васильевского острова, 33.

[46] Фребелевские (женские) курсы по дошкольному воспитанию детей — 5-я Рождественская ул. (ныне Советская), 3/13.

[47] Высшие женские историко-литературные курсы Н. П. Раева — Гороховая ул., 20.

[48] Отделение физического образования Высших курсов П. Ф. Лесгафта в здании Биологической лаборатории — Английский пр., 32.

в Психоневрологическом институте[49]. Работа в государственных высших учебных заведениях стала возможной только с 1912 г., после смены вероисповедания — Франк был принят приват-доцентом Петербургского университета, позднее — и Политехнического. Известно, что на Бестужевских курсах он дважды вёл семинар по теориям познания (1908–1909, 1911–1912), по «Этике» Спинозы (1910–1911, 1914–1915), а также читал лекции о немецком идеализме после Канта (1910–1911)[50].

Кстати, его конспект лекций о немецком идеализме от Канта до Шопенгауэра — предположительно, 1910–1911 годов, — был обнаружен и опубликован саратовскими исследователями (очевидно, не полный — доведенный до Фихте). В этом тексте не только проявляется историко-философский талант, но и явственно ощущается интенсивный процесс внутреннего становления Франка как метафизика. Формулируя причины нового поворота от позитивизма к немецким идеалистическим системам, он пишет: «<...> Но не одни научн<ые> мотивы влекут к ним; мы переживаем пору возрождения романтизма, с которой непосредственно связ<ано> возрожд<ение> *философского романтизма*. Нас не пугают слова религия, метафизика; мы не боимся, а ищем углубления жизнепонимания, земной мир не исчерпывает для нас жизни»[51].[52]

---

[49] *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 72. *О работе в Психоневрологическом институте см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Социальная психология: незавершённый проект С. Л. Франка (№ 193). С. 263–266.*

[50] *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 99–100, 110.

[51] *С. Л. Франк*. <Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра> Лекции / Публ. А. А. Гапоненкова, Е. П. Никитиной. Комм. и послесл. В. Н. Гасилина // *С. Л. Франк*. Саратовский текст. С. 114, 115.

[52] *В фонде Франка Бахметевского архива (бокс 13), кроме уже опубликованных нами конспектов курсов по социальной психологии (№ 194), хранятся тетради с конспектами курсов лекций Франка по логике, психологии, ис-*

6. Конечно, Санкт-Петербург отмечен для С. Франка знакомством со студенткой Стоюнинских курсов Татьяной Сергеевной Барцевой, которая вскоре становится его женой. Кстати, по воспоминаниям Татьяны Сергеевны, поскольку на момент женитьбы Франк официально состоял ещё в иудейском вероисповедании, ей пришлось временно принять лютеранство и венчаться в лютеранской кирхе[53].

Женитьбе предшествовало несколько месяцев знакомства и встреч, трогательно описанных в воспоминаниях Татьяны: «Я сразу, точно меня кто-то толкнул, поразилась лицом Франка. Он был молод, высокий, стройный, с тёмными густыми волосами, и что особенно поразило — это его глаза, огромные, близорукие, немного выпуклые: он носил очки. Глаза его смотрели как-то удивительно проникновенно и светло»[54]. В других воспоминаниях Татьяна романтично описывает «встречу глаз» на опере «Лоэнгрин» в Мариинском театре: «И глаза, которые я встретила, отвечали мне на все мои смутно-тревожные вопросы о жизни, о смысле её, божественности её, потусторонности её. Я узнала, угадала этот ответ в этих пытливых, ясных, спокойных глазах, и судьба решилась<...>»[55]. Франк, однако, не сразу обратил внимание на молодую студентку (она была моложе его на 9 лет) — он ещё переживал последние месяцы затянувшегося «бессмысленного мучительства» отношений с Фаней Ельяшевич (о которых Татьяна знала). Но в один прекрасный момент судьба действительно была решена — это случилось 5 декабря 1907 года: «Сели на извозчика, и он привёз меня в известный, хороший ресторан Палкина[56], там взял отдельный кабинет, попросил

тории новой философии, этики, введению в философию, социальной философии, которые читались в учебных заведениях Санкт-Петербурга и Петрограда до 1917 года.

[53] См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 204–205.

[54] Там же. С. 195.

[55] Там же. С. 226.

[56] Угол Невского и Владимирского проспектов, процветает и в наши дни.

меня выбрать обед, и, покуда нам приносили еду<...>, он вдруг, взяв мою руку, просто, тихо и спокойно мне сказал: "Я ведь люблю тебя"»[57]. «Я сняла себе комнатку в семье каких-то русских немцев на Пантелеймоновской улице[58]. Семёнушка приходил ко мне туда каждый вечер[59]. Продолжалось это до средины марта <...>»[60]. Свадьба состоялась в Саратове, где жили родители Татьяны, 22 июня 1908 года.

Так заканчивается — по словам Франка — его «Lehr- und Wanderjahre» (годы ученья и скитаний)[61], и начинается семейная жизнь в Петербурге. Семья быстро разрасталась. Первенец — сын Виктор — появился на свет в «ужасных родах» 31 марта 1909 г.[62]. Его крёстным отцом, конечно, стал Струве — чем «наши дружеские узы с П. Б. были ещё скреплены»[63]. А крестил всех трёх родившихся в Петербурге детей — Виктора, Алексея (1910) и Наталью (1912) — священник Константин Аггеев[64], которому, в конце концов, доверился в своём религиозном обращении и сам Франк.

Франки жили в Петербурге на съёмных квартирах. Известны пять адресов их проживания[65], четыре из них — до отъезда в командировку в Германию: 1908–1909 годы — доходный дом на ул. Большая Болотная, 4 (ныне Мои-

---

[57] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 199.

[58] Ныне — улица Пестеля.

[59] Франк, напомним, в эту зиму жил со Струве на Тверской. Путь, таким образом, лежал через Таврический сад, далее, скорее всего, — по улице Кирочной (где позднее жила сестра Франка Софья), мимо Спасо-Преображенского собора и Дома Мурузи на Литейном, 24, где уже работало Религиозно-философское общество.

[60] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 201.

[61] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 448.

[62] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 209. Впоследствии стал историком, журналистом, литературным критиком, переводчиком, основателем русского отдела радиостанции «Свобода», скончался в 1972 г.

[63] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 459.

[64] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 209.

[65] См.: *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 72, 270.

сеенко) — после свадебного путешествия заграницу, вспоминала Татьяна, «нашли маленькую квартиру, где в марте родился наш старший сын Виктор»[66]; 1909–1910 — доходный дом на Лахтинской ул., 14 (1903 года застройки, в наши дни реставрирован); 1910–1911 — доходный дом Д. Л. и Ф. Л. Парфёновых (1908 г. постройки) на Ропшинской ул., 23 (два последних адреса — на Петроградской стороне); 1911–1913 — доходный дом П. П. Иванова на переулке Эсперова, 7, на Крестовском острове[67].

После преждевременного и сопряжённого с риском возвращения из немецкой командировки в августе 1914 г., Татьяна поехала к родителям в Саратов, «а Семёнушка в Петербург, где нашёл нам прекрасную квартиру и вызвал нас к себе»[68]. Речь идёт о только что построенном доходном доме под № 12 по Съезжинской ул., тоже на Петроградской стороне — здесь Франки прожили три года[69].

---

[66] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 206. Данные о Франке в справочнике на 1909 год: «Психоневрологический институт, Высшие женские курсы, литератор» (Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. 1909 г. С. 829).

[67] В справочнике на 1913 год добавилось — «приват-доцент Императорского Санкт-Петербургского университета» (Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. 1913 г. С. 666; Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. 1914 г. С. 695). Последний адрес, к сожалению, недавно утрачен — ещё в 2001 году кирпичное здание 1900 года постройки было включено в «Перечень вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или иную культурную ценность», однако в 2007 году из этого «Перечня» исключено, и, несмотря на протесты собственников жилья и доказанную фиктивность экспертизы об аварийном состоянии, снесено — «по новой версии, ради не обсуждаемой потребности удовлетворить “государственную нужду”» (*Т. Лиханова*. Свинья под дубом вековым // Новая газета. СПб., 2008. 31 мая). «Государственная нужда» воплотилась в банно-прачечный комплекс для коттеджного посёлка судей Конституционного суда.

[68] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 212.

[69] Тут уже в справочниках — почти полный перечень должностей: приват-доцент Императорского Петроградского университета, Петро-

Филипп Буббайер так описывает (со слов дочери Натальи) тогдашний быт семьи: «Жизнь их была умеренно благополучна. Татьяна стряпнёй не занималась, любила развлечения. <...> С мальчиками занимались гувернантки-немки; очевидно, немки обходились дешевле всего <...>. Гувернантки были приходящими, в доме они не жили. Франки держали также няню-эстонку и горничную. Всё это было обычно для таких семей в то время и свидетельствовало, что Франки, хоть и были не очень состоятельны, принадлежали к среде с высокими запросами»[70].

Тоже на Петроградской стороне, на Лицейской ул., 11 (ныне — Рентгена), жил в эти же годы брат Семёна Михаил Людвигович Франк. «В Петербурге познакомилась с братом Семёнушки, милым, милым Мишей, который сейчас же написал своей матери в Москву, “какая у Сени девочка жена”», — вспоминала Татьяна Франк[71]. Впоследствии — известный уже в Советском Союзе учёный-математик, исключённый, как и Семён, в 1899 из Московского университета за участие в студенческих волнениях, окончивший в 1904 г. Мюнхенскую техническую школу, Михаил несколько лет буквально отвоёвывал право работать по специальности — зарубежный диплом тогда в России не признавался; пришлось окончить экстерном Юрьевский

градский политехнический институт, Психоневрологический институт (с 1916 г. — Петроградский частный университет при Психоневрологическом институте), Высшие женские курсы, Высшие женские историко-литературные курсы Раева, Петроградские Фребелевские курсы, Высшая школа (курсы) им. Лесгафта». Есть и телефон. Только с 1915 года Франк также обозначается как «потомственный почётный гражданин», хотя относительно его брата Михаила Франка такое обозначение присутствовало и во всех предыдущих справочниках (Весь Петроград. Адресная и справочная книга г. Петрограда. 1915 г. С. 691; 1916 г. С. 714; 1917 г. С. 718).

[70] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 72.

[71] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 207.

университет, после чего, с 1914 года, стала возможной работа в Петербургском политехническом[72].

Сын Михаила (племянник Семёна Людвиговича) Илья[73] вспоминал: «Мне очень хорошо памятна наша квартира в Петербурге на Лицейской улице (теперь улица Рентгена), где мы с родителями жили много лет до 1917 года. <...> Как я понимаю, она была очень скромной — с печным отоплением, керосиновым освещением (уже на моей памяти провели электричество). <...> Что касается родственных связей, они не были очень тесными. Всё же мы бывали в гостях у моего дяди Семёна Людвиговича Франка, у которого были два сына, Витя и Алёша. Старший из них, Витя, был немного моложе меня. Иногда они бывали у нас. Вероятно, папа виделся с братом чаще, но я об этом не знаю»[74].

В Петербурге (Петрограде) в эти годы[75] жила и сестра Семёна и Михаила — Софья. Она была замужем за купцом 1-й гильдии и крупным банкиром Абрамом Львовичем Животовским[76]. Животовские жили по Кирочной ул., 30[77] (доходный дом Г. С. Войницкого). Конечно, финансовое положение сестры было более предпочтительным, и известны случаи, когда она оказывала братьям материальную помощь, однако это были, очевидно, случаи исключительные

---

[72] *И. М. Франк*. Михаил Людвигович Франк // Историко-математические исследования. Вып. XXVI. М. : Наука, 1982. С. 269–270.

[73] У Михаила Людвиговича было два сына: Глеб Михайлович Франк (1904–1976) — биофизик, академик, и Илья Михайлович Франк (1908–1990) — физик, академик и лауреат Нобелевской премии.

[74] *А. И. Франк*. Илья Михайлович Франк // Физика элементарных частиц и атомного ядра. 2008. Т. 39. Вып. 4. С. 884, 886.

[75] Судя по справочнику «Весь Петербург» — с 1913 по 1916 гг.

[76] Личность, обвеянная сомнительными легендами о слишком быстром обогащении, связанном с торговлей оружием, близости то ли к масонам, то ли к английской разведке, и о финансовой помощи большевистскому режиму. Фактом является то, что через свою сестру А. Животовский приходился дядей Льву Давидовичу Троцкому.

[77] Весь Петербург. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. 1914 г. С. 232.

(например, Илья Франк вспоминает, что «вероятно благодаря материальной помощи со стороны его сестры Софьи Людвиговны» Михаил Франк смог уехать в 1899 г. заграницу и поступить в Мюнхенский политехникум[78]; что касается семьи Семёна Франка, то есть воспоминания о продовольственных посылках, которые Софья присылала из-за границы в голодные саратовские годы и последний год в Москве[79]).

В целом можно утверждать, что Семён Франк был достаточно щепетилен в финансовых вопросах, в которых старался полагаться только на себя. Ф. Буббайер справедливо отмечает: «Очевидно, он не мог рассчитывать на деньги семьи, чтобы выбраться из затруднений. Он зарабатывал писанием статей, работой в "Русской мысли" и преподаванием»[80]. Некоторые письма тех лет (например, 23 июня 1909 г. он пишет М. Гершензону из Саратова, что не может вернуться в Петербург, не получив 250 руб. гонорара за статью в «Вехах»[81]), равно как и количество мест работы, о которых выше упоминалось, указывают на то, что малейший заработок для этой семьи был нелишним.

Завершая семейную тему, отметим, что лето Франки — как это было принято тогда — проводили вне города, в разных дачных посёлках, в том числе в своеобразных интел-

---

[78] *И. М. Франк*. Михаил Людвигович Франк. С. 267.

[79] См.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 189; *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 134. В письме М. Гершензону из Саратова 5 октября 1918 г. Франк писал: «Прошлой зимой и ещё летом мы многое посылали в Петрогр<ад> знакомым, теперь же сами внезапно оказались в положении голодающих среди богатого края — по причине строжайшей социализации» (*С. Л. Франк*. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. // De visu. 1994. № 3–4. С. 29].

[80] *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 72.

[81] К истории создания «Вех» / Публ. В. Проскуриной и В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. 11. М. ; СПб. : Atheneum: Феникс, 1992. С. 258.

лектуальных колониях — в имении Машук под Торжком Тверской губ. (1910 г.), в Силламяги (1911 и 1912 гг.), под Старицей и в имении Быково Тверской губ. (1915 и 1916 гг.), в финском местечке Уусикиркко (1917 г.).

7. Если внимательно проследить творческую эволюцию С. Франка, то следует сказать, что петербургский период — это период формирования его собственной философской системы, т. е. перехода от кантианско-фихтевского субъективизма к абсолютному реализму, который начинается в 1908–1910 гг. и связан с влиянием В. Штерна, Й. Гёте, А. Бергсона, Б. Спинозы, а также с возвращением к Плотину и Николаю Кузанскому (впрочем, что интересно, — и совпадает с началом семейной жизни...). С 1908 г., как вспоминал позднее Франк, «я стал систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена. Одновременно завершилась эпоха моего интеллектуального и духовного формирования; именно к этому времени я окончательно уяснил себе основы моего собственного философского мировоззрения»[82].

В 1910 г. в петербургском издательстве его уже давнишнего знакомого Д. Е. Жуковского (типография «Общественная польза») выходит вторая книга Франка — «Философия и жизнь», включившая 18 статей, начиная с первой философской статьи о Ницше («Это — первая философская книга»[83]). Ключевыми статьями этого периода, как бы печатавшими шаг всё более зрелой поступи философа, были «Личность и вещь (Философское обоснование витализма)» («Русская мысль», кн. XI за 1908 г., посвящённая В. Штерну); «Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте» («Русская мысль», кн. VIII за 1910 г.); «Природа и культура» («Логос», кн. 2 за 1910 год); «О философской интуиции» («Русская

[82] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 448–449.
[83] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 124.

мысль», кн. III за 1912 год); «Учение Спинозы об атрибутах» («Вопросы философии и психологии», кн. IV за 1912 год).

Поворотным было влияние, которое оказала на Франка книга бреславского профессора Вильяма Штерна «Личность и вещь» (1 т., 1906) — именно в посвящённой ей статье понятие «метафизика» перестаёт быть для самого Франка негативным («возникает задача вновь оправдать метафизику и доказать её законность и необходимость»[84]). Оценивая теорию Штерна, он пишет: «Жизнь и действительность — вне которой не было бы и мира — оказывается здесь чем-то иррациональным и принципиально непостижимым для отвлечённого мышления. Это указание имеет, по нашему мнению, огромную философскую ценность»[85]. В своих онтологических ориентирах Франк под влиянием критического персонализма Штерна отдаёт предпочтение персоналистическому пониманию мироустройства. Этот подход во многом определил характерные черты франковской онтологии и антропологии — настолько, что его концепцию всеединства целиком правомерно было бы назвать персоналистической философией всеединства, или *персонализмом всеединства*.

Если в витализме Штерна Франк увидел признание фундаментального онтологического значения идей телеологизма и онтологического единства, то в мировоззрении Иоганна Вольфганга Гёте — конкретный образ всеединства как единства множественности. Трудно переоценить значение гётевского влияния на формирование мировоззрения Франка — это влияние ощущается, прежде всего, в понимании конкретности абсолютной реальности и в теории живого знания и интуиции как основного пути её постижения.

Впрочем, к Гёте Франк пришёл не сразу, при этом смена поэтических увлечений рефлектировалась на фило-

---

[84] *С. Л. Франк.* Личность и вещь (Философское обоснование витализма). С. 165.

[85] Там же. С. 215.

софские ориентиры. Ещё в 1905 году выше Гёте он ставил Шиллера как поэта, который имел «наиболее философскую организацию». Однако уже в 1908 г. Франк становится истым «гётеанцем». В той же статье «Личность и вещь» он даже ожидает формирования некоего нового культурно-философского движения, вдохновлённого идеями немецкого мыслителя: «<...> В настоящее время собирается новая, ещё немногочисленная, но уже богатая силами рать, общий замысел которой вернее всего может быть выражен стремлением к духовной универсальности *Гёте*»[86].

С движением не сложилось, но мировосприятие Гёте принципиально повлияло на формирование франковской теории знания. Уже в 1910 г. Франк пишет большую статью, посвящённую именно *гносеологии* Гёте — совсем не смущаясь подобным чисто философским определением, отнесённым к художнику слова. Наоборот, главное, что он усматривает в гётевском искусстве — именно своеобразная, оригинальная и глубокая теория художественного познания, которое противостоит, а точнее — дополняет ограниченность познания отвлечённого. Последнему остаётся сфера науки, где дискурсия анализа оправдана и необходима, однако как таковая она имеет своим последним результатом чистый атомизм, разрушение жизни. Настоящее познание должно не расчленять объект, а наоборот, утверждать и воспринимать его живое единство. «<...>Истинное познание есть, собственно, всегда *созерцание*, живое проникновение в наглядно предстоящий образ реального явления»[87]. Франк особенно отмечает мысль Гёте о том, что «истинная символика <...> состоит в том, что частное выражает общее, не как мечта и тень, а как живое мгновенное откровение непо-

[86] Там же. С. 217. Этого абзаца, впрочем, нет в первой публикации статьи в журнале «Русская мысль» (1908) — он появляется в перепечатке в сборнике статей «Философия и жизнь» (1910).

[87] *С. Л. Франк*. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте. С. 82.

стижимого»[88]. Профессор П. Элен в связи с этим высказывается в том смысле, что сам термин «непостижимое», ставший впоследствии ключевым для русского философа, С. Франк воспринимает именно от Гёте — от его «das Unerforschliche», или «unergründlich»[89]. Во всяком случае, уже в этих статьях 1908–10 годов мы видим конкретное оформление основных идей франковской метафизики, воплощённой через несколько лет в «Предмете знания» и в последующих работах.

8. Петербургский период почти полностью охватывает деятельность С. Франка в редакции журнала «Русская мысль» — 1907–1917 гг., — куда его привлёк П. Струве. По словам Франка, с самого начала редакторства Струве «я был его ближайшим сотрудником и советчиком (в неполитической части журнала)»[90]. Струве поручил ему читать рукописи философского и научного содержания, а с осени 1914 года, после ухода из редакции Мережковских, «я читал все рукописи неполитического содержания, включая беллетристику и стихотворения», — с этого времени и формально Франк становится членом редколлегии[91].

Следует вспомнить, что редакция «Русской мысли» 20 августа 1912 г. переехала из Москвы в Санкт-Петербург и раз-

---

[88] *С. Л. Франк.* Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте. С. 84.

[89] *П. Элен.* Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма. Пер. с нем. Оксаны А. Назаровой. Предисл. В. Н. Поруса. М. : Идея-Пресс, 2012. С. 38.

[90] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 445.

[91] Модестом Колеровым опубликовано несколько отзывов С. Франка на рукописи, поступавшие в редакцию «Русской мысли», в частности, на статьи Булгакова и Шестова (*М. К.* [*М. А. Колеров*] С. Франк. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской мысли» (1915–1916) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год [6] / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2004. С. 588–590). *Всего таких отзывов Франка в рукописном отделе Пушкинского дома сохранилось более 400.*

местилась на Выборгской стороне, по адресу ул. Нюстадская, 6 (ныне — Лесной проспект), там же жил и Струве[92]. С лета 1913 до лета 1914 года активная редакторская работа Франка прерывалась в связи с научной командировкой в Германию, но с новой силой возобновилась по приезду. «Именно с этой осени 1914 года я стал уже формально-организационным членом редакции; П. Б. поручил мне <...> чтение и оценку всех рукописей неполитического содержания, и мы стали аккуратно еженедельно встречаться для разбора рукописей и составления номеров журнала», — Франк упоминает о еженедельных встречах в редакции, вместе с А. Изгоевым и А. Татариновой, для составления номера[93].

Наряду с собственно редакторской деятельностью, Франк публикует в журнале свои статьи, рецензии, некрологи (постепенно формируясь, кстати, и как историк философии), среди которых, кроме уже упомянутых, — «Философские предпосылки деспотизма» (1907), «Философия религии В. Джемса (1910), «Прагматизм как философское учение» (1910), «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера» (1911) и многие другие (по подсчётам А. Гапоненкова, в журнале были напечатаны 31 статья и более 50 рецензий Франка, а также его переводы[94]).

Следует отметить и дискуссии, которые он вёл на страницах журнала как редактор и автор — с С. Лурье о «Вехах» («Культура и религия», 1909) и с В. Эрном о философском национализме (1910). «П. Б. предложил мне возражать Эрну, что я и сделал; из этого завязался между нами обмен

---

[92] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 440; *А. А. Гапоненков*. П. Б. Струве — редактор журнала Русская мысль (1907–1918) [Электронный ресурс] // Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. Vol. 37. №°4. Octobre—décembre 1996. P. 511.

[93] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 476.

[94] *А. А. Гапоненков*. П. Б. Струве — редактор журнала Русская мысль (1907–1918). P. 508.

полемическими статьями. <...> П. Б. очень одобрил мои соображения. Он предложил также Евгению Трубецкому высказаться в "Русской Мысли" по этому вопросу; Трубецкой отказался, мотивируя свой отказ словами: "Спорить против Эрна не хочу — против Франка не могу"»[95]. Впоследствии Франк высоко оценивал историко-философские работы Эрна; известно также его письмо к Эрну от 20 апреля 1917 года (за несколько дней до кончины последнего), где Франк сообщает, что, отказавшись сам занять кафедру философии в Казанском университете, рекомендовал декану историко-филологического факультета А. Д. Гуляеву кандидатуру Эрна: «Был бы рад и за Вас, и за казанский университет, если бы мне удалось Вас сосватать»[96].

К этой философско-публицистической линии, конечно, следует добавить и участие С. Франка в «Вехах» (1909), а несколько ранее — участие в московском журнале «Критическое обозрение» и санкт-петербургской газете «Слово», где «в 1908–10 гг. печатал много статей (фельетонов)»[97] (не совсем точно — газета прекратила своё существование в июле 1909 года).

9. Ещё одна важная страница петербургского периода жизни С. Франка — участие в деятельности Религиозно-философского общества. Его воспоминания по этому поводу несколько разнятся — в «Предсмертном» он коротко замечает: «В годы 1907–17 был также деятельным участником петербургского "Религиозно-философского общества"»[98]; в «Воспоминаниях о П. Б. Струве» называет более позднюю дату, однако подробнее описывая атмосферу и события об-

[95] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 467.

[96] *М. Колеров.* Кафедра для В. Ф. Эрна: письмо С. Л. Франка В. Ф. Эрну (1917) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2006–2007 год [8] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2009. С. 403.

[97] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 124.

[98] Там же. С. 116.

щества: «Я начал посещать Религиозно-философское общество с осени 1908 года, П. Б., помнится, позднее; особенно частым стало моё общение с Мережковскими в годы, когда они <...> редактировали беллетристический отдел "Русской мысли" (1911–1913). В их квартире на Литейном в известном доме Мурузи, где с ними жил и Д. В. Философов, происходили собрания кружка ближайших участников и руководителей Религиозно-философского общества (в него входили, кроме них, А. В. Карташев, С. А. Аскольдов, П. Б. и я)»[99].

На самом деле С. Франк был среди учредителей общества и членом его Совета с 1907 по 1914 гг. (вышел из состава Совета вместе со Струве в знак протеста против исключения Розанова[100]). Мысль о возобновлении Религиозно-философских собраний в Петербурге возникла вначале 1907 г., и уже 8 апреля под председательством С. Н. Булгакова состоялось заседание по подготовке открытия Религиозно-философского общества, на котором В. В. Розанов прочёл доклад «Отчего падает христианство»[101]. Учредителями стали С. Л. Франк, В. А. Тернавцев, В. В. Розанов, А. И. Введенский, С. А. Аскольдов. В течение короткого времени были тщательно разработаны структура и устав Общества. Совет Общества избирался на трёхлетний срок (из семи человек: председатель, товарищ председателя и пять членов Совета)[102].

Интересен такой пассаж А. В. Карташева (с которым впоследствии С. Франк имел достаточно хорошие отноше-

---

[99] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 463.

[100] 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. С. 10.

[101] *Подробнее о первых заседаниях общества в 1907 г. см.: С. Л. Франк. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 (№ 192). С. 693–696.*

[102] См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 6.

ния) во вступительной речи на заседании 3 октября 1907 г.: «Мы даже хорошо друг друга не знаем. У нас, в числе организаторов, в ядре общества находятся с одной стороны такие лица, как С. Л. Франк, идеолог индивидуализма, философ-агностик, по крайней мере адогматист. С другой стороны В. А. Тернавцев, чиновник Священного Синода <...>. Из такого ядра никаких практических результатов в смысле действий общественных получиться не может»[103]. «Адогматизм» Франка этого периода можно увидеть в его выступлении в этот же день 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[104]. По существу же в «новом религиозном сознании» Франк видит 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»[105]. По сути эти мысли о непосредственном присутствии Бога в мире, высказанные в 1907 году, вовсе не противоречат, а скорее предваряют дальнейшее развитие религиозно-философского учения Франка, как оно воплотилось уже через 30–40 лет в «Непостижимом» и «Свете во тьме».

---

[103] Там же. С. 34.

[104] *С. Л. Франк.* <О докладе С. А. Аскольдова. Выступление на заседании Религиозно-философского общества 3 октября 1907 г.> // Полн. собр. соч. Т. 2 : 1903–1907 *(№ 192)*. С. 484.

[105] Там же. С. 485, 486.

Среди конкретных событий в деятельности общества Франк в своих воспоминаниях особо отмечает два. Первое — это прения о «Вехах», которые состоялись 21 апреля 1909 года. Заседание проходило в помещении Польского общества любителей изящных искусств («Огниско»), размещавшемся по адресу ул. Троицкая, 13 (ныне Рубинштейна)[106]. «Из участников "Вех", — вспоминает Франк, — в собрании выступали Струве и я, и несмотря на то, что массовое настроение аудитории было против нас и на стороне наших противников, нам без труда удалось всё же обличить поверхностность этой критики и иметь некоторый успех»[107]. В газетном отчёте отмечалось огромное внимание публики к этому событию: «Небольшой зал был, конечно, переполнен, стояли в проходах, сгрудились на эстраде, толпились во всех соседних комнатах. На эстраде до того тесно, что Пётр Струве и свящ. Аггеев, держась друг за друга, сидят на одном стуле»[108]. Главным «противником» выступал Д. Мережковский, назвав авторов «Вех», по аналогии с подписантами под отлучением Л. Толстого, «семью смиренными». «Семь смиренных — семь цветов радуги слиты в один белый цвет — в одно "общее дело"»[109]. Это «общее дело», по Мережковскому, оказывается антихристианским, хотя на словах и религиозным, индивидуализмом, отрицающим Церковь. Франк же, уличая Мережковского в фактическом позитивизме — в преклонении перед внешними формами и в предубеждении, что внешние формы связаны с внутренним перевоспитанием личности, — задавал риторический вопрос: «не есть ли признание теоретического и практического первенства духовной жизни

[106] Доходный дом и зал собраний М. Ф. Руадзе, позже известный как зал А. И. Павловой.

[107] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 458.

[108] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 7.

[109] Там же. С. 569.

над внешними формами общежития <...> основная идея всякой религии?»[110]. Мережковский не ограничился устным выступлением, а уже 26 апреля опубликовал статью «Семь смиренных» в газете «Речь». В своём ответе в «Слове» Франк заметил: «Спор о “Вехах”, таким образом, перенесён из мало вместительного польского клуба на широкий простор газетной аудитории»[111].

Ещё один врезавшийся в память Франка эпизод работы Общества — обсуждение ухода Л. Толстого, а затем и его смерти[112]. Мемориальное заседание 16 ноября 1910 г. завершилось общей молитвой — этот внешне стихийный порыв «был выражением некоторого, смутно нараставшего в нас стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий»[113]. В первую очередь, очевидно, Франк тут имеет в виду свою внутреннюю духовную эволюцию этого времени.

Конечно, Франку приходилось не только участвовать в дискуссиях и обсуждениях[114], но и дважды выступать с докладами[115]. На том же мемориальном заседании памя-

---

[110] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 592, 590.

[111] *С. Л. Франк.* Мережковский о «Вехах» // РМ. С. 551. В книге Ф. Буббайера — очевидно, это следует отнести к ошибке обратного перевода — эта метафора Франка приобрела искажённый смысл, будто бы действительно, из-за наплыва публики, дебаты «пришлось перенести из Польского клуба в помещение крупной газеты» (*Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 89).

[112] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 463–464.

[113] Там же. С. 465.

[114] Кроме уже упомянутого зафиксировано его участие в обсуждениях доклада С. Гессена «Мистика и метафизика» 29 декабря 1909 г., доклада Н. Лосского «Идея бессмертия души как проблема теории знания» 23 марта 1910 г., доклада И. Холопова «Абсолютность христианства» 3 апреля 1913 г. (см.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 552, 555, 559).

[115] Третьим выступлением от имени РФО была публичная лекция 6 мая 1917 г. «Нравственные основы демократии» (Там же. С. 565). *Подробнее*

ти Толстого, наряду с выступлениями Струве и Блока, был и доклад Франка «Памяти Льва Толстого» (опубликованный в кн. XII «Русской мысли» за 1910 год). Ранее, на заседании 2 февраля 1910 г. Франк выступал с докладом «Философия религии Джеймса», в определённой мере продолжая оппонировать С. Гессену[116]. Несмотря на ряд серьезных критических замечаний, Франк в целом высоко оценил «Многообразие религиозного опыта» и особенно «метод радикального эмпиризма» Джеймса. По его мнению, книга Джеймса «делает эпоху», и в эту новую эпоху «свободомыслием должно считаться не отрицание религии, а *отрицание её огульного отрицания*»[117]. Франк на основе книги Джеймса делал вывод, что «мистический опыт несёт свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах»[118]. Безусловно, здесь он уже чётко проявляет своё движение от неокантианства с его апологией «чистой философии» и критикой всякой мистики к абсолютному реализму, для которого мистический опыт представляется не менее (если не более) реальным и истинным, чем опыт чувственного или рационального постижения.

Между прочим, Н. Лосский, вспоминая о своём докладе 23 марта 1910 г., писал, что ему оппонировали «лица, близкие к “Логосу”» — сначала Франк, потом Гессен, которые говорили «о вечности истины, но не предмета истины»; «правда, очень скоро после этого спора С. Франк сам примкнул к интуитивизму и начал разрабатывать своеобразную форму его»[119]. Однако из доклада Франка о Джеймсе

об этом выступлении см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. С. Л. Франк о религиозном смысле и нравственной основе демократии (№ 190).

[116] См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 19.

[117] *С. Л. Франк*. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. II. С. 155–156.

[118] Там же. С. 163.

[119] *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. М. : Викмо — Русский путь, 2008. С. 136.

2 февраля видно, что к этому времени он уже вполне признаёт роль интуиции в познании, с осторожностью, правда, относясь к «интуитивизму» как направлению: «В философской теории опыта в настоящее время происходит глубокий поворот, освобождающий её от наивно-догматического сенсуализма: укажем на теорию восприятия Шварца, на "интуитивизм" Н. О. Лосского, на уяснение интуитивного восприятия "чужого я", на учение об "Einfühlung" у Липпса, Генриха Гомперца и др., на разработку "эмоционального познания" и т. п. В этом же направлении идут глубокие и блестящие соображения Джемса. Это движение ведет к признанию *интуиции* основой всякого опытного знания и тем самым вскрывает общий корень "знания" и "веры". Отсюда действительно открывается перспектива "оправдания" религии не путем дополнительного отвлечённого доказательства её истин, — что явно немыслимо, — а путём уяснения первичности и философской законности её источника знания»[120]. Франк в начале 1910 г., таким образом, хотя ещё и «близок к "Логосу"», но уже интенсивно дрейфует от строгого неокантианского рационализма к радикально-эмпирической и интуитивно-мистической онтогносеологии.

10. Одним из мест работы С. Франка в Петербурге был основанный В. Бехтеревым Психоневрологический институт (ул. Казачья, ныне Бехтерева, 3), известный, кстати, и тем, что в нём, вопреки уже упомянутому 3-процентному ограничению на учёбу евреев в столичных вузах, «учились многие сотни евреев, а за годы прошли и тысячи»[121], — соответственно, легче было устроится и преподавателю иудейского вероисповедания. Определённым этапом становления философской системы Франка — а именно, его

[120] *Н. О. Лосский*. Воспоминания... С. 163.

[121] *А. Солженицын*. Двести лет вместе. Часть первая. В дореволюционной России. С. 104.

перехода от послекантовского психологизма к философской психологии — стало участие в экспериментальных психологических исследованиях совместно с учеником В. Бехтерева и разработчиком характерологии, профессором этого института Александром Фёдоровичем Лазурским (1874–1917).

В серии выступлений и статей в «Вопросах философии и психологии» (1909–1910 гг.) Лазурский предложил новое толкование вольфовской теории способностей души. Главной особенностью психологии XIX века он называл перенесение центра тяжести с изучения души и её способностей на изучение *явлений* сознания и их взаимоотношений, что дало мощный толчок эмпирическим исследованиям, однако при этом эмпирическая психология, достигнув значительных успехов в описании психических явлений, как правило, оказывалась беспомощной в их объяснении[122]. Оставаясь на «чисто эмпирической точке зрения», но призывая к «философской обработке» психологических понятий, Лазурский приходит к выводу, что в единстве душевной жизни фактически «перекрещиваются двоякого рода объединяющие факторы: с одной стороны — внешние или ассоциативные связи, установившиеся благодаря опыту в течение личной жизни данного индивидуума, с другой — внутренние или центральные связи, вытекающие из самого устройства нервно-психической организации каждого человека и унаследованные им вместе с этой организацией»[123].

В «экспериментальном анализе личности» Лазурского психическое расслаивается на центр и периферию, душевное ядро и психическую оболочку. Именно к «философ-

[122] См.: *А. Ф. Лазурский*. Теория способностей в современной психологии // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. V (100). С. 726–727.

[123] *А. Ф. Лазурский*. Значение гипотезы способностей для эмпирической психологии // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. II (102). С. 120.

ской обработке» этих явлений подключился Франк, приняв участие в разработке второй части «Программы исследования личности в её отношениях к среде» (1912)[124], в которой, в частности, вводились понятия «эндопсихический» и «экзопсихический», обозначающие, с одной стороны, темперамент и характер личности, вытекающие из особенностей психофизической организации человека, а с другой — отношение человека к основным категориям окружающей действительности. В программе подробно описывалось 15 категорий отношений личности — к вещам, к природе и животным, к отдельным людям, половая любовь, отношение к социальной группе, к семье, к государству, к труду, к материальному обеспечению и собственности, к внешним нормам жизни, к нравственности, к миросозерцанию и религии, к науке и знанию, к искусству и к самому себе[125]. Отголоски этой работы, безусловно, можно увидеть в «Душе человека» — когда, отстаивая единство и целостность душевной жизни, Франк замечает: «Если мы всё же <...> различаем между восприятием отдельных душевных явлений и восприятием душевной жизни или души как целого, то это различие имеет лишь относительное значение: это есть различие между первичными и производными или как бы между центральными и периферическими (с точки зрения душевного единства) душевными состояниями. <...> В организме душевной жизни мы различаем центральные части от периферических, хотя во всех частях потенциально присутствует сила и характер целого»[126].

По оценке современных исследователей, «классификация личностей» А. Лазурского, теоретическим осно-

[124] Первая часть была разработана Лазурским в 1904 г.

[125] См.: *А. Ф. Лазурский*, *С. Л. Франк*. Программа исследования личности в её отношениях к среде // Русская школа. 1912. Кн. 1. С. 1–24; Кн. 2. С. 1–17.

[126] *С. Л. Франк*. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М. : Изд. Г. А. Лемана и С. М. Сахарова, 1917. С. 16.

ванием которой стала изданная совместно с С. Франком «Программа...», была наиболее совершенной из существовавших в начале века в российской науке и используется в настоящее время; в частности, после неё понятие «отношение» становится одной из базовых категорий для анализа в отечественной психологии[127]. Заметим, в свою очередь, что Франка можно считать одним из основателей — наряду с М. Бубером — философии диалога XX века, в которой концепт *отношения* (Я и Ты, Я и Мы, Бог и Я) тоже играет ключевую роль.

11. Формирование системы абсолютного реализма было связано, конечно, и с религиозно-мировоззренческой эволюцией самого философа. Примерно к 1907 году, по его собственным воспоминаниям, заканчивается «эпоха неверующей юности»[128]; т. е., если и раньше во Франке трудно усматривать воинствующего атеиста, теперь он становится искренне верующим человеком. Правда, официально Франк принимает православие лишь в 1912 г. — процесс нового обретения веры был одновременно и сложным процессом прихода в новое вероисповедание. 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.[129] Принятие православия всё ещё было, как и десятью годами ранее, условием работы в государственных высших учебных заведениях, и уже через пару дней Франк подаёт заявление о принятии на должность

[127] *В. А. Смирнов*. Психологические воззрения Александра Фёдоровича Лазурского. Автореф. дис. ... канд. психол. н. М., 1998.

[128] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

[129] Домовая Церковь св. мученицы Татьяны, 6-я линия Васильевского острова, 15 (теперь — здание филологического факультета Санкт-Петербургского университета).

приват-доцента университета, начиная свою автобиографию словами: «Семён Людвигович Франк, православного вероисповедания»[130]. «Возможно, перспектива получения этого места отчасти подвигла Франка на принятие православия, и он его действительно получил. Однако в своей основе мотивы Франка не были утилитарными», — замечает Ф. Буббайер[131]. О том, что мотивы Франка действительно были глубоко внутренне-личными, свидетельствуют и его работы и выступления этих лет, а также такое воспоминание 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»[132].

12. Определившись в религиозно-мировоззренческом отношении, Франк полностью созрел и для серьёзной научной работы. «В 1911–1912 годах я был всецело поглощён сдачей магистерского экзамена, в следующем году был занят предварительной подготовкой моего большого научного труда, и, кроме того, в течение этих двух лет был пе-

---

[130] *См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10 625. Л. 1–2. Подробнее см.: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие (№ 180). С. 88–91.*

[131] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 94.

[132] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 213.

реобременён большим количеством лекций»[133]. Речь идёт, в том числе, и уже об основной работе в Императорском Санкт-Петербургском университете, приват-доцентом кафедры философии которого Франк был зачислен с 1 июля 1912 г.[134]. Кроме него постоянными преподавателями этой кафедры были А. Введенский, И. Лапшин и Н. Лосский; эта же четвёрка, как замечает Ф. Буббайер, вела философию на Бестужевских курсах[135]. Деканом историко-филологи-

---

[133] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 467.

[134] Список лиц, состоящих на службе в С.-Петербургском Учебном Округе к 1 апреля 1913 года. СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1913. С. 12; Список лиц, состоящих на службе в С.-Петербургском Учебном Округе к 1 февраля 1914 года. СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1914. С. 10. Ф. Буббайер приводит дату 31 мая 1912 г. (*Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 99) — *этим числом датировано письмо Попечителя С.-Петербургского Учебного Округа на имя ректора университета о допуске С. Л. Франка «с осеннего полугодия сего года к чтению лекций в качестве приват-доцента в ИМПЕРАТОРСКОМ С.-Петербургском Университете, по кафедре философии, на тему "Основные направления этики", с зачислением его с того же времени в состав приват-доцентов названного университета» (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 4).*

[135] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 99. Кроме них занятия по кафедре философии в 1912–1913 году вели приват-доценты В. Каринский, А. Гребенкин, С. Суханов, Л. Габрилович, А. Крогиус (Обозрение преподавания наук в Императорского С.-Петербургском университете на 1912–1913 учебный год. СПб. : Тип. Б. М. Вольфа, 1912. С. 4–5); в 1914–17 годах также С. Поварнин, С. Гессен, В. Сеземан, С. Алексеев (Обозрение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1914 года и в весеннем полугодии 1915 года. Пг. : Тип. Б. М. Вольфа, 1914. С. 4–5; Обозрение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1915 года и в весеннем полугодии 1916 года. Пг. : Тип. Б. М. Вольфа, 1915. С. 4–6; Обозрения преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1916 года и в весеннем полугодии 1917 года. Пг. : Тип. Б. М. Вольфа, 1916. С. 4–6).

ческого факультета в эти годы был известный российский филолог, профессор кафедры истории западноевропейских литератур Фёдор Александрович Браун.

Постоянных курсов, которые вёл бы новый приват-доцент, на первый год его работы объявлено не было[136]. В 1914/1915 учебном году Франк читал курс «Введение в философию (гносеология и онтология)» 2 часа в неделю и вёл семинар по «Этике» Спинозы, тоже 2 часа в неделю, причём дни и часы устанавливались «по соглашению со слушателями»[137]. В следующем учебном году нагрузка Франка снизилась — всего 2 часа в неделю, и уже другой курс — «Социальная философия»[138]. Наконец, в последнем для него в университете 1916/1917 учебном году он вновь читал курс «Введение в философию» 2 часа в неделю, но уже с чётким расписанием — по понедельникам, с 12 до 2 (параллельно такой же курс читал С. Алексеев)[139].[140]

Благодаря этой должности С. Франк получил возможность осуществить научную стажировку в Германию с мая 1913 по август 1914 года. «Кафедра Франка финансировала эту поездку в размере до 2000 рублей в год из средств Министерства просвещения»[141]. Здесь была сделана основная

---

[136] См.: Обозрение преподавания наук в Императорского С.-Петербургском университете на 1912–1913 учебный год. С. 3–5.

[137] Обозрение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1914 года и в весеннем полугодии 1915 года. С. 5.

[138] Обозрение преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1915 года и в весеннем полугодии 1916 года. С. 6.

[139] Обозрения преподавания наук на Историко-филологическом факультете Императорского Петроградского университета в осеннем полугодии 1916 года и в весеннем полугодии 1917 года. С. 5.

[140] *Выше уже упоминались сохранившиеся тетради с конспектами этих лекций, которые ещё ждут детального изучения.*

[141] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 100. *В архиве сохранились документы, связанные с этой поездкой, в том числе представление зав. кафедрой проф. А. И. Введенского и напи-*

работа по подготовке магистерской диссертации, превратившейся в большую книгу — первый системный философский труд С. Франка «Предмет знания». Книга была издана в 1915 году в Петрограде, в типографии Р. Г. Шредера, в «Записках Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета»[142].

30 апреля 1916 г. прошли предварительные слушания отзывов о магистерской диссертации С. Франка в закрытом заседании Историко-филологического факультета, а публичная защита состоялась, как писалось в тогдашних объявлениях, «в одной из Университетских зал»[143] «при большом стечении публики» 15 мая[144]. Председательствовал декан Ф. А. Браун, официальными оппонентами выступали сослуживцы Франка по кафедре — А. Введенский, И. Лапшин и Н. Лосский, — прения с которыми затянулись на несколько часов. Неофициальным оппонентом выступил П. Струве, который, как вспоминал Франк, «выразил надежду, что я от отвлечённых философских тем вернусь к научному творчеству в области общественных знаний»[145]. Интересные подробности этого события нахо-

---

санная им же «Инструкция для заграничных занятий С. Л. Франка». Официально Франк был командирован с 15 апреля 1913 по 15 августа 1914 г., хотя реально выехал, очевидно, только в начале мая (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 8–12).

[142] Предварительно отдельные части книги печатались в «Известиях Петроградского Политехнического Института императора Петра Великого» — первые четыре главы под названием «Знание и бытие» (т. XXII, 1914 г.) и приложение «К истории онтологического доказательства» (т. XXIII, 1915 г.).

[143] На сайте «История Санкт-Петербургского университета в виртуальном пространстве» можно найти несколько объявлений о публичных защитах тех лет (См.: http://history.museums.spbu.ru/o.html); к сожалению, объявления о защите Франка нет.

[144] Отчёт о состоянии и деятельности Императорского Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 года / Сост. орд. проф. В. В. Бартольд. Пг. : Тип. Б. М. Вольфа, 1916. С. 168, 171.

[145] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 479.

дим и в воспоминаниях Татьяны Франк: «Помню хорошо этот торжественный день, помню мою радость и гордость за него. Он высокий, во фраке, как всегда сосредоточенный и спокойный, защищал свою книгу, помню его оппонентов — Лосского, Введенского, Лапшина и как бы "вольного" П. Б. Струве. Все кроме Введенского требовали сразу присуждения степени доктора, но Введенский сказал, что пусть напишет ещё одну книгу. Вечером мы были одни и оба радовались, что этот большой день так хорошо прошёл»[146]. Ранее прецедент присуждения докторской степени, минуя магистерскую, уже был на этой кафедре — в 1906 году её получил И. Лапшин за книгу «Законы мышления и формы познания». На этот раз, однако, решающим стало мнение известного своей ревнительной осторожностью к продвижению подчинённых Александра Введенского (об этой его черте писал в своих воспоминаниях Н. Лосский[147]). Впрочем, следуя не логике карьерных соображений, а логике разворачивания своей системы, уже через пару месяцев Франк заканчивает вторую книгу — «Душа человека», которая печатается в 1917 году в Москве[148], но уже не защищается как докторская работа в силу отмены после Октябрьской революции ступеней и званий.

Таким образом, можно констатировать, что именно в Петербурге получает своё первоначальное оформление философская система Семёна Франка, и эти две книги уже

---

[146] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 213; см. также: *Ф. Бубайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 113.

[147] См.: *Н. О. Лосский.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 117–118.

[148] *Судя по датированному августом 1916 г. предисловию, книга уже тогда должна была печататься в «Записках Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета», однако, «в силу ненормальных типографских условий», её выход задержался на год (см.: С. Л. Франк. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. С. II–V).*

безоговорочно выводят его в разряд русских философов первой величины.

13. Военные годы и революционный 17-й вносили новые, тревожные краски в петербургскую жизнь. Первым таким мазком стало переименование города, и среди первых впечатлений Франка по возвращении из Германии — «зловещее, со смутными чувствами воспринятое переименование Петербурга в "Петроград" (немцы острили, что уже в первые дни войны они отняли у России Петербург)»[149]. Ещё и в конце 15-го в письме к Гершензону Франк пишет «Петроград» в кавычках[150]. Философ активно участвовал в печатных (на страницах «Русской мысли») и устных обсуждениях сущности и возможных последствий войны. «Я сам развивал мысль, что оправдание войны предполагает объективную моральную расценку, на которой из двух воюющих сторон лежит ответственность за её начало, и что для России война оправдана как защита родины от неправого нападения», — вспоминал он[151]. При этом, однако, в частной переписке речь идёт «о глубоком внутреннем кризисе», переживаемом под влиянием войны[152].

В 1917 году происходит некоторая активизация общественно-политической деятельности Франка — как и ранее, под влиянием и патронатом П. Струве. В частности, он принял «деятельное участие» в издании политического еженедельника «Русская свобода», напечатав ряд статей и осуществляя техническую работу «ввиду политической занятости П. Б.». «Это было как бы возрождением во вторую русскую революцию "Полярной звезды", которую мы вместе издавали за одиннадцать лет до этого»[153]. Даже со-

[149] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 473.
[150] *С. Л. Франк*. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. С. 26.
[151] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 475.
[152] *С. Л. Франк*. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. С. 27.
[153] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 484.

вместный летний отдых в финском местечке Уусикирко[154] был, по сути, продолжением этой работы: «П. Б. только по временам на короткий срок наезжал туда, проводя остальное время в Петербурге. Я постоянно ездил в Петербург по делам редактирования “Русской Мысли” и “Русской Свободы”»[155]. Однако политические позиции (точнее, позиции философского осмысления русской революции) Франка и Струве уже на этом этапе постепенно расходились (позднее, в 1923–1926 годах это расхождение перерастёт в серьёзный кризис в их отношениях): «У меня было тогда острое чувство бесполезности этого начинания; я говорил ему, что мы делаем безнадёжную попытку листами “Русской Свободы” заткнуть прорвавшуюся плотину огромного бушующего потока»[156].

Ещё одним подобным проектом Струве стала Лига русской культуры — «некий идейный центр для духовно обоснованного патриотизма», — однако «и этому доброму начинанию, как и многим другим, суждено было вскоре потонуть в водовороте политического безумия того времени»[157]. Франк был одним из членов-основателей Лиги, вместе с Бердяевым, Булгаковым и Изгоевым[158]. В связи с этой деятельностью Струве Франк вспоминает приглашение весной 1917 г. чешского философа и политика Томаша Масарика, с которым была устроена встреча в «Европейской гостинице»[159]. Уже тогда достаточно религиозно настроенного Франка неприятно поразила секулярная направленность автора «России и Европы». Одобряя стремление к религиозному возрождению русской интеллигенции,

---

[154] Сейчас — Поляны Выборгского района Ленинградской области.

[155] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 486.

[156] Там же. С. 484–485.

[157] Там же. С. 485–486.

[158] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 123.

[159] Очевидно, нынешний «Гранд Отель Европа» на углу Невского и Михайловской улицы.

Масарик одновременно «горячо предупреждал нас против опасности “клерикализма” — главного врага прогресса и культуры», а значит, делает вывод Франк, «ничего по существу не понимал в наших духовно-общественных нуждах»[160].[161]

В семейной жизни и быте также происходили изменения. По воспоминаниям Татьяны, «первые годы войны мы к стыду своему не чувствовали её остро»[162]. Однако постепенно экономический кризис давал о себе знать. Уже 5 ноября 1915 г. Франк так описывает ситуацию: «У нас люди живут плохо во всех отношениях, или, вернее, вообще не живут, а только тискаются в битком набитых трамваях, дежурят в очередях за сахаром и мукой и сердятся на дороговизну, беспорядки, причём каждый обвиняет кого-нибудь другого»[163]. В воспоминаниях о Струве он приводит и такой эпизод: «Как-то в течение зимы 1916–1917 годов мы с женой, подведя итоги нашему бюджету и убедившись, что, ввиду большого повышения цен, моего заработка не хва-

---

[160] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 486.

[161] *Подробнее см. Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. С. Л. Франк о религиозном смысле и нравственной основе демократии (№ 190)*.

[162] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 212. Речь идёт о материальном положении — «это была совершенно нормальная жизнь», — однако внешние признаки войны становились всё зловещее, о чём уже вдова философа вспоминала в интервью радио «Свобода»: «Особенно тяжкое впечатление было от Невского, по которому каждый день тянулись процессии с гробами убитых. Люди, которые могли себе позволить привезти убитого близкого в Петербург, или те, которым удавалось найти. Мой друг и жених моей сестры был потерян. Он был разорван, никто никогда не нашёл его тела, и подробности я узнала только потом от его денщика. Это врывалось невероятно печальным и страшным аккордом в как будто нормально текущую жизнь. Всегда эти шопеновские грустные марши, которые сопровождали, масса народа...» (*И. Толстой*. Русская смута устами проигравших. К 95-летию революции. Татьяна Франк [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.svoboda.org/articleprintview/24764105.html).

[163] *С. Л. Франк*. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. С. 26.

тает для покрытия наших расходов, решили сдать внаймы одну комнату нашей квартиры — решение, казавшееся, при тогдашних привычках жизни, тягостным и героическим». Этого, правда, делать не пришлось — помог и тут Струве, повысив редакторское жалование Франка в «Русской мысли»[164].

Однако, как рассказывала в интервью Ф. Буббайеру дочь Наталья, спустя некоторое время после Февральской революции вся прислуга, за исключением её гувернантки Ольги, решила, что хватит находиться в услужении, и ушла. Это поставило в трудное положение Татьяну, никогда прежде не занимавшуюся кухней. Пытаясь впервые в жизни сварить курицу, она сунула её в кипящую воду с потрохами[165]. Сама Татьяна Франк об этих месяцах вспоминала: «<...>Время было уже очень трудное, уже трудно было прокормить детей, нужны были уже какие-то героические меры, чтобы устраивать семью в нормальных условиях»[166].

14. Формально петербургский период жизни и творчества С. Франка заканчивается в сентябре 1917 г., когда по предложению министерства народного просвещения (министром был Сергей Фёдорович Ольденбург, товарищем министра по делам высшей школы — Владимир Иванович Вернадский, председателем комиссии по устройству новых факультетов — Иван Михайлович Гревс, — «все трое меня хорошо знали, а И. М. Гревс любил и ценил меня»[167]), он с семьёй переезжает на должность декана вновь созданного историко-филологического факультета в Саратове[168].

---

[164] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 480.

[165] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 127.

[166] *И. Толстой*. Русская смута устами проигравших.

[167] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 116.

[168] *Приказ по Министерству Народного Просвещения был датирован 28 сентября, но при этом Франк утверждался, «согласно избранию», «исправляющим должность ординарного профессора Саратовского университета,*

Мотивы переезда вполне понятны: «В Петербурге становилось голодно, Саратов был родной город моей жены, там жили её родители — и хотя я совсем не склонен был при нормальных условиях покидать Петербург и уезжать в провинцию, но теперь я принял предложение»[169]. В других воспоминаниях Франк отмечает роль Струве в принятии такого решения: «Перспектив на возможность мирного научного труда в Петербурге при тогдашней разрухе оставалось мало; продовольственные трудности ставили вопрос о возможности прокормления детей в Петербурге. П. Б. усердно советовал мне принять предложение, несмотря на мои колебания покинуть столицу; он говорил, что в Петербурге делать нечего, и, кроме того, находил, что предложенная мне должность может мне послужить "хорошим трамплином"»[170]. Понятно, что после Октября образ «трамплина» потерял свою актуальность — хорошо ещё, что Саратов и близлежащие колонии поволжских немцев, где Франкам пришлось искать спасения от голода, позволили им выжить в эти годы революции и гражданской войны.[171]

по кафедре философии, с 1-го июля сего года» (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 25).

[169] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 116.

[170] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 488.

[171] *Еще один петербургский эпизод биографии Франка — впрочем, не реализовавшийся, — сохранили архивные документы. 23 сентября 1919 г. ректор Единого Петроградского Университета С. А. Жебелёв сообщал Франку в Саратов об утверждении его профессором и предлагал «отправиться в Петроград для исполнения в Петроградском Университете Ваших служебных обязанностей» (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 10625. Л. 26). Другой документ, подписанный деканом факультета общественных наук Н. Марром, свидетельствует, впрочем, что Франк, в числе других лиц (среди которых были А. И. Введенский, Н. О. Лосский, И. И. Лапшин), был утвержден в должности профессора философского отделения названного факультета Единого Петроградского Университета 25 октября того же года (Там же. Л. 27). Возможно, нестыковка в датах связана с происходившей как раз в это время реорганизацией Петроградского университе-*

15. Однако правильнее, наверное, петербургский период жизни и творчества С. Франка заканчивать не 1917-м, а 1922-м годом. Хотя после возвращения из Саратова последний год перед вынужденной эмиграцией Франк жил в Москве, он не терял связи с северной столицей — печатал в петроградском издательстве «Academia» своё «Введение в философию в сжатом изложении» (курс лекций, которые читались в Петроградском и Саратовском университетах), выступал в восстановленном Петербургском философском обществе[172], а в основанном Н. Лосским и Э. Радловым журнале этого общества «Мысль» вышла его статья «О задачах обобщающей социальной науки» (№ 3 за 1922 г.). Во 2-м и 3-м номерах «Мысли» печатались также анонсы готовящегося издания в трудах Петербургского философского общества «Избранных творений» Николая Кузанского в переводах Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, А. А. Франковского — издание, конечно, уже не состоялось.

В средине августа 1922 г. на даче в подмосковной деревне Окуловка[173] Франк был арестован и провёл «две или три ночи в тюрьме»[174]. После этого было почти два месяца ожи-

---

та и сменой ректора. Во всяком случае очевидно, что Франк в Петроград в 1919 г. не поехал.

[172] Заседания организовывались в здании Публичной библиотеки, где директорствовал Э. Радлов, — такой выбор места проведения заседаний — подальше от «глаз и ушей» новой, революционной администрации университета — объяснялся нескрываемой враждебностью последней по отношению к прежнему профессорско-преподавательскому составу (См.: *В. Н. Акулинин, О. В. Самылов*. Философское общество при С.-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск: Сибвнешторгиздат, 1994). Доклад Франка, упоминаемый в приводимом ниже Постановлении Политбюро ЦК ВКП(б), очевидно, был в конце мая или в июне 1922 года.

[173] Так в воспоминаниях Татьяны; очевидно, речь идёт об Акуловке возле ст. Пушкино в направлении Ярославля.

[174] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 189.

дания под домашним арестом неизбежной уже высылки[175]. «Приехала моя мама, — вспоминает Татьяна, — которой я телеграфировала, что мы едем к Софье Людвиговне, чтобы замаскироваться»[176]. Наконец, уехали поездом в Петроград, где остановились, по воспоминаниям Натальи, у своих саратовских друзей Болдыревых[177]. Речь идёт, очевидно, о юристе, приват-доценте Петроградского университета Николае Васильевиче Болдыреве[178], который, как и Франк, в 1917 г. стал

---

[175] Постановлением Политбюро ЦК ВКП(б) 10 августа 1922 г. Франк был определён к высылке в числе «литераторов», обсуждённых «на заседании 22-го июля в ГПУ под председательством т. Уншлихта в присутствии специально приглашённых товарищей Ю. М. Стеклова, Знаменского, Ионова и Лебедева-Полянского». Характерно, что в обосновании этого решения звучали и его петроградские связи и действия: «Профессор — философ-идеалист, проходит по агентурному делу "Берег", принимал участие в конспиративных собраниях у Авинова. Противник реформы высшей школы. Правый кадет направления "Руль". Несомненно вредный. Он был из Саратова, снят за противосоветскую деятельность. По общему своему направлению способен принять участие в церковной контрреволюции. Франк не опасен, как непосредственно боевая сила, но вся его литература и выступления в юридическом обществе и в Петроградском философском обществе направлены к созданию единого философско-политического фронта определённо противосоветского характера. Тов. Семашко за высылку. Главпрофобр за высылку» (Постановление Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списков высылаемых деятелей интеллигенции 10.08.1922 [Электронный ресурс] // Архив Александра Н. Яковлева. — Режим доступа: http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/56068).

[176] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 190.

[177] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 138. Н. Лосский, между прочим, вспоминает: «Пока мы хлопотали о визах и условиях переезда за границу, в Петербург приехала из Москвы партия высылаемых оттуда учёных и писателей. Им в ожидании парохода нужно было прожить в Петербурге два или три дня. Всех их устроили у себя на это время знакомые» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 195).

[178] Его брат, талантливый молодой философ Дмитрий Болдырев, которого очень ценил Н. Лосский, в 1920 г. умер от тифа в иркутской тюрьме, куда попал вместе с Колчаком.

первым деканом ещё одного вновь открытого — юридического — факультета в Саратове, однако, из-за болезни пробыл в этой должности недолго[179]. Квартира Н. Болдырева перед революцией располагалась по адресу Загородный проспект, 28[180], и если предположить, что этот адрес оставался актуальным и в 22-м, то последнее пристанище Франков в Петрограде было совсем недалеко от его первого адреса на Разъезжей, возле всё тех же Пяти углов.

Наконец, именно из Петрограда 29 сентября 1922 года от набережной Лейтенанта Шмидта на пароходе «Oberbürgermeister Haken» С. Франк с семьёй навсегда покидает Россию, вместе с другими изгнанниками отправившись в вынужденную эмиграцию.

Петербургский период был самым продолжительным и творчески плодотворным этапом доэмигрантской жизни Семёна Франка. Можно сказать, что после нескольких лет метаний и странствий — и географических, и политических, и мировоззренчески-философских, и даже личных — Франк обретает себя именно в Санкт-Петербурге. Сюда он стремится как в политическую, а фактически и научную столицу, называя свою родную Москву «убийственно-тоскливой деревней», и потом не хочет отсюда уезжать в провинцию, пока это не принуждают сделать обстоятельства. Пространственные метания Франка после это-

---

[179] *А. И. Аврус, А. А. Гапоненков*. Саратовский университет в годы революции и Гражданской войны (1917–1920 гг.) // Российская история. 2009. № 4. С. 91–103. О дружбе с Болдыревыми в Саратове вспоминала Татьяна (см.: Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 183), а С. Франк в письме к Гершензону в октябре 18-го описывал, как в результате «разгрома», т. е. жилищного уплотнения, в их саратовской квартире, кроме прочих родственников, нашла приют и «семья Н. В. Болдырева (5 чел<овек>)» (*С. Л. Франк*. Из писем М. О. Гершензону 1912–1919 гг. С. 29).

[180] Весь Петроград. Адресная и справочная книга г. Петрограда. 1917 г. С. 72.

го продолжаются, теперь уже в основном вынужденные — Саратов, Москва, Берлин, Франция, Лондон... Только берлинский период по времени постоянного проживания несколько превысит петербургский, но, конечно, не сможет сравниться с последним как по ощущению Родины, так и по направлению жизненной и творческой траектории — если Петербург заканчивается мощными, взлетающими аккордами «Предмета знания» и «Души человека», то Берлин — предсмертными записками и, хоть и не менее мощным, но написанным на пределе физических сил, как «последняя книга», аккордом «Непостижимого».

Франку было, за что любить Петербург; Петербургу есть, за что помнить Франка.

Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С. Франка[1]

Поводом к этому исследованию стало обнаружение статьи Семёна Франка, не входившей до сих пор в библиографии его работ. Речь идёт о статье «Христианство и социализм» в № 4 «Вестника Русского Студенческого Христианского Движения» за 1930 год. Хорошо известна другая статья С. Франка на эту же тему — «Проблема “христианского социализма”», напечатанная впервые в журнале «Путь» в 1939 году. Внешне она носит характер положительного изложения позиции, однако послесловие Н. Бердяева раскрывает её внутренний полемический подтекст. Вновь выявленная статья, написанная Франком почти десятью годами ранее, помогает восстановить содержание этого подтекста. Эта статья уже прямо является дискуссионной — Франк отвечает на статью С. Булгакова «Православие и социализм (письмо в редакцию)», напечатанную ранее в «Вестнике» и «Пути». Относительно небольшой текст, всё-таки, представляется интересным с точки зре-

[1] *Впервые опубликовано (на английском языке) в 2015 г. (№ 144). Доклад на конференции: Krakow Meetings. «Russian religious Philosophy and Post-Secularism» (1–3 июня 2015 г., Краков).*

ния уточнения как различий в подходах русских религиозных философов к этой важной проблеме, так и сюжета этой дискуссии.

Впрочем, нужно признать, что обозначенная в заглавии «дискуссия о христианском социализме» не представляет собой чётко выраженного историко-философского события. С одной стороны, мы имеем в виду широкий контекст проблемы соотношения христианства и социализма, которая занимает европейскую мысль, по крайней мере, с 30-х годов XIX столетия. С другой, статья Франка вместе с рядом других источников, всё-таки, вписывается в конкретную ситуацию определённого места и времени (русская эмиграция, конец 20-х — 30-е годы XX столетия), которую можно охарактеризовать как «дискуссия». Но эта дискуссия почти не переходила в полемическую фазу, в основном оставаясь в рамках высказывания позиций, хотя эти позиции во многом близких друг другу мыслителей оказываются всё-таки существенно отличными.

Итак, началом дискуссии можно считать упомянутое «письмо в редакцию» С. Булгакова[2], повод для которого, казалось бы, был случайный. Булгаков отреагировал на опубликование в Советском Союзе протоколов заседаний Высшего Церковного Управления на юге России (Крым, 1920 г.), в работе которого он участвовал, и которое поручило тогда ему «составить проект вероучительного определения о **природе социализма**»[3]. Вряд ли следует думать, что Булгаков хотел таким образом ответить непосредственно автору обличительной статьи Б. Кандидову или каким-то образом оправдаться перед Советской властью. Скорее, для него — уже теперь не просто священника и религиозного филосо-

[2] Письмо датировано 13 декабря 1929 г. и отправлено одновременно в редакции «Вестника РСХД» и журнала «Путь»; в силу разной периодичности изданий публикация появилась раньше в «Вестнике» (№ 1 за январь 1930 г.), а затем в «Пути» (№ 20, февраль 1930 г.).

[3] *С. Булгаков.* Православие и социализм // Вестник РСХД. 1930. № 1. С. 7.

фа, а в некотором смысле духовного лидера и задумывающегося над догматическими новациями богослова, — было важно, прежде всего, для себя уточнить собственную позицию, доформулировать то, что, в силу трагических обстоятельств конца 1920 года, не было тогда доформулировано.

Но эта личная потребность вполне могла быть стимулирована определёнными тенденциями духовного развития конца 20-х — начала 30-х годов — как общеевропейского, так и русской эмиграции.

Прежде всего, следует вспомнить о Стокгольмской конференции 1925 года, которая актуализировала проблематику практического, социального христианства в рамках экуменического движения. Также следует говорить о серьёзном повороте к социальным вопросам католической церкви, начавшемся ещё с конца XIX века, с известной энциклики папы Льва XIII, развитием которой стала энциклика папы Пия XI "Quadragesimo Anno" (1931). Социальный вопрос вообще и вопрос о социализме (коммунизме) в частности как раз в 20-е — 30-е годы, после серии революционных потрясений в Европе и на фоне первых результатов коммунистического эксперимента в Советской России и великой депрессии на Западе, приобрёл новое звучание, в котором причудливо переплетались зловеще-зомбирующие марши социальных утопий и социальной демагогии, в том числе фашистско-нацистской, и нарастающие контрапункты будущего «welfare state». Возникали и оригинальные течения мысли, сочетающие религиозные и социалистические идеи, — например, религиозный социализм Л. Рагаца и П. Тиллиха.

Что касается русской эмиграции, то её существование в первые годы после революции вряд ли способствовало объективному отношению к идее социализма. Бердяев по этому поводу замечал: «Психологически атмосфера была очень неблагоприятна для понимания идейного мира коммунизма. В русской эмиграции коммунизм вызывал против себя страстную аффективную реакцию людей ра-

неных. Слишком многие на вопрос, что такое коммунизм, могли бы ответить: это моя разбитая жизнь, моя несчастная судьба»[4].

Однако необходимость устроения своей жизни в новых социальных условиях и неизбежность интеграции в социальную среду стран проживания, особенно для эмигрантской молодёжи, постепенно выдвигали на первый план насущные социальные задачи, требовали уже не эмоционального, а интеллектуального и практического отношения к актуальным идейно-политическим течениям[5].

Характерной в этом смысле была эволюция Русского студенческого христианского движения, в журнале которого как раз и началась обозначенная нами «дискуссия о христианском социализме». Дело в том, что в конце 20-х годов РСХД переживает внутренний кризис, связанный с переосмыслением задач и целей Движения. Речь шла о том, что Движение уже не могло ограничиться только религиозно-нравственным воспитанием русской молодёжи в эмиграции, её духовной подготовкой к «будущей деятельности в России», как это мыслилось на начальном этапе. Осознавалась необходимость повернуться лицом к социальной действительности, решать конкретные жизненные пробле-

---

[4] *Н. А. Бердяев*. Правда и ложь коммунизма // Путь. 1931. № 30. С. 3.

[5] *Поэтому и вопрос о соотношении христианства и социализма не уходил из поля зрения русских философов-эмигрантов. Так, уже в мае 1923 г. этот вопрос стал предметом обсуждения на публичном заседании Религиозно-философской академии в Берлине. Бердяев во вступительном слове рассмотрел соотношение христианства, социализма — как реальной советской практики, и буржуазно-капиталистического мира, и сделал вывод, что «христианство, противопоставленное социализму, только и может спасти мир от катастрофы, как неизбежного следствия социалистического учения. Франк полностью соглашался с таким выводом, добавляя лишь, что «в Европе еще растет настроение, что русский социализм есть не настоящим, что нужна другая программа его осуществления», откуда рождается мечта «о возможности посредством мероприятий власти внести в мир справедливость», в результате чего, по его мнению, «восторжествует дух злобы» (Руль. 1923. 17 мая № 747. С. 5).*

мы, заниматься практической социальной работой. Впервые так остро этот вопрос был поставлен на 7-м съезде Движения в Буасси в сентябре 1929 г.[6] Съезду предшествовала дискуссия об идеологии Движения, в которой программным статьям В. Зеньковского оппонировал Н. Бердяев. Бердяев решительно заявлял, что «нейтральность» по отношению к социальным проблемам, обосновываемая боязнью политической заангажированности, по сути, противоречит идеям оцерковления жизни и создания православной культуры, которые декларируются идеологами Движения. Оцерковление жизни означает не отвлечённый литургизм и оторванную от полноты жизни духовность, а «творческий ответ православия на мучительные вопросы жизни». В том числе, «и отношение к социальному вопросу, к вопросу организации труда есть мировой вопрос христианской совести, а не политика»[7]. На съезде высказывались разные точки зрения, но среди них отчётливо прозвучали и слова Булгакова о том, что, при всём эсхатологизме христианского сознания, «мы не имеем права отстраняться от тех **христианских** задач, которые нам завещаны историей и являются нашим церковным долгом сегодняшнего дня», и среди них — «социальный вопрос, который весь должен быть принят на христианскую совесть и ответственность и изъят из ведения социалистов и коммунистов, которые сделали из него свою монополию»[8].

---

[6] Впрочем, с подобными идеями Бердяев выступал ещё на съезде Движения в Аржероне в 1925 г., где, однако, его призывы превратить православие в «деятельную религию преображения мира» встретили решительные возражения со стороны епископа Вениамина (Федченкова).

[7] *Н. А. Бердяев*. К вопросу об идеологии Р. С. Х. Д. // Вестник РСХД. 1929. № 7. С. 13.

[8] Церковь, мир, Движение (Доклад о. Сергия Булгакова — в записи слушателей) // Вестник РСХД. 1929. № 11. С. 5. Продолжение дискуссии об идеологии Движения и его внутреннем кризисе последовало в сентябре 1933 г. на 8-м съезде Движения. Катализатором дискуссии вновь выступил Бердяев, направивший в адрес съезда довольно резкое пись-

Таким образом, «письмо в редакцию» Булгакова было связано не только с отголосками прошлого, но и с насущными проблемами. Впрочем, здесь стоит вспомнить о том, что Сергей Булгаков ещё в период первой русской революции выступил как один из ярких представителей идеи христианского социализма в России. Совершив «переход от марксизма к идеализму», Булгаков в 1905 году с остротой неофита ощутил глубокий разрыв между общественностью и христианством в современной политике. Он задаётся вопросом: является ли политика в широком смысле чем-то чуждым христианству, которое имеет дело с миром морали? Ответ звучит однозначно: «Христианство, как, впрочем, и всякая религия, притязающая на абсолютность, простирает область своих интересов и влияния на все сферы жизни <...>. Для принципиального индифферентизма к политике и общественности не может быть никаких оправданий»[9]. Фактически он отстаивает возможность христианской политики как конкретной политической программы и как политической партии. Планы Булгакова создать христианскую партию («Союз христианской политики») не увенчались успехом. Следует отметить, что позднее, в 1917 году, Булгаков признал, что христианство не должно превращаться в партию[10]. Но социально-экономическая программа социализма и в дальнейшем остава-

мо с обличением право-националистических, даже милитаристско-фашистских тенденций в Движении, и с призывом к «пробуждению христианской совести в отношении к социальной жизни» (Вестник РСХД. 1933. № 9–10. С. 29–33). В ответ съездом были выработаны Положения «Об отношении религиозной и социальной работы Движения», где, хотя и говорилось о «работе над созданием социально-правовых условий, благоприятствующих духовному росту личности», всё-таки сохранялся приоритет религиозно-литургической жизни перед социальным служением христианина (Вестник РСХД. 1933. № 9–10. С. 33–35).

[9] *С. Н. Булгаков*. Неотложная задача // *С. Н. Булгаков*. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 30–31.

[10] *С. Н. Булгаков*. Христианство и социализм. // Там же. С. 228.

лась для него такой, что полностью соответствует христианским ценностям.

Выраженная в «письме в редакцию» позиция Булгакова состояла в том, что социализм как таковой в принципе не является вопросом вероучения, а потому и не может подлежать общему анафематствованию. Булгаков разводит социально-экономическую природу социализма и то воинствующее безбожие, которое с ней нередко (и, в частности, в России) соединяется — понятно, что второе для священника и православного мыслителя абсолютно неприемлемо, а вот первое предстаёт вполне христианским делом. «Цель социализма, понятая, как осуществление социальной справедливости, защиты слабых, борьбы с бедностью, безработицей, эксплуатацией — в такой степени нравственно самоочевидна, что разногласие может быть только относительно практической целесообразности или осуществимости тех или иных мероприятий»[11] (конечно, он не приветствует «преждевременно и насильственно водворяемые формы государственно-социалистической кабалы»).

Отделяя, таким образом, социальное содержание социализма от его политических форм, Булгаков объединяет под одним понятием «всё многообразие форм от советского коммунизма до социального регулирования капиталистической промышленности»[12]. С другой стороны, он считает неправильным установление на основе христианской морали нерушимости частной собственности. Иными словами, для Булгакова очевидно, что христианское вероучение не может содержать в себе привязки к какой-либо определённой социально-экономической системе, понимаемой как совокупность исторических форм и институтов собственности (и уж тем более к такой системе, которая является «организацией классовой эксплуатации» — марксистская оценка капитализма надолго переживает собственно

[11] *С. Булгаков*. Православие и социализм (Письмо в редакцию). С. 8.
[12] Там же.

марксистский период духовной биографии философа). Но для него несомненно и то, что христианство несёт в себе идеал социальной правды и справедливости, заповеди социальной любви и попечения о труждающихся и обременённых, «о чём со всех спросится на Страшном Суде Христовом», а потому Церковь не может осуждать шаги в этом направлении, кем бы они ни делались, а главное — должна сама быть «в полном обладании своей царственной свободы и правды, в частности, и в социальной области», т. е. практически выступать в защиту социальных реформ[13].

Франк вполне соглашается с принципиальной постановкой вопроса Булгаковым, и прежде всего с тем, что «и Евангелие, и церковное предание требуют активного отношения христианина к социальному вопросу, обязывают его стремиться к утверждению социальной правды»[14]. Вместе с тем, он считает необходимым сделать важную корректировку. Булгаков исходит из того, что социально-экономическая природа социализма лежит за пределами вероучения церкви, и лишь внешне связанное с ней воинствующее безбожие подлежит осуждению. Франк же настаивает на том, что отвержению подлежит не только явно исповедуемое безбожие, но и безбожие скрытое, образующее почву, на которой произрастает господствующий тип социалистического умонастроения.

При этом Франк формулирует «существенное отличие» христианского (и вообще религиозного) отношения к проблеме «социальной правды» от отношения социалистического. Если для религиозного сознания царящая в мире социальная неправда «есть лишь часть общей неправды в отношениях между людьми», то для социализма она есть единственным воплощением «всяческого зла в мире». Если для религии источник неправды — в том числе социальной — лежит в греховности, испорченности человека, то для социа-

---

[13] Там же. С. 9.

[14] *С. Франк*. Христианство и социализм // Вестник РСХД. 1930. № 4. С. 15.

лизма «единственный источник неправды лежит в социальном устройстве». Соответственно, если для религиозного человека «**основной** путь» преодоления всякой неправды лежит в христианском воспитании и самовоспитании, то для социализма такой путь видится как преобразование общественного порядка. Отсюда вывод: если для социализма один общественный порядок — буржуазно-капиталистический — выступает как «**абсолютная** помеха для осуществления человеколюбивых отношений», а другой — социалистический — как бы автоматически приводит к полному торжеству добра и правды, то для христианского миросозерцания «**нет** такого, хотя бы и наихудшего порядка, который препятствовал бы творить добро и правду, и нет такого общественного порядка, который обеспечивал бы человеческие отношения от зла и неправды»[15].

Следует заметить, что эта позиция ***христианского реализма***, отстаивающая *относительную ценность* политики и государства вообще, как и конкретного общественного или политического строя в частности (*ценность* — в смысле необходимости ограждения от внешнего зла, но *относительная* — в смысле невозможности принудительного устроения добра), последовательно проводилась Франком как в работах, близких по времени данной статье («Религиозные основы общественности», «Духовные основы общества»), так и в более поздних («Свет во тьме», «Ересь утопизма» и др.). Можно усмотреть и преемственность этой позиции в отношении идеи христианской политики Вл. Соловьёва.

Скрытое безбожие социализма, по Франку, состоит в том, что ответственность за царящее в человеческих отношениях зло снимается с человеческой личности, перестаёт быть делом человеческой совести и всецело возлагается на внешние обстоятельства — на «общественный порядок». Человек рассматривается не как творец своей общественной жизни, а как безответственный «продукт» своей «сре-

[15] *С. Франк*. Христианство и социализм. С. 15.

ды». По мнению Франка, эта безбожная, по сути, мысль является общей как для открытого цинизма марксистского социализма, так и для новоевропейского гуманизма («гуманитаризма»). Последний, в качестве человеколюбия и сострадания к угнетённым и страждущим, вырастает из христианства и является христиански обязательным, однако, поскольку считает человека только жертвой посторонних, внешних ему сил и не призывает его прежде всего к нравственному совершенствованию, — становится противохристианским умонастроением[16].

Философско-этическим основанием христианского реализма у Франка становится идея единства личной и общественной морали (долга). С одной стороны, он называет нравственной слепотой уход в задачу личного совершенствования при игнорировании долга совместного общественного служения правде. С другой стороны, не меньшей слепотой является «представление о **механическом** совершенствовании жизни с помощью общественных реформ и переворотов». Философ подчёркивает: «Общественное служение есть, напротив, лишь особая форма **личного** служения; успех общественных реформ в конечном счёте зависит от нравственного качества людей, их осуществляющих»[17]. Стоит отметить, что позднее, в книге «Свет во тьме», Франк как бы продолжает и дополняет эту мысль о единстве морали и политики: «Общественные реформы только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают *данный нравственный уровень* людей, для которых они предназначены»[18]. Речь, таким образом, идёт о личном служении не только общественных деятелей, но любого человека, с которого не может быть снята ответствен-

[16] Там же. С. 16.

[17] Там же.

[18] *С. Л. Франк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 240.

ность за социальное зло только потому, что он «простой человек», от которого «ничего не зависит». Отвергая социальный утопизм, революционизм и «сатанинскую идею **классовой борьбы»**, Франк утверждает: «Истинная — т. е. христианская — политика всегда конкретна, имеет в виду живые нужды живых людей и опирается на конкретную деятельность на пользу ближних». Её задача — живое нравственное воспитание и постепенное, органическое, духовными усилиями осуществляемое совершенствование жизни[19]. Идея единства личной и общественной морали предполагает, что любое социальное реформирование должно идти *вслед за* нравственным совершенствованием, каким бы трудным и медленным — в силу неустранимой греховности человека — оно ни казалось, а не открывать «ящик Пандоры» самых низменных человеческих страстей, которые превращаются в зловещие инструменты социального препарирования ради осуществления заведомо утопических проектов земного рая.

В принципе соглашаясь с Булгаковым в том, что социально-экономическая природа социализма не есть вопрос религиозного догмата, Франк всё-таки считает возможным определить *отношение христианского сознания* к тому или иному социальному устройству. Это отношение (в развёрнутом виде изложенное Франком в вышедшей накануне книге «Духовные основы общества») базируется на религиозном понимании общества, как соборного служения правде, и «требует в общественной жизни блюдения двух начал, в которых осуществляется служение: начал **личной свободы** и **общественной солидарности»**[20]. Это означает ненормальность, с христианской точки зрения, как общественного порядка, целиком построенного на государственном принуждении — хотя бы ради социальной справедливости, так и порядка неограниченного хозяйственного индивидуа-

[19] *С. Франк*. Христианство и социализм. С. 16–17.
[20] Там же. С. 17.

лизма — хотя бы ради свободы. Не дело религиозного догмата предрешать, в какой форме и в каких пределах должны сочетаться в конкретном общественном устройстве начала личной свободы и государственно-общественного регулирования, «но строй, основанный на **совершенном** отрицании одного из этих начал, подлежит принципиальному, т. е. религиозному осуждению»[21].

Надо сказать, что непосредственно Франку Булгаков не ответил. Правда, в седьмом номере «Вестника» за тот же год были опубликованы два письма читателей с критикой позиции Булгакова и ответ на них отца Сергия. При этом редакция признавала, что эти отклики «печатаются нами с большим опозданием». Можно предположить, что они были получены и переданы автору ещё до появления статьи Франка, и Булгаков сразу написал свой ответ. После публикации Франка редакция могла ожидать, что Булгаков расширит этот ответ или напишет новый, но этого не произошло — то ли потому, что позиция одного из корреспондентов оказалась, по сути, близкой позиции Франка, и Булгаков ответил ему то же, что мог бы ответить Франку[22], то ли потому, что редакция «Вестника» фактически приняла сторону не своего парижского вдохновителя, а его берлинского оппонента[23].

---

[21] Там же. С. 18.

[22] На настойчивые предостережения от какого-либо оправдания социализма и призывы отмежевать от него Церковь и социальное христианство Булгаков по-прежнему отвечал, что социализм в широком и общем смысле, «как социальная реформа в духе справедливости, входит в круг церковного попечения» (*С. Булгаков.* По поводу двух писем // Вестник РСХД. 1930. № 7. С. 26.

[23] В редакционном вступлении к следующему, 5-му номеру «Вестника» отмечается, что за последний год интерес авторов к социальной проблематике резко возрос, при этом особо выделен один автор: «В статье С. Л. Франка <...> в классической формулировке даны общие, принципиальные основы отношения христианства к социализму. После его статьи, нам хотелось бы только поставить ударение на остроте, неотлагательности самой проблемы» (Вестник РСХД. 1930. № 5. С. 2).

Дискуссия в «Вестнике» не получила продолжения, а вот в «Пути» можно проследить серию статей, прямо или косвенно касающихся этой проблематики. Так, в № 28 (1931 г.) появляется статья Н. Алексеева с тем же названием, что у Франка — «Христианство и социализм». При этом редакторское примечание не только прямо относит её к данной дискуссии, но и обозначает позицию главного редактора — Н. Бердяева: «Проблему отношения христианства и социализма редакция "Пути" считает подлежащей обсуждению с разных точек зрения. Исключённой представляется только защита с христианской точки зрения капиталистической действительности XIX и XX вв.»[24] Как важную сопутствующую информацию можно рассматривать опубликованную в следующем № 29 (1931 г.) статью Ф. Степуна «Религиозный социализм и христианство», посвящённую анализу идеологии движения религиозного христианства на материале работ П. Тиллиха. В свою очередь, Бердяев в № 30 (1931 г.) выступил со статьёй «Правда и ложь коммунизма», которая, впрочем, тоже не имела явно полемического характера (скорее её можно рассматривать как подготовительный шаг к изданной в 1937 на немецком книге «Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus»). В начале 1932 г. в Религиозно-философской академии в Париже было проведено открытое собрание на тему «Христианство перед современной социальной действительностью» — изложение выступлений Н. Бердяева, В. Ильина, Г. Федотова, С. Булгакова были опубликованы в «Пути» (приложение к № 32, 1932 г.). Можно упомянуть также статью И. Гофштеттера «Социальное христианство» (№ 41, 1933 г.). Наконец, несколько отсроченным по времени, но выразительным завершающим аккордом стала статья Франка «Проблема "христианского социализма"» и комментарий к ней Бердяева «Христианство и социальный строй» в предпослед-

[24] Путь. 1931. № 28. С. 32.

нем, 60-м номере «Пути» (1939 г.)[25]. Новая статья Франка более объёмна и систематична по сравнению с первой, и внешне не носит полемического характера. Однако отсылка к утверждению Бердяева о том, что успех и притягательная сила идей атеистического социализма в первую очередь определён историческими грехами христианского мира, его равнодушием к социальной нужде, — утверждению, которое «содержит долю бесспорной истины»[26], но из которого Франк делает несколько иные выводы, — косвенно свидетельствует о том, что стимулом к новому, более развёрнутому изложению позиции могла стать упомянутая выше книга Бердяева[27].

Как бы подытоживая дискуссию с Булгаковым, Франк утверждает, что понятие «христианский социализм» «содержит опасное смешение понятий и есть contradictio in adjecto», как и вообще понятие «христианского общественного строя»[28]. Для него несомненно, что истинное христианство означает действенность любви к ближнему, неравнодушие к социальной несправедливости и нужде. Однако он настойчиво разделяет два горизонта спасения — спасение духовное, в Царстве Божьем, и спасение материаль-

---

[25] *Недавно появился перевод ещё одной неопубликованной статьи Франка, непосредственно посвящённой анализу позиции Бердяева в этом вопросе: «Русский религиозный социалист» («Ein russischer religiöser Sozialist») — см.: А. С. Цыганков, Т. Оболевич.* Немецкий период философской биографии С. Л. Франка. *С. 129–142. Публикаторы датируют этот архивный текст периодом 1935–1937 года, предполагая, что, возможно, о нём писал Франк Л. Бинсвангеру 20 июня 1937 г. как о «большой статье для одного голландского журнала о “проблеме религиозного социализма”» (Там же. С. 129).*

[26] *С. Франк*. Проблема «христианского социализма» // Путь. 1939. № 60. С. 19.

[27] О «грехах христиан, грехах исторических церквей» в социальном вопросе Бердяев пишет в последней главе «Коммунизм и христианство» (см.: *Н. А. Бердяев*. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 139).

[28] *С. Франк*. Проблема «христианского социализма». С. 29.

ное, в жизни земной. Это разделение приводит его к отдельным формулировкам, которые могут быть восприняты даже как некоторое оправдание социальной эксплуатации — «нужно потерпеть теперь, чтобы спастись в Царстве Божьем», — именно так позиция Франка была воспринята и раскритикована Бердяевым. Последний, однако, со своим персоналистическим социализмом предстаёт в этом вопросе бóльшим утопистом (с марксистской закваской), чем Булгаков, в то время как Франк выступает с позиций христианского реализма.

В отличие от Булгакова, Франк не смешивает социалистическое и социальное государство, т. е. социализм как общественный (правовой) строй, основанный на принудительной коллективизации, и социальное реформирование на базе свободного рынка. Зачислив в первую категорию не только русский коммунизм, но и немецкий национал-социализм, Франк дал повод Бердяеву говорить о том, что «он как будто не признаёт никакого другого социализма, кроме социализма фашистского типа»[29]. Между тем, противопоставление Бердяевым социализма персоналистического социализму этатистскому лишь доводит до предела противопоставление Франком христианской свободы социалистическому принуждению.

Франк различает социализм, как замысел *принудительного* осуществления правды и братства между людьми, и социальное законодательство, как государственное *ограничение* недопустимой эксплуатации. «Предписанная начальством» социальная солидарность и принудительная социальная справедливость воспринимается как «антихристианский социализм», поскольку они отвергают христианский идеал *свободной братской любви*. Но социальные реформы, т. е. принудительные государственные меры, направленные на защиту бедных и эксплуатируемых, представляются вполне оправ-

[29] *Н. Бердяев*. Христианская совесть и социальный строй // Путь. 1939. № 60. С. 35.

данными и необходимыми. При этом государство не должно посягать на сферу изначальной духовной свободы, в которой только человек и может «*свободно осуществлять завет христианской любви*». Сравнивая в этой плоскости социализм и капитализм, Франк делает вывод, который вызвал резко негативную реакцию Бердяева: «С точки зрения христианской веры и христианского жизнепонимания предпочтение имеет тот общественный строй или порядок, который *в максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братски-любовного общения между людьми*. Сколь бы это ни казалось парадоксальным, но таким строем оказывается *не* "социализм", а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом»[30].

Бердяев не принимает термина «христианский социализм» скорее по причине общего недоверия к историческому христианству и внешней Церкви как одной из форм общественной объективации, но признаёт свою близость к религиозному социализму Л. Рагаца, П. Тиллиха, Р. Нибура. Обосновывая персоналистический, антиэтатистский социализм, Бердяев во всяком случае отвергает капиталистические формы хозяйства как таковые. Для него несомненно, что буржуазная собственность неразрывно связана с угнетением, а потому «оправдана может быть только личная трудовая собственность, не допускающая капитализации»[31]. Экономическая свобода означает для него рабство трудящихся, а потому уничтожение капитализма будет делом более справедливым и христианским, чем его, пусть даже частичное, оправдание. Для Бердяева «принципиально с символикой серпа и молота более соединим крест, чем с римским правом или банковскими билетами»[32]. Ему вто-

[30] *С. Франк*. Проблема «христианского социализма». С. 30.

[31] *Н. Бердяев*. Христианская совесть и социальный строй. С. 35.

[32] Христианство перед современной социальной действительностью // Путь. 1932. № 32, приложение. С. 9.

рит и Булгаков, считая возможным для «символики труда» осеняться «символикой креста» вместо того, чтобы противопоставлять себя ей[33].

Таким образом, проблема христианского социализма выступает одной из постоянных и дискуссионных тем в среде русских религиозных философов первой половины XX века. Отношение к решению этой проблемы связано с общими социально-философскими и религиозно-метафизическими установками, а также, во многом, с особенностями духовного пути отдельных мыслителей, что предопределяет некоторые разногласия между ними. Общий спектр позиций умещается между абсолютно внесоциальным, однако принципиально антикапиталистическим, персоналистическим социализмом Н. Бердяева, с одной стороны, и христианским реализмом С. Франка, принципиально отвергающим социалистическую революционность и коллективизм, и отстаивающим приоритет духовной свободы личности над какими бы то ни было внешними формами организации общества — с другой. Позиция христианского социализма С. Булгакова предстаёт на этом фоне достаточно противоречивой и утопической — собственно, можно сделать и общий вывод о том, что осмысление проблемы соотношения христианства и социализма в русской религиозной философии достаточно наглядно показывает искусственность и поверхностность этого симбиоза. Очевидно, во всяком случае, что социальный идеал христианства вряд ли может быть сформулирован в категориях идейных программ, ограничивающих своё видение спасения материальным устроением земной жизни.

---

[33] Христианство перед современной социальной действительностью... С. 29.

Творчество в контексте войны («Мысли в страшные дни» С. Франка)[1]

Название данного текста требует определённых пояснений.

С одной стороны, речь пойдёт о концепции творчества Семёна Франка — концепции, которая, хотя и осталась не воплощённой в окончательном виде, всё же была сформулирована достаточно полно, и представляет собой не только оригинальный вклад в философскую мысль XX века, но и актуальный инструмент для осмысления как социальных, так и естественнонаучных вопросов современной науки и практики. Эта концепция пока, как представляется, далеко не достаточно задействована в современном философском дискурсе[2].

С другой стороны, нельзя не учитывать тот факт, что сам замысел «Философии творчества» как отдельного произ-

---

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 148). Доклад на конференции «Творчество как национальная стихия: опыт России и Украины» (1–2 июля 2015 г., Санкт-Петербург).*

[2] Ранее я уже писал на эту тему — см., в частности, гл. 25 «Онтология творчества: концепция С. Франка на фоне поисков русской философии» коллективной монографии «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли» *(№ 129)*. С. 459–491.

ведения, и основной текст, в котором этот замысел, хоть и вчерне и конспективно, но был реализован — философский дневник «Мысли в страшные дни», — рождается у Франка в годы Второй мировой войны — в годы, когда его жизнь и жизнь его родных, как, впрочем, и жизнь многих миллионов людей, висела буквально на волоске. Соответственно, возникает вопрос — как возможно творчество в условиях войны? Как можно творить на фоне тотального разрушения, уничтожения и унижения личности? Или, ближе к идее данной статьи — как отразились в концепции творчества Франка те условия, в которых он её создавал, и в которых, казалось бы, актуальной могла быть только концепция разрушения? *Есть ли какая-либо связь между войной и творчеством? И что такое война с точки зрения идеи творчества?*

Годы войны Франк с женой провели на юге Франции, сначала в местечке Лаванду на побережье, а с осени 1943 г. — на горных хуторах под Греноблем. Это были территории, на которых действовал вишистский режим маршала Петэна и которые подвергались итальянской и немецкой оккупации. Заметим мимоходом, что режим Виши официально признан ответственным за депортацию тысяч евреев в немецкие концентрационные лагеря — по данным Административного суда Франции, с 1942 по 1944 годы в лагеря было депортировано с этих территорий 76 000 евреев. Татьяна Франк вспоминала в связи с этим: «Жизнь Семенушки была в опасности, в опасности непосредственной, реальной, его могли арестовать каждое мгновение и услать в лагерь, чтобы никогда не вернуть»[3]. Есть свидетельство того, что Франк всю войну носил с собой капсулу с ядом на случай, если немцы придут за ним, — он говорил после войны, что самоубийство, конечно, грех, но он не чувствовал себя достаточно силь-

[3] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 216.

ным, чтобы вынести то, как обычно поступали с евреями[4]. Бытовые условия жизни были также крайне тяжёлые, равно как и психологическое воздействие внешних событий. Татьяна Франк вспоминала: «Мы были как затравленные звери, голодные, одинокие <...>. Мы изнемогали от голода, волнений за детей <...>. Мы были абсолютно изолированы от мира, письма приходили редко»[5].

Вряд ли такое положение можно признать благоприятным для спокойного философского творчества. С другой стороны, реальная пограничность экзистенциальной ситуации не только способствовала каким-то новым, возможно, недоступным при обычном течении жизни, прозрениям, но и повлияла на определённую смену тематики философских поисков Франка. В 1941-м году он пишет, одну за другой, сразу две книги — «Свет во тьме» и «С нами Бог», — сами названия которых отражают и весь ужас наступившего времени, и надежду на победу сил добра и света, и упования христианского фатализма. Вслед за этим у Франка появляется новая тема — философия творчества, — которую он даже начинает воспринимать как ключевую философскую проблему. В марте 1944 г. в письме к В. Ельяшевичу, критически оценивая свои прошлые философские работы, Франк пишет: «Только сейчас — занятый сразу мыслями в двух направлениях — “философией творчества”, в которой, я думаю, уловил самый глубокий секрет бытия, и добросовестной проверкой своих религиозных убеждений и сомнений, — я чувствую, что стал, наконец, совсем “самим собой”<...>»[6].

---

[4] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 210.

[5] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 215, 216.

[6] Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публикация и комментарии 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. 125.

В чем же состоит этот «самый глубокий секрет бытия», и как он связан с творчеством, и почему эти мысли приходят к философу в тяжелейшую пору войны?

Последние строки законченной в декабре 1941 г. книги «С нами Бог» как бы перебрасывают мостик к новой тематике и новому названию: «Мир в наши страшные дни и в тяжкую эпоху, которая так или иначе должна за ними последовать, стоит на распутье. Перед ним — только две возможности: или катиться далее по пути в пропасть, или спастись от гибели героическим усилием христианского возрождения. Да поможет нам Господь!»[7]. Делом христианского возрождения для Франка — и в теоретическом, и в экзистенциальном плане — становится творчество. Обращение к такой теме в этот период было, очевидно, внутренней потребностью — своеобразным экзистенциальным спасением в условиях разнообразных материальных, физических и духовных страданий. Словно подбадривая себя, Франк записывает в дневнике своеобразный завет, самоимператив творческой совести: «<...> Творить всегда, беспрерывно, неустанно, до последнего вздоха (буквально!). Прекращение творчества или забвение о нём есть *смертный грех* (тоже буквально!)»[8]. На страницах его философского дневника этот главный экзистенциальный императив превращается в не менее главный онтологический закон.

«Мысли в страшные дни» были начаты Франком в ноябре 1942 года — в дни немецко-итальянской оккупации юга Франции, в дни, когда в соседнем Тулоне, куда они с женой иногда ездили на православную службу, был затоплен французский флот. Впрочем, ещё в конце 1941 г., сразу после завершения книги «С нами Бог», Франк записывает несколько тезисов, свидетельствующих о повороте к новой тематике. Если книга «С нами Бог» была посвящена про-

---

[7] *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления // *С. Л. Франк*. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 404.

[8] *С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни. С. 355.

блематике борьбы со злом в нравственной сфере и необходимости христианского возрождения мира, то теперь к этому добавляется проблематика физической непрочности мира, выводящая философа в дальнейшем на идею онтологической первичности творческого начала. «Наряду с темой разложения мира более общая тема: непрочность мира. Разложение материи. (Наиболее тяжелые элементы сами собой распадаются, другие могут быть искусственно разложены). Мир держится не сам собою — он нуждается в особой сцепляющей, охраняющей его бытие силе»[9]. Этот фрагмент свидетельствует, что условия войны обострили ощущение онтологической непрочности, хрупкости мира в целом, нарастание катастрофизма в восприятии мира, — как бы выдвинули на первый план тему его разложения и разрушения, подсказанную рядом новейших физических открытий. В то же время, глубокое философское размышление побеждает навеянный житейскими обстоятельствами пессимизм, и обоснование реальности постоянной творческой силы становится главной идеей «Мыслей в страшные дни».

Концепция творчества Франка рождается из «смычки» метафизики с физикой. В конце 30-х годов в «Непостижимом» философ разворачивает метафизическую концепцию абсолютного бытия как всеединого «лона неопределённости и становления». Свойство становления, присущее металогическому бытию, означает, что само это бытие есть не только то, что́ оно есть, но и то, чем оно может стать, т. е. существует не только в модальности действительности, но и в модальности возможности. Франк отрицает идею творения из ничего, но одновременно он отбрасывает и идею творчества как обычной механической причинности, не выходящей за пределы тождества между причиной и следствием. Развивая учение о творческой причинности,

[9] *С. Франк*. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.> // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 93.

основательно разработанное в русской философии Л. Лопатиным, он пишет, что «*творчество* мыслимо лишь в той форме, что бытие таит в своём лоне неопределённость, которая имеет тенденцию породить нечто определённое, развиться в определённость», иными словами, бытие «есть *потенциальность*, сущая *мочь*»[10].

Сразу после этого (можно зафиксировать в его записных книжках конспекты соответствующей литературы, относящиеся уже к 1939 году) Франк обращается к анализу естественнонаучных теорий последних десятилетий, которые могли бы как раз подтвердить и проиллюстрировать его метафизические идеи. Квантовая теория и принцип неопределенности Гейзенберга, теория относительности Эйнштейна и явление радиоактивного излучения, идеи расширяющейся Вселенной и закон энтропии и т. д., — пожалуй, впервые в работах Франка именно в «Мыслях в страшные дни» конкретные естественнонаучные открытия становятся отправной точкой его философских размышлений. При этом выводы Франка, основанные на его метафизике, часто не совпадали с теоретическими обобщениями и объяснениями естествоиспытателей — в связи с этим он солидаризировался с «уничтожающей критикой философской беспомощности современных физиков» Ж. Маритеном и писал о том, что в своём большинстве они — весьма плохие философы, а употребляемые ими философские понятия смутны и противоречивы[11].

Представим концепцию творчества Франка, набросанную в философском дневнике 1942–44 годов, в нескольких основных тезисах.

1. Всеобщий характер закона энтропии. Как уже сказано, условия войны с очевидностью обострили ощущение ка-

---

[10] *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 247.

[11] *С. Л. Франк.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 398.

тастрофизма мировых событий. Франк обращает внимание на разнообразные явления, зафиксированные современной физикой, которые свидетельствуют о действии закона энтропии, изначально открытого в термодинамике — закона, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, равномерного распределения тепла, прекращения движения, уменьшения меры неопределённости состояния физических систем. Однако Франка этот закон интересует вовсе не только — и не столько — в его физическом (или биологическом — неизбежность старения, умирания) смысле. Он придаёт закону энтропии всеобщий характер — закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия энергии жизни, закон нивелирования и опошления присущ не только природе, но и обществу. «Не существует беспрерывного прогресса культуры. <...> Наряду с развитием культуры есть постоянная тенденция к упадку, забвению культуры, понижению уровня»[12], — пишет философ, приводя ряд исторических примеров варварского разрушения культурных центров.

Утверждение всеобщего характера закона энтропии позволяет Франку трактовать энергию разрушения не как самостоятельную — творческую — силу, а как силу паразитическую, использующую — и «рассеивающую» — накопленный творческий потенциал. «<...>Сила разрушения есть итог косности, бессилия творить; положительный импульс этой разрушительной силы (именно в качестве *силы*) имеет своим источником запас творческих сил, которые в силу косности, лени сходят с пути творчества и идут по линии наименьшего сопротивления, становясь силами *расхищения*»[13]. *Лень* превращается, таким образом, из категории психологической установки в категорию онтологическую, характеризующую определённые

[12] *С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни. С. 361–362.
[13] Там же. С. 362.

состояния духовной реальности общества, — из ленивого «употребления запаса сил, накопленного творчеством», выводятся и эгоистическая эксплуатация господствующих слоев общества в отношении слоев подчиненных, и революции, и войны. «Война в человеческом и космическом масштабе, взаимное пожирание и истребление — итог неумения и лени к творческому формированию, к положительной организации гармонического всеединства»[14], — пишет Франк.

Возможно, в этой записи, сделанной в разгар жесточайшей мировой бойни, можно усмотреть слишком большую меру абстрагирования, отстраненности от текущих событий. Однако, учитывая сказанное выше о личных обстоятельствах Франка, его в этом обвинить трудно. За внешней сдержанностью ощущается глубочайшее внутреннее переживание, направленное, однако, в первую очередь не на демонстрацию трагизма экзистенции, а на феноменологическое усмотрение сущности войны. И здесь следует подчеркнуть главный вывод Франка: *война (как и революция) не есть творчество*; напротив, это паразитирующие силы разрушения, которые по сути есть лишь «разрушающие разряды накопленных творческих сил», т. е. расхищение и хищническое овладение чужим. Переводя этот вывод в плоскость социально-этических категорий, Франк утверждает отсутствие онтологической основы зла, его паразитический — энтропийный — характер: «Зло есть расхищение добра, его энергия — выражение неумелого, ленивого использования силы добра»[15].

2. Непрерывность творчества как усилия преодоления энтропии. Если физика сформулировала закон неубывания энтропии, то метафизика формулирует идею первичности и неустранимости творческого начала, творческой силы, обеспечивающей существование и развитие мира. Прав-

[14] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 363.
[15] Там же. С. 362–363.

да, основные примеры при этом Франк берёт уже не из физики, а из биологии («*органический мир неустанно* творится», и это не случайный дарвиновский отбор, а élan vital Бергсона — «*творческий порыв, совершенствующий формы жизни*»[16]), а также из жизни общества, однако гипотеза Уайтхеда об органической структуре всей материи помогает ему придать этой идее всеобщий характер.

Идея длительности творения предполагает, между прочим, понимание того, что в мире нет ничего абсолютно постоянного и, в то же время, абсолютно невозможного. В дневнике вновь, уже не в первый раз, Франк вспоминает гениальную идею Лейбница о естественных законах как всего лишь «привычках природы» — привычках, которые рано или поздно, но всё-таки в принципе могут и измениться: «<...>Они сами по себе суть лишь (относительно долгие) стадии устойчивости, “привычки” на пути космической эволюции, то есть творчества. Все, что мы называем “вечными законами природы”, изменчиво. Неизменны только абстрактно-математические (то есть логические) отношения<...>»[17].

При этом неизбежно возникают вопросы не только естественнонаучного, но и религиозного характера. Франк обращает внимание на то, что космологическая трактовка закона энтропии приводит ряд физиков к убеждению в возникновении мира в *конечном* прошлом, причём в высочайше организованной и совершенной форме, после чего следует неуклонное возрастание энтропии, т. е. постепенное «умирание» Вселенной. Тем самым наука, как кажется, подводится к принятию в той или иной форме мысли о первоначальном творческом акте — ответ Лапласа Наполеону о Боге, замечает Франк, теперь устарел, и «наука снова требует “этой гипотезы”»[18].

---

[16] Там же. С. 364.
[17] Там же. С. 360.
[18] Там же. С. 364.

Однако такая трактовка идеи «Большого взрыва»[19], позволяющая, на первый взгляд, «научно» доказать существование Бога-Творца, религиозным философом Франком, в конечном счёте, подвергается критике. В своих выводах Франк не обосновывает необходимость творчества физической концепцией возникновения мира в конечном прошлом времени, а как раз наоборот — доказывает несостоятельность этой концепции необходимостью постоянного усилия творчества, противостоящего энтропии, т. е. утверждает, что нельзя сводить Божественное творчество к какому-то единовременному конечному акту, как бы ни хотелось найти здесь «смычку» между религией и наукой. И космология, и биология, и социология, и антропология свидетельствуют о *непрерывности творения*. Отсюда — основной космологический и онтологический тезис концепции творчества Франка: «<...> Бытие (в измерении времени) есть *борьба между творческим и разрушающим началом*. И если мир доселе существует, то гораздо более вероятно не то, что он *еще не успел умереть и разложиться* <...>, а то, что творческое начало *противостоит* разрушающему и — в общем и целом — его одолевает»[20].

В религиозно-догматическом плане выводы Франка звучат, пожалуй, даже несколько еретично — философ утверждает, что *Бог не всемогущ* в том смысле, чтобы ему сразу всё удавалось: «Он пробует, совершенствуется подобно художнику»[21]. Именно в таком направлении — в утверждении *эмпирического* невсемогущества Бога — Франк ищет объяснение проблемы теодицеи в своих книгах «Непостижимое» и «Свет во тьме». Впрочем, можно истолковать эту пози-

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

[20] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 364.

[21] Там же. С. 351.

цию, наоборот, как критику поверхностного (и еретического) деизма, и утверждение неустранимости, вечности и вездесущности Абсолютного творческого Первоначала, т. е. Бога. Однако для Франка здесь важно не какое-то догматическое оправдание веры, а метафизическое осмысление эмпирических фактов и научных теорий. Поэтому он готов согласиться, что лучше не называть это творческое первоначало Богом — «чтобы не обременять ход мысли традиционными оценочно-эмоциональными мотивами»[22], — но в то же время не оставляет сомнений в религиозном характере своей метафизики: «"Цель", "идеал" творческой работы предсуществует, как замысел, в Первоначале. Мыслимый, как вечная реальность в составе Первоначала, это есть Совершенство — и *это* в Первоначале мы называет *Богом*»[23].

Неустранимость, и необходимость изначальной творческой силы доказывается как бы «от обратного» — очевидностью сил разрушения и умирания, и даже их очевидным эмпирическим превосходством. Философ пишет о «поразительной относительной лёгкости» разрушения по сравнению с творчеством, о лёгкости и быстроте убийства живого существа по сравнению со сложностью его зачатия, созревания и роста, точно так же как уничтожения предметов искусства, книг, и вообще сделанных человеком вещей по сравнению с их созиданием. Безусловно, что обострённое понимание этого сравнения приносит война, наглядно показывающая — «шансы разрушительной силы, которая легко имеет удачу, неизмеримо больше шансов силы созидательной». Однако вывод из этой «наглядности» делается совершенно оптимистический: «Если принять это во внимание, становится очевидным — из факта бытия организованных существ, а также культу-

[22] Там же. С. 351.

[23] Там же. С. 352. Текст уточнён по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве (BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Тетрадь 16).

ры — что незримые творческие силы должны быть чрезвычайно значительными!»[24].

3. Творчество как энтелехия и целестремительная активность. В поисках адекватного философского выражения для этого творческого Первоначала Франк обращается к аристотелевским понятиям формы и материи, энтелехии и целевой причины. Следует отметить, что Франк обычно причислял себя к философскому направлению платонизма, называя среди своих философских учителей, в первую очередь, Плотина и Николая Кузанского, но не Аристотеля. Однако уже в «Непостижимом», характеризуя иррациональность металогического бытия с точки зрения его потенциальности, он прибегает к идее Аристотеля о том, что понятие «*возможности*» не есть чисто рефлексивная категория, а напротив, принадлежит к составу самого бытия. Творчество как возникновение нового, по Франку, можно понять только как реализацию этой потенциальности, этого становления как изначальной черты бытия: «Выхождение за пределы себя самого, “переливание через край”, возникновение доселе не бывшего, т. е. *творчество*, мыслимо лишь в той форме, что бытие таит в своем лоне неопределенность, которая имеет тенденцию породить нечто определенное, развиться в определенность»[25].

Осмысление новейших физических открытий с точки зрения преодоления чисто механистической и однозначно детерминистской картины мира, утверждения принципов относительности и неопределенности, а значит — свободы и целестремительной активности, приводит Франка к убеждению в актуальности аристотелевских идей — «Аристотель оказался догадливее всех естествоиспытателей Нового времени!»[26]. Франк принимает эти идеи как исходные,

---

[24] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 366.

[25] *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 247.

[26] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 359.

на которых можно строить и развивать онтологическую концепцию творчества: «Аристотелевская схема формирующей силы, энтелехии и “бесформенного” материала вообще верна, но она должна быть дополнена и углублена схемой формирующей силы, одолевающей деформирующие, дезорганизующие силы “материала”. Организм, например, существует, пока энтелехия в состоянии одолевать его тенденции к разложению и деформированию»[27].

В этой связи Франком уточняется понимание паразитирующего, энтропийного характера разрушительных сил. Апеллируя к аристотелевскому понятию относительности «материи», т. е. того, что «материя относительно всегда оформлена, а такая уже оформленная материя есть сырой материал для высшего формирования», он как бы признаёт частичный, относительно творческий (формирующий) характер разлагающих тенденций. Примеры и здесь берутся, прежде всего, из биологии и общественной жизни, в том числе фигурирует и война: «Точно так же, например, революционная или военная активность, будучи разрушением, *паразитической* формой активности, может быть и бывает все же *относительно* творческой активностью»[28]. Если в контексте «основного космологического и онтологического тезиса» о борьбе между творческим и разрушающим началом война трактуется Франком как сила однозначно разрушительная, которой противостоит мир как сила творческого оформления, то в более подробной схеме, где выявляется как бы ступенчатость, многослойность формирующих сил, разные уровни взаимодействия материи и формы, становится возможным говорить об «относительно низших формирующих силах», в том числе применительно к войне, выделяя в ней самой как творческое, так и разрушительное начало, — имея в виду, очевидно, колоссальные *организационные* потребности армии и военного дела. Однако очень

[27] Там же. С. 365–366.
[28] Там же. С. 366.

показательно, что параллельным биологическим примером низшей формирующей силы для Франка служит «размножение клетки раковой опухоли, губящее организм как целое высшего, то есть более организованного порядка»[29]. Война и революция, таким образом, есть творчество извращённое, паразитическое, «ленивое» — созидание раковой опухоли, убивающей, в конечном итоге, организм как целое. «Гении завоеватели и революционеры живут накопленным запасом и итогом творчески-органической духовной силы»[30].

Отметим также, не развивая здесь эту тему, что применение аристотелевской категории энтелехии и целевой причинности позволяет Франку уточнить и дополнить свою теорию времени, первоначально очерченную ещё в «Предмете знания». Понятие времени — в связи с осмыслением теории относительности и квантовой механики, и в общем контексте построения философской теории творчества — становится одним из основных в «Мыслях в страшные дни». Франк формулирует здесь концепцию времени как развёртывающегося «клубка»: «Время как бы развертывается постепенно в прямолинейную ленту, но в виде “клубка” существует *сразу*; бытие как таковое не вмещается в настоящий миг, а таит в себе прошлое и будущее, и эта форма тайного, скрытого будущего и есть то, что мы зовем “потенцией”, и осуществляется, раскрывается, выражается, “воплощается” в форме энтелехии, целестремительной действенности»[31].

Нет сомнения, что динамизм, энетелехия, телеологизм — все эти аристотелевские категории применяются Франком для характеристики той самой потенциальности, «мочи» абсолютного бытия, которая есть не что иное, как Божественное начало в природе и человеке.

---

[29] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 366.

[30] Там же.

[31] Там же. С. 368.

4. Соучастие в творчестве самого творения, и прежде всего человека. Прежде всего, стоит отметить в этой связи решительную критику Франком механического детерминизма и утверждение идеи двусторонней (обратной) взаимосвязи между причиной и следствием вообще, между творцом и творением в частности. В записи от 14 мая 1943 года читаем: «Процесс *творчества* (и близкого к нему, в основе с ним совпадающего *воплощения*, *самовыражения*) имеет то своеобразие, что к нему *неприменима* категория (односторонней, прямолинейной) *причинной связи*. Напротив, творимое входит само в состав творчества, соучаствует в нем, становится само средством, через которое совершается дальнейшее творчество. Все соотношение имеет характер, который с точки зрения дискурсивно-логической мысли представляется "порочным кругом". Оно действительно *циклично*, а не прямолинейно»[32].

Творение, таким образом, не пассивно — оно активно, интегрально входит в процесс творчества, влияет на творца и его замысел, в определённом смысле само творит. Этот смысл становится вполне определенным применительно к человеку. Здесь уже, конечно, метафизика Франка явственно раскрывается как религиозная философия. Учение о человеке как со-творце он развивает в своей заключительной книге «Реальность и человек», частично реализуя свой замысел «Философии творчества».

Человек понимается Франком как творческая инстанция, свободная и первичная, сама сущность которой является бытием творческой свободы. Но сам *факт* этой свободы самобытия не произволен, а наоборот — определён извне, вытекает из глубин Бога. «Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как *свободное самобы-*

[32] *С. Франк*. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.>. С. 94–95. В опубликованном в 2001 году тексте «Мыслей в страшные дни» этого отрывка нет — он восстановлен нами по рукописи «Мыслей...», хранящейся в Бахметевском архиве.

тие. Действие Бога во мне не уничтожает и не стесняет мою свободу, а, напротив, впервые порождает ее и выражается именно в ней»[33].

Франк приходит к пониманию человека как творца и пониманию того, что *подлинное* исполнение Божьей воли доступно «*только в форме свободного творчества*»[34]. Обратим внимание на два уточняющих этот общий тезис положения. Во-первых, в творческой природе человека философ находит двуединство демократизма (равенства) и иерархизма (эта двойственность ранее развивалась Франком и как основной онтологический принцип панентеизма, и как один из принципов построения общества). Любой человек является творцом, личностью, но степень актуализации этой творческой потенции различна. Духовный аристократизм в этом понимании является вполне естественным и оправданным явлением — если только он не имеет своей обратной стороной превращение других людей в духовных рабов и автоматы, в слепоту относительно потенциального творческого начала любой личности. Во-вторых, творческое начало всё-таки «делегируется Богом человеку лишь частично, оно имеет свои границы, в отличие от трансфинитной природы Непостижимого (хотя само, собственно, в этой природе и черпает свою силу). Эти границы усматриваются Франком, прежде всего, не в физических возможностях, которые постоянно расширяются, переходя в дурную бесконечность, а в моральной ответственности, в подчинении человеческого начала творчества божественному началу *святости*. В противном случае творчество вырождается в «разрушительный титанизм», творческая природа которого — если это действие всё же называть творчеством — уменьшается и извращается, становится дьявольской и безблагодатной.

---

[33] *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 352.

[34] Там же. С. 365.

Диалектика духовного демократизма и аристократизма основывается у Франка также на достаточно широком, и в то же время вполне конкретном, понимании творчества как в первую очередь не материального, а духовного действия. «Поскольку человек вообще сознает свою *личность*, то есть высшее духовное начало в себе, это начало есть действенное, творящее начало; хотя бы творчество выражалось только в *оценке*, то есть *сознании* добра и зла, истинной цели и уклонений от нее — этот момент присутствует всегда, — в пределе даже в умирающем (и в нем, может быть, иногда больше, чем в обычной жизни). Всегда человек *исправляет* и *направляет* себя, свои мысли, свои желания, то есть творит и формирует себя или что-либо иное. Высшее, наиболее интенсивное творчество, сполна актуализированное, есть чистая *мысль*, *созерцание* (греческая идея, ср. у Аристотеля) — и *любовь*»[35]. Речь идёт, таким образом, не о каком-либо внешнем делании, а о самотворении как подлинном проявлении человека как со-творца.

5. Двуединая структура творческого усилия: консерватизм и творчество нового. Важной частью франковской концепции творчества является исследование структуры творческого усилия, различий в направленности творческих актов. Из всеобщности закона энтропии следует, что необходимый уровень развития общества поддерживается не автоматически, а благодаря соответствующим усилиям, то есть не только творчество чего-то абсолютно нового, но и сохранение уже достигнутого требует творческого акта, инициативы и духовного беспокойства. Иначе говоря, закон энтропии побеждается другим законом, который вытекает из самого существа бытия и состоит во внутренней *активности* творчества и противодействии разрушающим силам косности. При этом в составе позитивной творческой активности философ различает два момента: «1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борь-

[35] *С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни. С. 355.

бе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил — начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней»[36]. Консерватизм и прогрессивная активность оказываются, таким образом, одним и тем же началом, только разной степени силы. Творческое начало не ограничивается творением новых, высших, лучших форм — оно действует уже в *сохранении достигнутого*, то есть в ограждении его от гибели. «<...>*Стационарность, пребывание в старом состоянии* есть тоже итог непрерывного творческого усилия»[37].

Таким образом, Франк выделяет как бы два вида творчества (или два начала в творчестве) — собственно творчество, создающее новое, и охранительство, которое тоже является творчеством постольку, поскольку противодействует началу разрушительной энтропии. Соответственно, можно различить и два типа консерватизма — относительно творческого, помогающего жизни, и разрушающего, мертвящего. Первый тип консерватизма, собственно, есть то же самое творчески-охранительное начало, и вообще весь этот комплекс сил (за исключением консервативной *лени* и *пассивности*, отождествляемой с энтропией) представляется двумя сторонами единого творческого начала — «упорство энергии, ограждающей (или восстановляющей) жизнь и её развивающей»[38].

Следует заметить, что такое, можно сказать — диалектическое — соотношение между консерватизмом и творчеством ранее уже формулировалось Франком в применении к общественной жизни в книге «Духовные основы общества». Практически-идеологическим воплощением этой

---

[36] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 361.
[37] Там же. С. 364.
[38] Там же.

метафизической концепции можно считать также идеологию либерального консерватизма, которую Франк, опираясь на Струве, развивал в целом ряде своих философско-политических произведений. Можно утверждать, что тезис о *стационарности* как итоге *творческого* усилия помогает глубже взглянуть на различие состояний динамической и стагнационной стабильности общественных систем и может быть эвристически ценным при разработке моделей устойчивого развития различных общественных секторов.

6. Выражение (воплощение) и творчество. Анализируя феномен творчества в том же онтологическом ключе, Франк различает творчество и умышленное действие, умышленное творчество и творчество стихийное, наконец, воплощение и творчество. Творчество есть само по себе умышленное, целестремительное действие (в широком смысле, имея в виду как субъект замысла и человека, и Бога), но не всякое умышленное действие есть творчество, хотя грань здесь очень подвижна. Признавая принципиальный творческий демократизм («каждый человек в принципе — со-творец»), Франк, однако, называет собственно творчеством лишь «целестремительное осуществление некоего сложного единства многообразия, аналогичного органическому целому»[39]. Именно осуществление конкретного сложного единства заслуживает того, чтобы быть названным *творчеством*, а не вообще всякая деятельность, результатом которой может ведь оказаться бессмысленный набор разнородных содержаний. Существо творчества — не во внешней бурной деятельности, но «скорее подобно органическому росту и развитию, совершается в тишине и состоит из некоего незримого притока и прирастания формирующей энергии»[40].

С другой стороны, в самом творчестве есть умышленные и стихийные, непроизвольные формы. В данном случае

[39] Там же. С. 377.
[40] Там же. С. 352.

Франк уже говорит о собственно человеческом умысле, отмечая мимоходом, что и в нём есть элемент «стихийности», т. е. бессознательности — в первичной интуиции. Обосновывая далее сам факт стихийного творчества (прежде всего в природе — например, явления «полезной другому целесообразности» в биологии, исследованные Эрихом Бехером (E. Becher), но также и в обществе, примером чему может служить относительная оправданность рынка как стихийного регулятора экономики) наличием «предустановленной гармонии», т. е. Божьего замысла, Франк, по сути, именно этому «стихийному» творчеству придаёт первичное значение.

Последнее уже явно раскрывается в третьем различии — между *выражением* как воплощением духовного явления и *творчеством*. Выражение в этом контексте (в том числе и любое действенно-практическое проявление духовной личности человека) понимается как непервичное, зависимое творчество, поскольку «в узком специфическом смысле *творчество* есть выражение не личного существа творца, а более широкой сверхличной реальности, проводником и глашатаем которой служит творец»[41]. Франк, таким образом, в принципе остаётся верен своим исходным тезисам, согласно которым истинным субъектом творчества остаётся Абсолютное, Всеединство, Бог, — тезисам, которые не раз давали критикам повод упрекнуть его в имперсонализме. Для Франка, однако, этот тезис остаётся незыблемым не в силу его имперсонализма, а в силу, наоборот, его *персонализма*. Он помогает ему раскрыть идею воплощения, выражения как присущего всякому живому существу свойства *само*сохранения и *само*утверждения через расширение и выхождение за собственные границы, через преодоление своей замкнутости и ограниченности и обретение жизни в ином. Однако органически-всеединая сущность бытия определяет, что *иное* никогда не является чем-то абсолют-

[41] *С. Л. Франк.* Мысли в страшные дни. С. 385.

но пассивным относительно этого акта выражения. Даже в простом воплощении духа в материю, последняя в определённой степени подчиняет его, облекает его своими закономерностями, в конечном счёте — обогащает и преобразует.

7. Творчество как онтологическая и как этическая категория. Для философии Франка вообще характерна онтологизация этики, выведение этических категорий добра и зла на уровень первичных космических сил. При этом, как уже было сказано, зло трактуется как сила паразитическая, т. е. несамостоятельная и несозидательная, а лишь использующая запас творческих сил добра. Между прочим, это объясняет, почему разрушение, зло всегда (или — как правило) использует терминологию творчества, добра («революционное творчество», «справедливая война» или «гуманитарная интервенция», принуждение во имя добра — «осчастливливание», и т. д.). И это не обязательно лицемерие — это сознательный или бессознательный паразитизм, это невозможность иначе!

Следует напомнить, что этическая (социально-этическая) проблематика вышла на первый план в философствовании Франка в годы войны — имеем в виду, прежде всего книгу «Свет во тьме». «Мысли в страшные дни», казалось бы, посвящены иным проблемам, однако, исследуя «самый глубокий секрет бытия», философ ставит в один ряд понятия: с одной стороны — творчество, Бог, добро, жизнь, бытие; с другой — косность и лень, дьявол, зло, смерть. В одном из планов своей работы — правда, зачёркнутом и далее переработанном, — Франк делает акцент именно на понятии «зло» как силе, противостоящей творчеству, при этом прямо даёт понять, что общественный опыт зла — «достижение нашей эпохи»[42]. Отрицая онтологическую основу зла, Франк при этом вовсе не недооценивал его как реальную силу, чему было достаточ-

[42] BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Тетрадь 16.

но подтверждений вокруг: «Зло — больше, чем недостаток, а реальная сила. В каком смысле верно христианское богословское учение, что бытие равно добру? Только в том, что действующая сила, энергия (даже разложения) есть именно *сила*, т. е. самоутверждающееся начало, имеющее сродство с положительным утверждением — жизнь, а не смерть (хотя жизнь, ведущая в смерти)»[43].

В этом контексте не кажется странным — несмотря на то, что в дальнейшем тексте дневника эта мысль не получает какого-либо развития, — начало «Мыслей в страшные дни», своеобразный самоэпиграф Франка: «В ужасающей бойне, в хаосе бесчеловечности, царящем ныне в мире, победит в конечном итоге тот, кто *первый начнет прощать*. Это и значит: победит Бог»[44]. Очевидно, что все, казалось бы, абстрактно-отстранённые рассуждения о творчестве, естественнонаучных теориях, времени и причинности и т. п., этим эпиграфом (а за ним — всеми условиями жизни в эти годы) поставлены под определённый угол зрения, как бы выстроены на определённом фоне, — и этим фоном является *христианская совесть*.

В записи 16 ноября 1944 года[45] и в написанной во многом на её основе статье «Христианская совесть и реальная политика» Франк возвращается к этому, заданному в самые, казалось, безысходные дни войны камертону, и раскрывает его звучание. Он пишет о двух установках христианского нравственного — личного и общественного — сознания, которые представляются единственно возможной основой реального окончания войны (не только данной конкретной, но любой будущей).

---

[43] *С. Л. Франк*. Мысли в страшные дни. С. 380.

[44] Там же. С. 347.

[45] Эта запись фактически продолжает философский дневник Франка, однако не вошла в опубликованный текст «Мыслей в страшные дни» и восстановлена нами по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве.

Первое — это *недопустимость ненависти*, т. е. именно чувства ненависти к врагам, злодеям, преступникам. Неизбежное и необходимое противодействие злу — «вплоть до убийства, где более мягкие меры насилия невозможны», — должно сочетаться «с ни на мгновение не забываемой, не потухающей *любовью* и *жалостью* к врагу, злодею, преступнику»[46]. Христианское человечество, пишет Франк, — вопреки Христу! — слишком часто «освящало» чувство ненависти, но такая «святая» ненависть — к злодеям и преступникам, к еретикам и иноверцам — неизбежно превращается в ненависть сатанинскую. И далее, как бы подводя итоги прошедшей войны, философ делает вывод: «Никакие бомбы — даже атомные, — никакие жестокости военных действий не причиняют столько разрушения нормальных условий жизни, не приносят столько гибели и зла, как *дух ненависти*. Разрушенные дома когда нибудь, и даже сравнительно скоро, будут вновь отстроены, убитые будут похоронены, искалеченные, разоренные, исстрадавшиеся люди рано или поздно примирятся с своей судьбой, и возрождающая сила жизни возьмет свое. Но ненависть, вливаясь в мір, обладает способностью увековечивать себя; перескакивая, как искры пожара, из одной души в другую, она рождает из духа мщения все новые ненависти и, тем самым, новые злодейства и разрушения»[47].

Второе — это ощущение своей личной ответственности за всё зло, совершаемое в мире. Вопреки обычному пониманию личной ответственности, требующему наказания злодея и видящему в этом верх справедливости, Франк, вслед за Достоевским (можно вспомнить поучения старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»), утверждает, что «христианин, при встрече с любым злом, должен сознавать *себя*

---

[46] *С. Франк*. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.>. С. 96–97.

[47] BA. S. L. Frank Papers. Box 11. Khristianskaia sovest' i real'naia politika. См. также: *S. Frank*. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика. С. 590–591.

самого виновным в нем, или ответственным за него»[48]. «Вместо бесплодного морального негодования мы через сознание общих причин зла и нашей собственной ответственности за них выходим на путь созидательного обновления и исправления жизни»[49], — такова, по мнению философа, не только основная моральная заповедь, но и матрица *реальной политики*, стремящейся к подлинному преодолению зла, а не к его пролонгации и умножению.

В наших тезисах мы не исчерпали — и не имели такой цели — концепцию творчества С. Л. Франка во всей её полноте. Остался за скобками, например, анализ феномена ритмизма как низшего оформляющего начала, или анализ диалектики творчества и любви. Что же касается того соотношения — «творчество и война» — которое, собственно, было обозначено как главная тема нашего разговора, можно сделать следующие выводы. Во-первых, условия жизни (на грани смерти) в годы Второй мировой войны не остановили творческой интенции русского философа, а в чём-то её даже экзистенциально обострили — в ежедневном и ежечасном творчестве (понимаемом не только в смысле «писания», но в смысле созерцания, мысли, самотворения и любви) Франк находит единственный путь спасения и сохранения смысла жизни. Во-вторых, не имевшая равных в истории по силе разрушения война актуализировала вопрос о противоборстве сил творчества и разрушения в бытии, что вывело Франка на понимание «самого глубокого секрета бытия» и способствовало развитию его онтологической концепции абсолютного бытия в части исследования творческого Первоначала и его онтологической структуры. В-третьих, война в философии творчества

---

[48] *С. Франк*. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.>. С. 97.

[49] BA. S. L. Frank Papers. Box 11. Khristianskaia sovest' i real'naia politika. См. также: *S. Frank*. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика. С. 596.

Франка была чётко позиционирована как одно из проявлений энтропии в общественной жизни — усилия косности, лени, паразитического расхищения творческого потенциала, а относительно творческий характер войны — как и революции — ассоциирован лишь с ростом раковых клеток, убивающих организм в целом.

«Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)[1]

С. Л. Франк. <Из записной книжки 1944 года>[2]

1

...Увы! Это все же невозможно. 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. Впрочем, тут уже аналогия кончается (все аналогии хромают), и надо прибегнуть к новому образу.

«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>-

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 156).*

[2] BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank. S. L. Frank Saille 1944. Тексты Франка печатаются в новой орфографии. Слова, написанные в рукописи сокращённо, расшифровываются с помощью угловых скобок. Подчёркивания Франка заменены на курсив.

рого незримо входим и все мы, плывущие вне корабля. Или: то, что мы доселе называли «кораблем», мы должны теперь уподобить костяку, скелету организма. Вне или без скелета сложный организм жить не может, но не все клеточки его могут входить в состав скелета. Кроме костей есть живая ткань мускулов, нервов, крови. В состав последних входим и мы, пребывающие вне твердо-оформленного «скелета» церкви. И если *мы* живем связью с скелетом, то можно, не впадая в самомнение, утверждать и обратное: вне живого кровообращения, дыхания и пр. погибнет и сам скелет. Конкретный пример: церковь эмпирическая («скелет») только от безбожных ересей демократии и социализма *научилась сама*, к чему *практически* обязывает равенство и братство детей Божиих. Без безбожного социализма не было бы энциклики Rerum novarum[3].

11 февр. 1944.

2

План работы «Религия в пределах опыта» / или «Религия как опыт».

Было время, когда пытались строить «религию в пределах разума», «разумную» религию. Мысль из: исходя из достоверных данных чувственного опыта, *доказать* нек<ото>рые истины религии. Эта тенденция начинается, в сущности, уже из «просвещения» средних веков — от Фомы Аквинского, с его учением, что Бог не дан нам непосредственно, но что можно путем умозаключения от чувственно данного, доказать бытие Бога (и нек<ото>рые другие религиозные истины). Теперь мы знаем, что это есть безнадежная попытка, основанная на рационалистич<еском> искажении самого существа религии. Если даже допустить, что

[3] Энциклика Папы Римского Льва XIII от 15 мая 1891 г., положившая начало новой социальной политике католической церкви и разработке идей христианской демократии.

можно на этом пути построить метафизич<ескую> систему, то она не даст того, что заслуживает имени «религия». Бог, как первопричина, перводвигатель, законодатель, даже творец не есть Бог-утешитель. И путь этот ложен уже потому, что религия совсем не есть мысль или комплекс мыслей, а нечто совсем иное. Построить разумную религию так же невозможно, как построить разумную музыку. Религия познается не на пути мысли; реальность, с к<ото>рой она имеет дело, может только либо быть непосредственно «воспринята», уловлена, почувствована, либо отсутствует для нас. Это значит, что религия в основе своей есть опыт.

Опыт и «откровение». Обычно вера из «откровения» — из веры в чужое свидетельство. Но откровение, как «чужое свидетельство», само предполагает *опыт*, и притом двойной: 1) опыт самого носителя откровения — иначе regressus ad infinitum[4] — он уже знает то, что сообщает, непосредственно, т. е. из опыта, 2) опыт в самом усвоении откровения. Мы должны узнать сообщение, как истину, уже непосредственно — доверие к носителю откровения есть тоже опытное знание.

Можно ли знать что-либо из личного опыта без ссылки на чужой? Вот задача этой работы.

Цель ее — не в том, чтобы умалить религию откровения и традиции и признать истинными только данные личн<ого> опыта, а остальное отбросить, как лишнее и ложное (так поступала «религ<ия> разума»). 1) Было бы гибельным безумием колебать традицию в нашу эпоху разложения 2) и по существу неверно — *мой* опыт я с самого начала должен сознавать не как *весь возможный* опыт, а только как начало дальнейшего опыта; я должен допускать, что *можно* знать достоверно больше, чем я знаю. Docta ignorantia[5] — я знаю, что я мало знаю.

---

[4] Движение назад до бесконечности (*лат.*).

[5] Учёное незнание (*лат.*) — выражение Николая Кузанского, органически вошедшее в теорию познания С. Франка.

Цель — другая. Бóльшая достоверность личного опыта, чем доверия к чужому опыту. Задача: что можно знать с достоверностью совершенно непосредственного опыта? Кроме того этим уясняется лучше существо религии, как простого констатирования, как встречи с реальностью, вне всяких «мыслей» и «мнений». Задача: что можно знать в области религии с полной, безусловной достоверностью, даруемой опытом. Если под «верой» разуметь допущение, признание недостоверного, оспоримого, то можно парадоксальным образом наметить религиозные истины вне элемента «веры». Этим было бы устранено обычное различие между «верующим» и «неверующим» и могло бы быть показано, что даже «неверующий» (в обычном смысле) бессознательно для себя признает и должен признать нек<ото>рые религиозные истины; или же это традиционное различие было бы заменено гораздо более существенным различием между религиозно-зрячим и религиозно-слепым.

Но что такое «опыт» в обл<асти> религии? Начиная с книги Джемса (Varieties of relig<ious> experience[6]) словом «опыт» стали злоупотреблять в фил<ософии> религ<ии>, или во всяком случае «опыт» стал многозначным понятием. Не входя здесь в теоретич<еский> анализ того, что есть «истинный опыт», укажу просто, как я его понимаю. Я *исключаю* из него: 1) то, что есть опыт только отдельных, избранных людей 2) то, что в самом «опыте» содержит уже элемент «веры», оспоримого «признания», т. е. толкования в традиционных понятиях. По большей части то и другое совпадает. Так, «видения» (или «слышание голоса») — оно доступно лишь отдельным людям — другие должны на слово им верить; и явления, видимые (или «слышимые») при этом — напр. Христос, Бож<ья> Матерь, святые — *истолко-*

[6] «Многообразие религиозного опыта» (*W. James*. The Varieties of Religious Experience, 1902).

ваются, как таковые; можно допустить, что по крайней мере в большинстве случаев, если бы субъект такого опыта не знал учения церкви о Христе, Бож<ьей> Мат<ери> и т. д., он *из* самого опыта этого бы не узнал. Я отнюдь не хочу этим сказать, что он ошибается — субъект опыта может иметь внутреннюю полную уверенность, чувство безуслов<ной> достоверности, и даже воспринимать это, как опытное подтверждение истин традиц<ионной> веры. Еще менее я хочу утверждать, что все это надо считать «галлюцинацией»; психолог<ический> анализ показывает, что такие явления нек<ото>рыми существенными чертами отличаются от «галлюцинаций», напр. возможны при совершенном нервном здоровье. Но остается один факт — *даже* сам верующий должен при этом решать вопрос, есть ли это подлинный «опыт», удостоверяющий реальность, или он введен в заблуждение (напр. злым духом, принявшим лживое обличие Христа etc.); или может сомневаться, была ли это подлинная реальность, или ему только «приснилось», «померещилось». Но даже исключая этот момент проблематичности, для посторонних этот опыт отдельн<ого> лица остается спорным. Т. обр. под «опытом» я разумею то, что всякий «нормальный» средний человек необходимо и постоянно встречает или при достаточном напряжении внимания и зоркости должен встретить.

Этот опыт по существу — «внутренний», предполагает общую истину: открытость души внутри, в направлении духовной реальности (а не только через органы чувств). Эта истина есть сама первый, основной религиозный опыт — в глубине моего «я» мне открывается некая реальность, к<ото>рая уже не есть «я сам», а к<ото>рую я вижу, усматриваю, как объектив<ную> реальность.

Послесловие к публикации

Оба публикуемых фрагмента содержатся в записной книжке, которая, вместе с другими тетрадями философа, хранится в коробке № 15 фонда С. Л. Франка в Бахметевском архиве Библиотеки Колумбийского университета в США. На обложке тетради сделана надпись: «S. L. Frank. 1944. Saille». На обороте обложки надпись повторяется, но с добавлением нового адреса: «S. Frank 1944 Sailles. Grenoble rue Moidieu-1»[7]. На хуторе Sailles[8] коммуны Saint-Pierre-d'Allevard, километрах в 50-ти на северо-восток от Гренобля Франки (Семён Людвигович с женой Татьяной Сергеевной) жили (фактически — прятались от нацистов) с конца 1943 года до октября 1944 г. Первые страницы тетради вырваны — она начинается с записи, публикуемой здесь под № 1 и датированной 11 февраля (страница с этим фрагментом имеет в верхнем правом углу отчёркнутый номер — 9). Второй записью заканчиваются заполненные листы тетради — очевидно, она была прекращена в октябре. В августе юг Франции был освобождён английским войсками, и Франки стали искать возможности перебраться в более цивилизованные условия обитания — не только и не столько в материальном, сколько в духовном смысле. Главным «хлебом» философа были книги; на хуторе их можно было получить только посылками от друзей — в этом, судя по записям в ежедневнике[9], Франку особенно помогал па-

---

[7] Правда, в оригинале написание названия улицы неправильно — не «Moidieu», а скорее «Moixdieuix», — что может свидетельствовать о том, что адрес записывался новый, воспринятый ещё только на слух.

[8] На современной карте в этом месте находим два названия — Sailles le Bas (Сай ле Ба) и Sailles le Haut (Сай ле О).

[9] Французский ежедневник за 1944 год, в котором С. Франк делал записи бытового характера, фиксировал ход переписки, а также некоторые внешние и семейные события и ход своих занятий, — хранится там же, в коробке № 15.

стор Турейль[10], а также профессор Jacob[11], — а первые записи в Гренобле говорят о посещении публичной библиотеки и книжного магазина. 10 октября Франк записывает в ежедневнике: «Таня ездила в Гренобль, сняла квартиру»; 20 октября Франки переезжают из Sailles в Гренобль. При этом 16 октября в ежедневнике появляется ещё одна запись: «Начал снова, после долгого перерыва, записывать религиозные мысли (в новую тетрадь)», — речь идёт о другой записной книжке, действительно начинающейся записью 16 октября о двух отличиях христианской моральной установки[12]. Исходя из изложенного, а также с учётом содержательного анализа (об этом далее), можно датировать второй отрывок периодом не ранее августа и не позднее октября 1944 года (к сожалению, в ежедневнике Франка каких-либо упоминаний об этой записи мы не находим). Добавим, что между публикуемыми отрывками в тетради содержатся записи, ставшие возможными благодаря уже упомянутой помощи пастора Турейля и других друзей Франка — выписки из «Мыслей» Паскаля (есть дата начала — 2 марта 1944 г.[13]), дополнительные выписки из собрания сочине-

---

[10] В адресах, записанных в ежедневнике Франка — «Pasteur P. Toureille». Очевидно, это был Pierre-Charles Toureille (1900–1976), который в условиях вишистского режима, как пишет Тела Заслоф, «спас много жизней» (см.: *Tela Zaslof*. A Rescuer's Story: Pastor Pierre-Charles Toureille in Vichy France. The University of Wisconsin Press, 2003. P. 241. Франк, правда, в этой книге не упоминается). Он жил в это время в местечке Люнель (Lunel) в районе Монпелье. Он же был одним из главных источников денежной помощи семье философа — только в течение 44-го года, судя по записям в ежедневнике, Франк получил от него не менее 5 тыс. франков.

[11] Очевидно — Edmond Jacob (1909–1998), в этот период — профессор Ветхого Завета на свободном факультете протестантской теологии в Монпелье (Faculté libre de théologie protestante de Montpellier).

[12] Опубликовано: *С. Франк*. <Фрагменты из записных книжек 1941–1944 гг.>. С. 96–100.

[13] *Впрочем, в письме к Л. Бинсвангеру уже 18 февраля 1944 г., описывая свою работу, Франк замечает: «Мой гид — в первую очередь Паскаль...»*.

ний Паскаля (всё это, конечно, на французском), описание и копирование выписок в тетради П. Б. Струве (судя по записям в еженедельнике, делались в апреле — тетрадь переслана Франку сыновьями Струве), мысли и выписки из книги французского неотомиста Антонина Сертильянжа (Sertillanges) «Les grandes thèses de la philosophie thomiste» и из книги Густава Барди «Origène»[14]. В это же время, судя по записям в ежедневнике, Франк читает и конспектирует ряд других книг — в частности, «Гностицизм» Фойе[15], — эти конспекты можно найти в другой тетради. Отметим ещё, что в этот период — судя по записям в ежедневнике, с начала марта по конец мая — Франк практически полностью написал свои воспоминания о П. Б. Струве, скончавшемся 26 февраля.

Первый фрагмент, как уже отмечено, является, очевидно, лишь окончанием бóльшего текста, который мог бы пролить свет на то, что именно «все же невозможно». Следует также иметь в виду, что эта страница перечёркнута дважды по диагонали, что может означать, что текст был каким-то образом использован — либо в публикации, либо в письме (свидетельств чему, правда, пока найти не удалось). Фрагмент хронологически вписывается в период писания «Мыслей в страшные дни», или, точнее, в период их «неписания»: наиболее близкая по времени запись «Мыслей...» — 5 февраля 1944, но следующая — лишь почти через полгода, 19 июня. Однако по содержанию он практически не связан с этим философским дневником и представляет собой скорее экзистенциальное размышление в развитие темы дуализма мистической и эмпирической церкви, разработанной, в частности, в книге «С нами Бог» (подраздел «Идея церкви и антиномизм её двух понятий»).

---

[14] Origène [Texte imprimé] / par l'abbé Gustave Bardy / Paris: J. Gabalda, 1931 (Coll. Moralistes Chrétiens).

[15] *Eugene de Faye*. Gnostiques et gnosticism. Paris, 1913.

Связь с идеями, изложенными в написанной ранее книге, просматривается и в использовании Франком аналогии церкви с кораблём[16]. В книге «С нами Бог», например, 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. Продолжая аналогию дальше, мы можем сказать: 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»[17]. И ещё: «Церковь и есть этот “новый Израиль”, объемлющий все человечество — человечество, стремящееся к спасению и спасаемое — всеобъемлющий Богочеловеческий организм. Поэтому осуществление веры — или, что то же, — осуществление христианской правды есть не спасение поодиночке, вроде спасения погибающих с тонущего корабля, когда раздается лозунг “спасайся, кто может”, и каждый думает только о себе и забывает о других, а спасение именно всего тонущего корабля, как целого, — солидарное спасение всех в их нераздельно-общей судьбе»[18]. В приведённых цитатах, как и в публикуемом здесь отрывке, 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 меж-

[16] Аналогия, конечно, достаточно распространённая и очень древняя в христианстве, отражённая, в частности, в православной иконографии.
[17] *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 271.
[18] Там же. С. 370.

ду находящимися *в* и *вне* эмпирической церкви, но тем отчётливее проговаривается единство Церкви как Богочеловеческого организма. Завершающий этот фрагмент пример даёт основания предполагать, что речь, вероятно, идёт не столько о личных отношениях Франка с той или иной из православных церквей (имея в виду периодические церковные расколы и конфликты в эмиграции), сколько о возможности мистического *общехристианского* единства — и невозможности его в рамках эмпирической *католической* церкви[19]. Этот контекст вполне вписывается в религиозно-универсалистскую установку (при безусловном сохранении своей принадлежности православной церкви), особенно характерную для С. 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[20], — и под постоянной угрозой смерти.

Переходя ко второму фрагменту, сразу отметим, что в библиографии Семёна Людвиговича Франка такого названия — «Религия в пределах опыта» — нет. Но публикуемая запись прямо свидетельствует о намерении такую рабо-

---

[19] Вопрос об отношении к католической церкви и о возможности перехода в католичество был предметом дискуссий С. Франка с сыном Виктором, а также с Вячеславом Ивановым, но это было позже, уже после войны; в письме к М. Лот-Бородиной в январе 1948 г. он даже вынужден был опровергать «*слухи о моем переходе в католичество*» (BA. S. L. Frank Papers. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna).

[20] В ежедневнике 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». Речь идёт о священнике Валентине Баксте, помогавшем евреям в условиях оккупации, в том числе он помог Франкам в сентябре 43-го перебраться из побережного Лаванду в альпийские предгорья, где было безопаснее (см.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 206).

ту (книгу? или хотя бы статью?) написать. Соответственно, возникает несколько вопросов: что способствовало возникновению этой идеи и этого плана? почему он не реализовался, как было задумано? в какой связи стоит этот план с другими работами и замыслами философа в этот период его творчества — возможно, задуманное всё-таки было реализовано, только иначе, чем оно было помыслено вначале? Постараемся ответить на эти вопросы.

Сегодня, пожалуй, всё более утверждается мнение, что Семён Франк — не только «самый выдающийся русский философ» (как его охарактеризовал когда-то В. Зеньковский), но и очень тонкий и глубокий религиозный мыслитель[21]. В своём религиозно-мировоззренческом развитии Франк прошёл разные периоды, что, безусловно, отражалось на его философских работах. Но при этом для него всегда — даже в период «неверующей юности» — была характерна высокая степень уважения к религиозным чувствам конкретного человека и к роли религии в обществе и культуре. Выстраивание своей 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 — 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.

---

[21] Это мнение особенно доказательно представляют работы профессора Петера Элена, суммированные в его книге (*П. Элен*. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма). «Глубоким религиозным мыслителем» называет С. Франка и Тереза Оболевич (*T. Obolevitch*. Gdy wiedza i wiara zbiegają się ze sobą. S. XXV).

«Если не в большей...» — в данном случае совсем не метафорическое преувеличение. Конечно, если принять схему линейного «углубления религиозности» философа, можно сказать, что «Непостижимое» писалось Франком в период «гораздо более развитого религиозного чувства», чем «Предмет знания», — и в самом первом приближении этот тезис будет содержать долю правды. Несомненно также, что более поздняя книга — написанная, кстати, на пределе физических и душевных сил, как «итоговый труд», — содержит блестящие образцы религиозно-философского синтеза, которые можно приписать этому «религиозному развитию» философа, и на фоне которых ранний труд может выглядеть — как и подсказывает его название — более «отвлечённым». Однако, не прибегая сейчас к демонстрации *религиозного* характера ведущей философской интуиции «Предмета знания», обратим внимание на дальнейшую религиозно-философскую эволюцию Франка — после «Непостижимого», которое в результате не стало «итогом».

Во-первых, уже вскоре после завершения «Непостижимого» Франк 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. Во-вторых, философ обращается к разработке новых для себя тем (или к новым ракурсам старых тем) — к философии творчества в контексте последних открытий естествознания, а также к философии языка, — причём в философии творчества надеется «уловить самый глубокий секрет бытия»[22]. Наконец, в-третьих — и это самое важное в контексте нашего анали-

[22] См.: Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 125.

за, — в письмах 40-х годов к разным, но особенно близким ему духовно людям — П. Струве, В. Ельяшевичу, 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*. Так, в письме к П. Струве от 6 мая 1943 г. Франк пишет: «Момент “эмпиризма”, простого опытного (в широком смысле слова) констатирования я теперь осознаю как основоположный в знании и отрекся от гордыни стремления все “доказать” и “дедуцировать”. Здесь, как и всюду, высшая мудрость — в смирении»[23].

Побуждением к таким внутренним духовным процессам, безусловно, были трагические события и условия страшной войны, ощущение близости собственной смерти, смерть близких людей. Сразу после получения известия о кончине своего ближайшего друга П. Струве Франк так описывает Ельяшевичу (в письме от 4 марта 1944 г.) своё душевное состояние: «Я сам о себе чувствую, что не только зря растратил массу сил и многие годы на ненужные вещи, изменяя себе и своему призванию, но что даже в самом научном творчестве был недостаточно добросовестен, недостаточно ответствен и строг к себе, недостаточно правдив и напряжен в своей мысли. <...> И все мои научные работы кажутся мне немножко детскими, и чувствую, что я, жертвовал строгой непредвзятой истиной в угоду либо излюбленным предвзятым “идеям”, либо логической стройности построений — словом, я их ощущаю, как “второй сорт”<...>. Только сейчас — занятый сразу мыслями в двух направлениях — “философией творчества”, в которой я, думаю, уловил са-

[23] Цит. по: *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 214.

мый глубокий секрет бытия, и добросовестной проверкой своих религиозных убеждений и сомнений — я чувствую, что стал, наконец, совсем "самим собой" <...>»[24].

Про эту «добросовестную проверку своих религиозных убеждений» ещё более подробно Франк пишет 24 апреля 1945 г. М. Лот-Бородиной: «<...> Я занят некой, 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[25]), а, напротив, в том, чтобы найти незыблемый фундамент для хотя бы немногого 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[26]. 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.

---

[24] См.: Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 125.

[25] Отметим, кстати, совпадение этого тезиса с предостережением из публикуемого фрагмента: «Было бы гибельным безумием колебать традицию в нашу эпоху разложения».

[26] Ещё одно почти буквальное совпадение — в публикуемом фрагменте речь идёт о необходимости заменить традиционное разделение на верующих и неверующих «гораздо более существенным различием между религиозно-зрячим и религиозно-слепым».

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»[27].

В значительной степени изложенная в этом письме программа была реализована в книге «Свет во тьме», которую в 45-м году Франк заново перерабатывает, опираясь на духовный опыт войны и стремясь сформулировать «*религиозно актуальные* “догматы”» — в противовес отвлечённому догматическому богословию[28]. В предисловии к этой книге, написанному в ноябре 1945 г., 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 обращённости 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»[29]. И далее — уже почти буквально воспроизводится соотношение между личным религиозным опытом и коллективным опытом Церкви, намеченное в публикуемом фрагменте: «И хотя мы понимаем, что опыт всего человечества — а для хри-

[27] BA. S. L. Frank Papers. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

[28] *С. Л. Франк.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 19.

[29] Там же. С. 17.

стианина 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*»[30].

И всё-таки, «Свет во тьме» — это осмысление конкретного религиозного опыта, а не построение «религии в пределах опыта». В публикуемом же фрагменте намечен философский анализ самой возможности, структуры и значения личного религиозного опыта как главного источника религиозной веры. Между прочим, отметим тот момент, который сразу бросается в глаза — название предполагаемой работы как бы противопоставляется Кантовой «Религии в пределах только разума». Вспомним в этой связи, что С. Франк начинал на философском поприще как кантианец, но затем выстраивал свою систему абсолютного реализма (уже в «Предмете знания») в оппозиции Канту и кантианству — прежде всего, в сфере теории познания. Изложенные в публикуемом фрагменте идеи продолжают эту оппозицию, расширяя её на сферу *религиозного познания*. Конечно, здесь, как и ранее у Франка, противопоставление опыта разуму — это вовсе не традиционная дилемма эмпиризма и рационализма, а возвышение к реализму (абсолютному, или мистическому) над ограниченностью как узкого рационализма, так и узкого эмпиризма.

В «религии в пределах разума», критикуемой Франком, можно было бы усмотреть не только Кантову систему, но шире — всю протестантскую (или вообще — западную) религиозную традицию. Однако отметим, что Франк не акцентирует здесь конфессиональную принадлежность, не говорит об «ограниченности» иных, неправославных вероисповеданий, как это часто делали русские религиоз-

[30] Там же. С. 18.

ные 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»[31]. Изложенная оппозиция «религии в пределах опыта» 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).

Итак, в публикуемом фрагменте намечено некое «построение», «философский анализ» религиозного опыта. То есть — построение (развитие, обновление) философской системы? Франк обычно воспринимается как один из самых «систематических» русских философов, и эту оценку, безусловно, подтверждают все его основные философские работы. Одновременно, «система» Франка, как уже было отмечено, — это развёртывание религиозно-философской интуиции, это рациональное постижение и изложение рационально непостижимого и невыразимого. В период ужасающей военной бойни и явственного ощущения земной ограниченности физического бытия, Франк, очевидно, с особенной отчётливостью ощущает слабость, неистинность любых систематических — философских или богословских — построений в той мере, в которой они от-

[31] *С. Л. Франк.* С нами Бог. Три размышления. С. 227, 228.

рываются от реальной жизни, перестают учитывать непосредственный жизненный опыт, как личный, так и соборно-общественный. Здесь уместно вспомнить письмо к неизвестному другу, известное как письмо «О невозможности философии» — тем более, что оно написано примерно в то же время, что и фрагмент «Религия в пределах опыта» (13–14 августа 1944 г.[32]) и в значительной степени перекликается с ним как по общим идеям, так и по конкретным деталям. Здесь тоже идёт речь о «неудаче» рационального богословия Фомы Аквинского (впрочем, об этом Франк говорит неоднократно — например, в упомянутом выше предисловии к «Свету во тьме»), тоже развивается тема Паскаля о «Боге философов» и «Боге Иисуса Христа», о логике разума и логике сердца. А главная идея письма — невозможность «философии в рамках катехизиса», невозможность построения философско-богословской (да и вообще философской, равно как и богословской) системы как законченной рациональной «философии», верховенство *мудрости*, как «умудрённого неведения» (docta ignorantia) над отвлечённой философской *мыслью*. В этом письме Франк, пожалуй, наиболее точно выражает тот момент, который связывает, и в то же время отличает его новый замысел от сделанного ранее: «1) моя философия — начиная с “Предмета знания” — всегда заключалась в философском преодолении отвлечённой мысли, в docta ignorantia, 2) к этому я присоединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли»[33].

Однако, проводя параллели между «Письмом к другу» и фрагментом «Религия как опыт» не можем не заметить, что как раз главного понятия публикуемого фрагмента — понятия «опыт» — в письме мы не находим! Более

---

[32] К сожалению, в ежедневнике Франка под этими датами письмо не отмечено, что затрудняет установление адресата.

[33] *С. Л. Франк*. О невозможности философии. (Письмо к другу). С. 93.

того, в окончании письма звучит всё-таки немного другой акцент, чем во фрагменте из записной книжки — говоря о «двойной бухгалтерии» для «*верующих людей мысли*», Франк пишет, как минимум, о *равном* значении — с одной стороны, «зова Бога, обращённого непосредственно к каждому из нас», при этом «мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания»; с другой стороны — традиционной церковной веры, как «плода коллективного восприятия откровения множеством верующих душ», в котором, несмотря на все противоречия, «*больше* мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях»[34]. В публикуемом фрагменте всё-таки приоритет отдаётся личному опыту перед чужим свидетельством. Конечно, отмеченные нюансы — не более, чем поиск антиномистической истины «отрывочными слабыми мыслями» (обусловленный, к тому же, и различными поводами), а потому видеть здесь какое-то изменение позиции, конечно, не стоит. Но вот её уточнение, а именно — концентрация философской интенции Франка в предполагаемой работе на понятии «опыт» — несомненно[35].

Последним замечанием мы вовсе не хотим сказать, что понятие «опыт» является здесь для Франка чем-то новым. Наоборот, можно утверждать, что это понятие всегда было важнейшим в структуре его философского мышления. Так, ещё в «Душе человека» (1917 г.) Франк пишет о необходимости «глубокого и ясного понятия “опыта”» как условии адекватной разработки «*опытного* психологического знания»[36].

---

[34] Там же. С. 94, 95.

[35] Особое обращение Франка к личному (прежде всего религиозному) опыту, как главному основанию достоверности, именно в 40-е годы, в период войны, давно отмечалось исследователями его творчества — Филип Буббайер в своей книге о С. Франке посвятил этой теме специальную главу «Религиозный опыт» (*Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 215–228).

[36] *С. Л. Франк.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. С. 2.

Ещё ранее интересу Франка к этому понятию, безусловно, способствовала книга У. Джеймса, вовсе не случайно упомянутая в публикуемом фрагменте. В 1908–1910 годах под влиянием идей И. Гёте и В. Штерна начинается формирование системы абсолютного реализма С. Франка, и радикальный эмпиризм У. Джеймса оказался в этом формировании необходимым и очень важным звеном. При этом первая реакция была достаточно осторожной. В рецензии на книгу Эмиля Бутру «Вильям Джемс и религиозный опыт» Франк пишет: «Рядом с поразительным, местами прямо гениальным описанием и анализом подлинных религиозных переживаний Джемс строит своеобразную теорию религиозного опыта, в которой, можно сказать, безусловная доверчивость опирается на радикальный скептицизм, уравнивающий восприятие с фантазией, действительность с галлюцинацией»[37]. Однако уже в докладе «Философия религии Джеймса» на заседании Религиозно-философского общества 2 февраля 1910 г. Франк высоко оценивает «метод радикального эмпиризма» и на основе книги Джеймса делает вывод, что «мистический опыт несёт свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах»[38].

Мы не будем здесь далее развивать тему о роли мистического опыта в формировании системы С. Франка. Безусловно, религиозный опыт как таковой становится важнейшей основой и одновременно предметом анализа в «Непостижимом». «Опыт» в широком смысле этого понятия, как «совокупность всего, что нам в какой-либо форме “дано”, нам “предстоит” или “открывается”»[39], выступает

---

[37] *С. Л. Франк*. Религия и наука // Критическое обозрение. 1909. Вып. VI. Октябрь. С. 94.

[38] *С. Л. Франк*. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. II. С. 163.

[39] *С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 196.

здесь важнейшим, возможно — основным, во всяком случае — первичным источником любой мыслительной конструкции. Ставится задача определить — «какое объективное значение имеет опыт таинственного, непостижимого, трансрационального по сравнению с опытом, выражаемым в ясных понятиях и предоставляющих нам бытие в форме “знакомого”, “понятного”, “ясно и отчетливо постижимого” и именно поэтому лишенного внутреннего смысла и внутренней значительности предметного мира? Как размежевать эти две формы опыта?»[40]. При этом главной предпосылкой анализа является различение между «*опытным сознанием*», встречающимся с непостижимым во всех его проявлениях, и «*постигающим познанием*», для которого оно остаётся недоступным[41].

И всё-таки, как свидетельствует публикуемый отрывок, «Непостижимое» — именно в качестве анализа непосредственного религиозного опыта, равно как и «С нами Бог», где Франк, по словам П. Элена, «напрямую обратился к исследованию религиозного опыта»[42], — всё-таки не удовлетворили автора. Возможно, дело не столько в содержании, сколько в форме[43]. Возможно, дело в более глубоком осознании неустранимой противоречивости «двойной бухгалтерии» — отсюда противопоставление опыта и откровения.

---

[40] *С. Л. Франк*. Непостижимое... С. 195.

[41] Там же. С. 196.

[42] *П. Элен*. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма. С. 183.

[43] Отвечая на замечание Ельяшевича о «трудности» языка «Непостижимого», Франк, с одной стороны, отводит эту критику на том основании, что «есть предметы в теоретической философии, которые, подобно высшей математике, просто требуют непривычных оборотов и слов», но в то же время частично критику признаёт: «Язык моей книги “Непостижимое” страдает от того, что я в значительной мере перевел книгу с немецкого текста (на котором она звучит гораздо яснее), не приложив достаточно труда, чтобы переложить ее на русский стиль мысли» (письмо от 21 ноября 1945 г. — Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 163).

Возможно, наконец, «Непостижимое» всё-таки выступало в качестве некоей «системы», а Франк, как отмечено выше, приходит к выводу об ограниченности, ущербности всякой системы. Точнее — *законченной* системы! То есть, если — воспользуемся здесь определением Оксаны Назаровой — философия религии в понимании Франка является не чем иным, как *феноменологией религиозного опыта*, т. е. отчётом о том, что в нём открывается[44], то такая философия религии *не может окостенеть и застыть, пока жив сам носитель этого опыта*. Так или иначе, Франк намечает новую работу.

«Религия в пределах опыта», задуманная Франком, очевидно, осенью 1944 года, не была написана как буквальное развитие намеченного плана. Возможно, этому помешали внешние обстоятельства или более насущные творческие планы. А возможно — и это, думается, ближе к истине, — следует говорить о развитии и воплощении намеченных в этой записи идей: сначала, в качестве «религиозно актуальных догматов» — в «Свете во тьме», а затем, в качестве философского анализа той объективной *реальности*, которая открывается, и которую я усматриваю «в глубине моего “я”», — в изданной посмертно книге «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». Именно эта книга, пожалуй, наиболее полно развивает ряд идей публикуемого фрагмента. Обратим внимание, прежде всего, на параграф третьей главы под названием «Разум и вера. Проблематика религиозного опыта», где философ подробно проговаривает вопрос о том, что можно знать «из личного опыта без ссылки на чужой», и как при этом избежать опасности «принять за мерило истины всю ограниченность и все субъективно-индивидуальное своеобразие» этого опыта — между прочим, учиться у святых и мистиков и «развивать в себе некоторого рода религиозное чутье или религиозный

[44] *Оксана Назарова*. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 154.

вкус»[45]. А книга в целом посвящена анализу и описанию той реальности, «которую я вижу, усматриваю, как объективную реальность».

Безусловно, эта «реальность» вовсе не появляется у Франка только теперь, а является основным объектом его философского анализа, начиная с «Предмета знания». Отвлекаясь здесь от прослеживания определённых терминологических изменений, можно говорить о разных углах зрения, под которыми эта реальность освещается философом на разных этапах его творчества. Уже в первой книге Франк развивает концепцию живого знания как «единства знания и жизни», в котором раскрывается «самосознающееся бытие»[46], — это, условно говоря, гносеологический угол зрения. В «Непостижимом» эта «*непосредственная реальность,* данная мне в конкретном опыте или, точнее, присутствующая для меня и мною переживаемая»[47], оказывается под углом зрения, в основном, онтологического анализа. Наконец, в последней книге исследование реальности предстаёт как «метафизика человеческого бытия», т. е. под антропологическим углом зрения. При всей относительности такой «маркировки» — философское умозрение Франка всегда синтетично, и просто разложить его тексты по «полочкам» философских дисциплин было бы очень большой натяжкой, — можно увидеть, что именно антропологический подход к реальности намечается в публикуемом фрагменте. Однако в законченной через пять лет книге Франк расширяет первоначально составленный план. Очень важно в этом контексте то, что он пишет в книге о совпадении, и в то же время о различии религиозного опыта — опыта

[45] *С. Л. Франк.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 300.

[46] *С. Л. Франк.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 355, 360.

[47] *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 288.

веры, личного Бога, и «*метафизического опыта*» — «живого знания», «в котором реальность открывается нам изнутри, через нашу собственную сопринадлежность к ней»; и, соответственно, о теснейшей связи, но всё-таки и о различии Бога с идеей реальности[48].

Итак, суммируем ответы на поставленные в начале вопросы. План новой работы, изложенный во втором публикуемом фрагменте, появился как первый схематичный набросок той «добросовестной проверки своих религиозных убеждений и сомнений» и одновременно новых метафизических обобщений, к которым Франк подходит в годы войны. Новый опыт — опыт ужасов и трагедий всемирной бойни — не даёт покоя мыслителю, несмотря на то, что совсем недавно почти «на одном дыхании» была написана блестящая феноменология религиозного опыта «С нами Бог». В ходе дальнейшей, уже послевоенной работы первоначальные планы несколько меняются — вместо «Религии в пределах опыта» и «Философии творчества» появляется книга «Реальность и человек», в которой намеченные в предыдущие годы темы частично воплощаются, а частично расширяются. Несомненно, что личный мистический опыт, пережитый Франком во время тяжёлой болезни накануне смерти, мог бы стать основанием новых религиозно-философских обобщений — об этом свидетельствуют последние заметки философа в записной книжке 1950 года с наброском подлежащих развитию «тем». Но — это уже предмет другой публикации...

[48] См.: *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 296–298.

Познание Пушкина: философская пушкиниана Семёна Франка[1]

О сути русского духа следует судить не по одному только Достоевскому, а в равной мере и по Пушкину

Frank S. «Die russische Weltanschauung»

Художники слова и их творения обычно являются объектами пристального внимания литературной критики. Однако в той же мере, в какой «поэт в России — больше, чем поэт», литературная критика в русской культуре часто становилась чем-то большим, переходящим в иной жанр — жанр общественно-философской литературы. С другой стороны, философия как таковая не могла пройти мимо явлений литературного порядка, выходящих за рамки увеселительного сочинительства, благо таких явлений в русской литературе достаточно. Так возник совершенно особый жанр — *философская критика*, т. е. философское *исследование*

[1] *Впервые опубликовано в 2010 г. (№ 101). Доклад на конференции «Поэзия в философии — философия в поэзии» (17–19 октября 2003 г., Одесса).*

литературного творчества[2]. Ярким примером этого жанра являются многочисленные статьи Семёна Людвиговича Франка, посвящённые русским (и не только русским) писателям и поэтам.

Франк и поэзия

Обращение к философскому наследию Семёна Франка в контексте темы «философия и поэзия» возможно в двух плоскостях. Во-первых, с точки зрения места поэзии вообще в творчестве выдающегося русского философа. Во-вторых, в связи с предметным и глубоким обращением С. Франка к творчеству Александра Пушкина, что нашло своё воплощение в целой серии статей. И в первом, и во втором отношении, кажется, можно найти плодотворные методологические подходы к решению вопроса о соотношении философии и поэзии.

Нужно отметить, что, несмотря на столь выделяющийся в среде русской философии систематизм и рационализм франковского философствования, сам он был натурой высокохудожественной, что, впрочем, и нашло своё выражение в его методологии разыскания истины Непостижимого, одним из наиболее полных проявлений которой выступает красота. Художественное чувство личности С. Франка проявлялось в его постоянной тяге к поэзии и музыке — о его пристрастии к игре на фортепьяно вспоминал, в частности, сводный брат Лев Зак[3]. Поэтические и музыкальные примеры, аналогии и контексты сопровождают почти все произведения философа, выступая органической состав-

---

[2] Понятие «критика» здесь уместно понимать именно в кантовском смысле *исследования*, а не в обычном сегодня псевдонаучном смысле *нападения*, имеющего целью *разоблачение*.

[3] См.: *Л. В. Зак*. Семён Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 19.

ляющей его философского мышления. Он, например, любил повторять, что Моцарт является лучшим доказательством царства Божьего[4]. Кстати, в другом месте он пишет о духовном родстве поэзии Пушкина гению Моцарта[5].

Что касается поэтов, то наибольшим вниманием С. Франка пользовались русские и немецкие гении, чьё творчество отличалось особенно глубоким философским содержанием — Шиллер, Гёте, Рильке, Тютчев, Фет, Пушкин. Можно отметить при этом интересное соотношение между его поэтическими влечениями и философскими ориентирами. Ещё в 1905 году С. Франк явно выше Гёте ставил Шиллера как поэта, имеющего «наиболее философскую организацию». При этом «оптимистический субъективизм» Шиллера ассоциировался с «канто-фихтевской философией», которая в это время была для Франка бесспорным авторитетом (Фихте он называл «Шиллером философии»), в то время как «оптимистический объективизм» Гёте коррелировался с системой Спинозы[6]. Однако уже в 1908 году С. Франк стал заядлым «гётеанцем». Влияние Гёте на формирование мировоззрения русского философа трудно переоценить — творчество великого немца сопровождало С. Франка всю жизнь (символично окончание его последней книги именно цитатой из Гёте). Отметим здесь лишь, что в 1910 г. он пишет большую статью, посвящённую *гносеологии* Гёте. Эта статья, перепечатанная позднее под названием «О сущности художественного познания», стала теоретическим обоснованием его понимания внутреннего единства философ-

---

[4] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 307.

[5] *С. Л. Франк*. Светлая печаль // РМ. С. 301. (Впервые опубликовано: Возрождение. Тетрадь III. 1949. С. 36–51.)

[6] См.: *С. Ф.* [*С. Л. Франк.*] [Рец. на:] Schiller, als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien» // Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 *(№ 192)*. С. 302.

ского и художественного познания, направленных на восприятие живого единства реальности.

Созвучной мировоззрению Гёте была для С. Франка поэзия Ф. Тютчева, статья о котором — «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913, немецкий перевод — 1926 г.) — также стала одной из вех его философского становления. И тут С. Франк находит глубину художественной интуиции жизни, которую не может заменить никакое «идейное» (т. е. понятийное) постижение действительности. Фактически в творчестве немецкого и русского поэтов он открывает художественное воплощение той самой интуиции всеединства, которая немного позднее была им разработана как философская теория, — в поэзии прочитывает своеобразную онтологическую гносеологию. При этом Ф. Тютчев, как и Гёте, близок ему обоими составляющими этого онтологически-гносеологического, субъект-объектного комплекса: с одной стороны, интуицией всеединства, космоса, который ощущается как некое пантеистическое единство, связующее имманентность с трансцендентностью, видимый мир и невидимое высшее духовное начало; а с другой — самим моментом интуиции как высшей формы прозрения, которая, опять-таки, не противопоставляется логическому познанию, а дополняет его ограниченность.

О задачах познания Пушкина

Безусловно, С. Франк всегда выделял и Александра Сергеевича Пушкина, хотя до глубокого философского познания великого поэта дело дошло лишь в более зрелый период творчества философа. В воспоминаниях о Струве он относит себя (как и Струве) к малочисленному кругу русских «пушкинистов», «которые почитают не только поэзию Пушкина, но и его дух и направление идей»[7]. В своём до-

[7] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 527.

кладе для немецкого Кантовского общества в 1926 году он называет Пушкина «Русским Гёте»[8], а в 30–40-е годы публикует около десяти статей про поэта (в том числе, на немецком и голландском языках)[9], основные из которых, согласно его завещанию, были изданы родственниками после смерти философа отдельным сборником[10]. Франк вместе со Струве находил у Пушкина истоки собственной философско-политической позиции — либерального консерватизма. Именно политическое мировоззрение русского поэта стало одним из открытий франковского «познания Пушкина», однако вместе с этим он делает акцент на общем значении поэта как мыслителя-художника, как носителя «живой мудрости и мудрой жизни».

«Познание Пушкина» для С. Франка не сводится и не может сводиться только к литературной критике его произведений. Философ исходит из того, что гений поэта «есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души в её субстанциальной первооснове»[11], а это означает, что гениального поэта невозможно втиснуть в прокрустово ложе «литературного явления» — он пред-

---

[8] *С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 186.

[9] *В последнее время переведены и изданы статьи, которые ранее не переводились на русский язык: С. Л. Франк. Духовный мир Пушкина / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация. Альманах. Харьков: Права людини, 2015. С. 231–278 (впервые опубликовано в 1933 г.); С. Л. Франк. Драматическое творчество Пушкина / Пер. с нем. О. Назаровой // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Г. Аляєв, Т. Суходуб. Полтава : ООО «АСМІ», 2016. С. 503–507 (впервые опубликовано в 1935 г.); С. Л. Франк. Советско-русская молодежь и Пушкин / Пер. с нем. О. Назаровой // Там же. С. 499–502 (впервые опубликовано в 1935 г.); С. Л. Франк. Александр Пушкин (к столетию смерти, 11 февраля 1937 г.) / Пер. с голл. А. Цыганкова // А. Цыганков, Т. Оболевич. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (в печати).*

[10] *С. Л. Франк.* Этюды о Пушкине / Пред. семьи С. Л. Франка. Мюнхен, 1957. 128 с.

[11] *С. Л. Франк.* Религиозность Пушкина // РМ. С. 214. (Впервые опубликовано: Путь. 1933. № 40. С. 16–39.)

стаёт как явление духа, поскольку в особой поэтической форме передаёт не просто свой эмпирический опыт, а *духовный опыт*, свою интуитивную мудрость. При этом мудрость Пушкина в оценке Франка созвучна мудрости Гёте — это своеобразное «*предметное мышление*», способное к целостному схватыванию реальности. Идеи Пушкина, подчёркивает философ, — это «всегда простые фиксации интуиций, жизненных узрений, как бы отдельные молнии мысли, внезапно озаряющие отдельные области, стороны реальности»[12]. Для Пушкина поэзия не только согласима с мыслью и даже требует мысли, но и органически связана с мыслью и образует с ней неразрывное первичное единство.

Между тем, при наличии громкого официального признания Пушкина как поэта и, соответственно, достаточно развитого литературного пушкиноведения, исследование духовного содержания творчества и личности Пушкина и его значения, утверждает С. Франк, существует лишь в первых, несовершенных зачатках. Он видит в этом, с одной стороны, некую «леность ума»: «Все охотно готовы нести дешевую, условную дань уважения гениальности Пушкина, как “чистого поэта”, и этим откупаются от необходимости познавать его и интересоваться им»[13]. С другой стороны, в этом можно усмотреть и некую ментальную склонность к самоуничижению и «самокопанию», которому чужд рациональный подход к собственным достижениям. С. Франк с некоторой горечью замечает, что гораздо менее значимые русские мыслители часто привлекали к себе гораздо большее внимание, чем Пушкин — в силу, очевидно, спорности или экстравагантности своих идей. В результате «история русских иллюзий и фантазий, русских

[12] *С. Л. Франк*. О задачах познания Пушкина // РМ. С. 253. (Впервые опубликовано: Белградский Пушкинский сборник. Белград, 1937. С. 2–30.)

[13] *С. Л. Франк*. О задачах познания Пушкина. С. 250.

заблуждений, изучена гораздо более внимательно и основательно, чем история русской здравой мысли, воплощённой прежде всего в Пушкине»[14]. Косвенно С. Франк указывает этим на то, что причиной недостаточного внимания к Пушкину-мыслителю является его, так сказать, недостаточная революционность, — то, что его историософские и общественно-политические взгляды не вполне резонируют с радикально-революционными идеями, вышедшими впоследствии на первый план в русской общественной жизни и одержавшими политическую победу в 1917 году. В другом месте он, впрочем, прямо пишет о трагическом итоге пути, «по которому пошла Россия, забывшая заветы Пушкина»[15].

Итак, исходным тезисом «познания Пушкина» является утверждение о том, что это — великий *мыслитель*. Не систематический мыслитель, не теоретик, а мыслитель-*мудрец*, носитель *жизненной мудрости*, выражающей не отвлечённые понятия, а некую высшую правду. В основе такой мудрости, убеждён С. Франк, лежит глубина религиозного сознания, поэтому именно религиозное содержание духовной жизни и творчества Пушкина становится первым объектом его исследования.

Религиозность Пушкина

Обращение к религиозности Пушкина совсем не означает замалчивания тех сторон его жизни и творчества, которые с религией, казалось бы, совсем не вяжутся. Великий русский поэт, конечно, не был аскетом и отшельником, в широте его натуры уживались всякие крайности, вплоть

[14] Там же. С. 252.

[15] *С. Л. Франк.* Пушкин и духовный путь России // РМ. С. 277. (Впервые опубликовано: Пушкин. 1837–1937. Однодневная газета. Париж. С. 3–4.)

до вполне кощунственных. Однако С. Франк стремится отойти от поверхностного «автобиографизма» (отметим его неоднократные выпады против такой литературоведческой методологии) и раскрыть преобладающие духовные мотивы поэзии Пушкина, и именно содержание его поэтического творчества даёт основание философу расценить эти «юродства» как «чисто русский *задор цинизма*» — типично русскую форму целомудрия и духовной стыдливости, скрывающую чистейшие и глубочайшие переживания под маской напускного озорства[16].

Вопреки внешнему увлечению просветительским эпикуреизмом, вольтерьянством, С. Франк усматривает три более глубокие тенденции, определяющие духовный склад поэта: склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества, и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудрённости[17]. В употреблении Пушкиным религиозной терминологии С. Франк призывает видеть не внешнюю дань моде, а выражение религиозного откровения, данного поэту с ранней юности, благодаря которому «божественное призвание поэзии было всегда, так сказать, основным догматом веры Пушкина»[18].

На определённую раздвоенность и метания духовной жизни поэта С. Франк указывает, ссылаясь на раннее стихотворение «Безверие» (где прямым указанием на эти метания являются слова: «ум ищет Божества, а сердце не находит»), а также на отрывок письма из Одессы от 1824 года, которое в пушкиноведении принято считать свидетельством атеизма поэта, но которое для исследователя-философа является лишь иным выражением того же конфликта сердца и ума («система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастию, более всего правдоподоб-

[16] *С. Л. Франк*. Религиозность Пушкина. С. 215.
[17] Там же. С. 216.
[18] Там же. С. 217.

ная»), — иным, поскольку «теперь его ум готов признать правильным аргумент “афея”, но сердце ощущает весь трагизм безверия»[19]. В то же время, для Франка несомненно нарастание глубокого религиозного сознания у Пушкина, по крайней мере, с конца 20-х годов.

При этом сама по себе религиозность Пушкина-человека не даёт основания приписать Пушкину-поэту конфессионально определённое религиозное миросозерцание. Скорее речь идёт об отдельных, но достаточно глубоких религиозных мотивах, несводимых к логическому единству конкретной доктрины.

Прежде всего, это религиозное восприятие самой поэзии и сущности поэтического вдохновения. Поэзия — это молитва, а поэт — пророк, призвание которого, исполнившись волей Божией, «глаголом жечь сердца людей».

Далее, это религиозное восприятие красоты вообще. В поэтической форме Пушкин как бы озвучивает космологическое доказательство бытия Божьего. При этом ощущение божественности природы не есть для него, как утверждает С. Франк, пантеизм, — красота и величие природы есть лишь след и выражение божественного начала, поэтому сердце человека не может ей удовлетвориться, а стремится к высшей, более человечной красоте. Отсюда вторая сторона религиозного эстетизма — чувство божественности любви и женской красоты. С. Франк настаивает на том, что религиозную лексику Пушкина в многочисленных стихах о любви нельзя принимать за условно-банальный стиль эротической лирики — в них содержится глубокий, продуманный и прочувствованный смысл и чистота религиозно-эстетического чувства.

Наконец, философ отмечает мотив религиозного восприятия духовной сосредоточенности и уединения, связанного с культом «домашнего очага», родных «пенатов». При этом античный мотив «пенатов» скрещивается с евангельским мо-

[19] *С. Л. Франк.* Религиозность Пушкина. С. 220.

тивом «блудного сына». Но главное, что усматривает Франк в этом мотиве — это связь духовного индивидуализма с духовной соборностью, которая становится фундаментом и живым источником питания для личной независимости человека, для его «самостояния». Указывая на предвосхищение Пушкиным мировоззренческих мотивов Н. Фёдорова («любовь к отеческим гробам»), С. Франк, как нам кажется, находит в *религиозном гуманизме* Пушкина в первую очередь созвучие с собственным *персоналистическим* пониманием соборности и всеединства как «индивидуально-соборного существа духовной жизни». В ещё большей степени это созвучие проявляется в анализе политических идей поэта.

Либеральный консерватизм

Едва ли не впервые в пушкиноведении С. Франк предметно рассматривает тему «Пушкин как политический мыслитель». Одноимённая статья была напечатана усилиями П. Струве в Белграде в 1937 году с предисловием издателя о Пушкине как представителе «либерального консерватизма»[20]. Именно Струве принадлежит актуализация этого концепта русской политической мысли. В ряде своих статей 20–30-х годов он обращает внимание на специфическое соединение в духовном и политическом обличии отдельных исторических деятелей России XIX века идейных мотивов либерализма и консерватизма. Своеобразное воплощение этот симбиоз находит, по мнению Струве, во взглядах Н. Карамзина и А. Пушкина, кн. П. Вяземского и Б. Чичерина. Вяземскому и принадлежит формула «либеральный консерватизм», которую он применяет по отношению к Пушкину. Мировоззрение консервативного либерализма, построенное на убеждении «в неразрывной связи между свободным творчеством прогресса и преемственностью

[20] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 528.

жизни и культуры»[21], сформировалось и у самого С. Франка в значительной мере под влиянием взглядов П. Струве (философ часто ссылался в этой связи на фразу английского политика Дизраэли — «народы управляются *только двумя способами — либо* традицией, *либо* насилием»).

Выделяя основные этапы политического развития Пушкина, которому в отдельные периоды был не чужд и политический радикализм, Франк останавливается на политическом мировоззрении последнего десятилетия жизни, считая его наиболее адекватным выражением политической веры поэта. В основе этого мировоззрения — национально-патриотическое умонастроение, оформленное как *государственное* сознание. С этим связан его постоянный и страстный интерес к внешнеполитической судьбе России, и его неприятие озлобленности в отношении к родине, его критика русских либералов, «стоящих в оппозиции не к правительству, а к России». Отвечая Чаадаеву в письме 1836 года на его знаменитое «бичевание» России, Пушкин ставит превыше всего чувства государственного патриотизма и национальной гордости, которые, в конечном счёте, только и могут сделать плодотворной любую самокритику.

Как и в отношении религиозном, в отношении политическом Пушкина, конечно, невозможно «уложить» в схему определённой партийно-политической доктрины. Это, однако, отнюдь не означает эклектизма. Речь идёт о глубоком, поистине философском (точнее — умудрённом) подходе к политическим реалиям. Политическое мировоззрение великого поэта характеризуется Франком как «*консерватизм*, сочетающийся, однако, с напряжённым требованием свободного культурного развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, — т. е. в *этом смысле* проникнутый *либеральными* началами»[22].

---

[21] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 491.

[22] *С. Л. Франк.* Пушкин как политический мыслитель // РМ. С. 240. (Впервые опубликовано отдельной брошюрой, с пред. и доп. П. Б. Струве,

В консерватизме Пушкина философ усматривает три основных момента: элитаризм (убеждение, что историю творит не толпа или простые люди, а избранные, вожди — своеобразный антидемократизм и аристократизм); тонкое чувство исторической традиции как основы политической жизни (*пиетет* к историческому прошлому, почвенничество); заботу о мирном политическом и культурном развитии, которое не прерывается насильственными переворотами. В частности, обращаясь к опыту Франции и Америки, Пушкин пишет об «отвратительной власти демократии», о её «отвратительном цинизме» и «жестоких предрассудках», о «большинстве, нагло притесняющем общество»[23]. Из контекста понятно, что речь идёт не столько о каких-то политических несовершенствах демократии как формы организации власти — речь о некоем воплощении низменных материальных инстинктов и примитивной культуры (точнее — бескультурья), посягающем на высшие духовные культурные ценности. Аристократическими мотивами пронизано и чувство исторической традиции — Пушкин настаивает на значении дворянских родов как носителей культурно-исторического преемства страны. Опять же, превыше всего здесь не родовая спесь, а бережение нравственных и культурных ценностей: «неуважение к предкам есть первый признак дикости и безнравственности». Наконец, хорошо известное пушкинское неприятие «русского бунта, бессмысленного и беспощадного», было не внешней эмоцией, а глубоким метафизическим ощущением того, что «лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических».

Что касается либеральных начал в мировоззрении Пушкина, то это — требование личной независимости и свободы

в серии «Право и свобода. 1-я серия. Вопросы истории и культуры», № 1. Белград, 1937. 50 с.)

[23] Там же. С. 241.

культурного и духовного творчества (предъявляемое не только к другим людям, но и к самоощущению: «*чтить самого себя*»), дополненное требованием прочного *правопорядка*. Психологически, как отмечает С. Франк, принцип духовной свободы личности непосредственно вырастает у Пушкина из личного опыта. Характерно при этом, что поэт не требует от власти права на активное участие в политической жизни и не дорожит им, он требует лишь духовной независимости личности, нестеснённости духовной жизни и творчества. Из стремления к свободе творчества вырастает, таким образом, принцип не столько политической, сколько духовной свободы, принципиальное утверждение независимости личности в частной жизни[24]. В конце концов, это ценности разнопорядковые: «Без политической свободы жить очень можно; без семейственной неприкосновенности невозможно».

В контексте распространённого политического понимания либеральной идеологии как идеологии политической свободы (с демократическим оттенком свободы народа, а не личности) может показаться странным характеристика подобной позиции как либеральной. Между тем несомненно, что политическая свобода есть явление вторичное, что она только тогда содержательна и осмысленна, когда основывается на реальной силе духовной свободы личности. В таком подходе как раз и проявляется органическая, жизненная связь консерватизма и либерализма как двух естественных начал человеческого общежития. Ещё более наглядно эта связь проявляется в требовании прочного *правопорядка*. Оно у Пушкина совсем не сводится к слепому подчинению законам — речь идёт о законодательстве и государственном строительстве, «исполненном доброжелательства и мудрости», ориентированном на будущее, а не на самовластие правителя.

С. Франку при этом важно подчеркнуть, что начала консерватизма и либерализма не просто *сосуществуют* в мировоз-

[24] *С. Л. Франк.* Пушкин как политический мыслитель... С. 242.

зрении Пушкина, а *существуют в единстве*, и поэтому взаимно обогащаются «через идею, что свобода духовной жизни и культуры обеспечивается именно блюдением культурной *преемственности* и общественных слоёв, которые являются её носителями»[25]. Пушкин выступает при этом как убеждённый монархист — не в силу личных мотивов (Франк вообще отвергает мысль о возможности какого-либо лицемерия в пушкинском творчестве), и не в силу простого преклонения перед незыблемым фактом, а действительно на основе глубокого, исторически обоснованного, внутреннего убеждения в необходимости и полезности монархии в России. Философ вообще рассматривает пушкинский монархизм как уникальное явление в русской политической мысли XIX века, не тождественное ни официальному монархизму правящей элиты, ни романтическому монархизму славянофилов, ни монархизму реакционному. «Вера Пушкина в монархию основана на историческом размышлении и государственной мудрости и связана с любовью к свободе и культуре»[26].

Именно монархия и аристократия (дворянство) является, таким образом, основой культурного — европейского — прогресса России. При этом Пушкин отстаивает точку зрения истинного консерватизма, основанного на преемственности культуры и духовной независимости личности и общества, против опасности цезаристски-демократического деспотизма. «Общим и основным мотивом его консерватизма, — пишет С. Франк, — является борьба с уравнительным демократическим радикализмом, с “якобинством”»[27]. Симбиоз консервативного либерализма противостоит у Пушкина гремучей смеси демократического радикализма с цезаристским абсолютизмом — двух политических монстров, в равной степени чуждых как истинной свободе, так и сохранению традиций как основы общественного развития. Между прочим,

[25] Там же. С. 243.
[26] Там же. С. 245.
[27] Там же. С. 246–247.

в этой политической позиции Пушкина С. Франк находит лишнее подтверждение своей критике традиционного противопоставления «правого» и «левого» миросозерцаний как таких, в каждом из которых объединяются, по сути, несовместимые идеи, — в частности, идеи равенства и свободы (этой теме философ ранее посвятил статью «По ту сторону “правого” и “левого”»).

Россия и Европа

Продолжением темы либерального консерватизма является проблема отношения России и Европы, постановку которой у Пушкина С. Франк рассматривает отдельно. Следует помнить, что Пушкин жил как раз в тот период, когда славянофильская и западническая парадигмы в российском общественном сознании находились на стадии активного оформления. Учитывая значение противостояния этих парадигм в русской истории (вплоть до сегодняшнего дня), позиция Пушкина по этому вопросу приобретает принципиальное значение. По мнению С. Франка, эта позиция совершенно самостоятельна и своеобразна.

Пушкин, несомненно, был «западником» в том смысле, что высоко ценил западную культуру, был убеждён в её необходимости для России и скорбел о культурной отсталости России по сравнению с Западом. При этом он совершенно свободен от рабски-ученического отношения к западным политическим идеям и движениям, и хорошо понимал коренное отличие истории России от истории Запада. Самым ярким выражением этого «западничества» С. Франк называет образ Петра, созданный Пушкиным в своих произведениях. Частные несогласия с отдельными его шагами и методами заслоняются общим впечатлением величия исторического преобразователя России, положившего начало её европеизации. При этом, в отличии и от западников, и от славянофилов, с разных позиций считавших петровские преобразования *не-*

органичными для России, Пушкин «ощущал *национальный* характер дела Петра Великого»[28].

С. Франк утверждает, что Пушкин ставил вопрос о «народности» (самобытности») в её отношении к усвоению других культур гораздо глубже, чем обычные западники и славянофилы. «Народность» означает для него своеобразие духовного склада народа. В этом общем смысле народность совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний, обособленности национальной культуры. «Напротив, субстанция народного духа, как всё живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваивает, не теряя от этого, а, напротив, развивая этим своё национальное своеобразие»[29].

Следует отметить, что для самого Пушкина характерно сочетание «западничества», восприимчивости и любви к европейской культуре, с чувством инстинктивной, кровной связи с родиной во всём её своеобразии. Это эмоциональное отношение опирается на сознательное убеждение, которое С. Франк считает возможным назвать более поздним термином *почвенничество*[30]. «Философия почвенности» у Пушкина утверждает, что связь с «родным пепелищем» и с «отеческими гробами», с родным прошлым не сужает, не ограничивает и не замыкает человека, а, будучи единственной основой его «самостояния», есть, напротив, основа подлинной свободы и творческой силы личности — и, тем самым, народа. Укоренённость в родной почве ведёт к расцвету духовной жизни, расширяет человеческий дух и делает его восприимчивым ко всему общечеловеческому. С. Франк формулирует эту философию в короткой форму-

---

[28] *С. Л. Франк.* Пушкин об отношениях между Россией и Европой // РМ. С. 280. (Впервые опубликовано под названием «Пушкин об отношениях между Россией и Западом»: Возрождение. 1949. Тетрадь I. С. 110–120; полностью и с окончательным названием — в посмертных «Этюдах о Пушкине».)

[29] Там же. С. 281.

[30] Там же. С. 282.

ле: «*чем глубже, тем шире*». «Только в последней, уединённой глубине человеческого духа, питаемой традицией, воспоминаниями детства, впечатлениями родного дома и родной страны, человек, соприкасаясь с последней "несмертной" таинственной, божественной глубиной бытия, тем самым обретает свободу, простор для сочувственного восприятия всего общечеловеческого... *Этим снимается сама дилемма*, лежащая в основе спора между "националистами" и сторонниками "общечеловечности": *либо* преданность своему, исконному, родному, *либо* доступность чужим влияниям. Как отдельная человеческая личность, чем более она глубока и своеобразна, чем более укоренена в глубинной самобытной духовной почве, *тем более* общечеловечна (пример — любой гений), так и народ. Восприимчивость к общечеловеческому, потребность к обогащению извне, есть в народе, как и в личности, признак не слабости, а, напротив, внутренней жизненной полноты и силы»[31].

Таким образом, против крайнего западничества (в лице П. Чаадаева) Пушкин защищает ценность самобытной русской исторической культуры; против славянофильства (в лице А. Хомякова) он утверждает превосходство западной культуры и её необходимость для России. С. Франк утверждает, что такая позиция — не эклектическое примирение непримиримого, а подлинный синтез, основанный на совершенно оригинальной точке зрения и открывающий новые духовные и философско-исторические перспективы.

Форма и содержание художественного творчества

Осмысливая Пушкина, прежде всего, как мыслителя, С. Франк вновь актуализирует артикулированные ещё при исследовании гносеологии Гёте и онтологии Тютчева про-

[31] *С. Л. Франк*. Пушкин об отношениях между Россией и Европой... С. 283.

блемы формы и содержания художественного творчества, характера и смысла художественного познания. Для самого философа эта проблематика была чрезвычайно близкой, поскольку непосредственно выходила на основную тему его собственной онтологической гносеологии — тему соотношения «предметного» и «живого» знания.

По мнению С. Франка, подтверждение которому он находит в творчестве Пушкина, само различение между «содержанием» и «формой» неадекватно существу художественного произведения. Это различие может иметь отчётливый смысл только в отношении прозаического (т. е. нехудожественного — например, научного) сознания. И это суждение может быть обращено: всюду, где такое различение возможно, мы уже не имеем дела с художественным творением. Это основано, в конечном счёте, на том, что художественное творение не имеет *предмета* вне себя, на который оно направлялось бы, и который оно должно было бы описать. «Художественное творение есть не выражение внешней реальности в комплексе мыслей о ней, а *самооткровение* некой целостной реальности, которое возвышается над противоположностью между познающим субъектом и познаваемым объектом»[32].

Поэтому предметом критики поэтического произведения, по мнению С. Франка, должно быть не отвлечённое «содержание», и не «чистая» форма, а «то, что можно было бы назвать его формосодержанием, т. е. целостным выражением духовного мира, *живого знания* поэта или — что то же самое — *осознанной им жизни*»[33]. В выражении такого живого знания философ видит истинный символизм истинной поэзии — не замысловатые и нарочитые условности, а как можно менее притязательное и наивное описание самого простого — эмпирической действительности

[32] *С. Л. Франк*. О задачах познания Пушкина. С. 263.
[33] Там же.

или личного душевного опыта поэта — делает символический смысл поэтического творения полнее и убедительнее.

Осмысливая в этом контексте особенности стиля различных художников слова, С. Франк считает возможным выделить два типа поэтов, условно называя их «субъективными» и «объективными». Если у первых поэзия есть преимущественно исповедание личных душевных переживаний, то у вторых она — раскрытие объективных тайн бытия. При всей условности такого разделения, можно говорить о первых как о поэтах настроения, и о вторых — как о поэтах-философах. Пушкин, однако, стоит выше этого разделения, и суть этого превосходства состоит именно в совершенстве его живого знания. «Его познание объективного бытия никогда не стремится открыть основу реальности, “вещь в себе” позади явлений; оно всегда имманентно явлениям жизни, просто их воспроизводит, но именно поэтому, рисуя полновесным словом картину жизни, пронизывает её соками духовной жизни и открывает конкретное существо явлений полнее и глубже всякого философа»[34]. Мудрость Пушкина, утверждает С. Франк, «есть то последнее живое знание или знание-жизнь, в котором не субъективное сознание данной личности что-нибудь знает и сообщает нам о жизни, а сама жизнь в стихии слова сознаёт себя и являет нам себя осознанной и опознанной»[35]. Отметим ещё раз, что философ фактически усматривает у поэта совершенное воплощение своего гносеологического идеала. Речь идёт о «живом ведении» или о «самопознающей себя жизни», которая не исчерпывается никакими «мыслями» или «идеями». Иными словами, речь идёт о бытийственности сознания, о чём сам С. Франк подробно писал ещё в своей первой большой философской работе «Предмет знания». Подчёркивая противоречивость этой реальности («совпадение противоположностей»), С. Франк ещё раз от-

[34] *С. Л. Франк.* О задачах познания Пушкина. 265.
[35] Там же. С. 266.

мечает, что «она вообще не есть идея или комплекс идей, а есть конкретность жизни; она *живёт*, питаясь стихией слова, этого откровения духовной жизни»[36].

Подводя итоги своему «познанию» Пушкина, С. Франк очерчивает своеобразную «феноменологию» пушкинского духа[37]. Итак, на поверхности, почти совпадая со сферой физиологически определённой душевности (темперамента), — духовный слой жизнерадостности, «вечно детское» в духе Пушкина. При этом С. Франк выделяет две составляющие этого слоя — противоборствующие начала душевной гармоничности и бунтарства, анархизма.

Далее, непосредственно под этим слоем — противоположный слой тоски, хандры, уныния и скуки. В силу дара пушкинской мысли он не остаётся чисто субъективным настроением, а является основой для целой пессимистической философии жизни, которая, однако, не исчерпывает пушкинского духа. В то же время, именно здесь впервые раскрывается сфера чистого *духа* в его отличии от эмпирии жизни. «Полный богатого духовного содержания переход ведёт отсюда в *третий* слой примиряющей, по существу уже религиозной духовности»[38]. В состав этой философии пессимизма входит и трагедия нравственного сознания, в художественном изображении которого Пушкин, по мнению С. Франка, не имеет себе равных; и момент духовного *творчества* — опять-таки, Пушкин, утверждает философ, «есть единственный в русской литературе поэт творческого начала духа»[39].

Наконец, мы достигаем третьего слоя — области религиозного примирения и просветления. В конце этого пути —

---

[36] Там же.

[37] Отметим, что глубокая феноменологическая теория духовной и душевной жизни человека была развита философом во второй его большой работе — «Душа человека», изданной в недобрый 1917 год и потому не нашедшей достойного отклика в философском сообществе.

[38] Там же. С. 271.

[39] Там же.

простодушная благостность, примирение с жизнью через внутреннее преображение личности, преображающее мир и дающее ощутить его божественность. Ярко-оригинальное религиозное начало пушкинского духа, по мнению С. Франка, есть самое адекватное выражение русского религиозного духа.

Отметим в заключении, что во франковских статьях о Пушкине немало и литературоведческих замечаний о задачах познания великого поэта — например, он пишет о необходимости составления и изучения полного пушкинского словаря. Эти замечания, однако, встраиваются в общую канву *философской* критики. Франковская пушкиниана являет собой образец высокого союза философии и поэзии, основанного на их взаимопроникновении и взаимообогащении, на единстве формы и содержания живого знания.

С. Франк и С. Булгаков: эскиз к картине «общения целой жизни»[1]

Имена двух выдающихся русских мыслителей — Сергея Булгакова и Семёна Франка — часто упоминаются как бы «в одной связке». Такой «связкой», как правило, является либо их параллельный переход «от марксизма к идеализму» и неизменное авторство — наряду с Н. Бердяевым и П. Струве — во всех трёх знаменитых философско-публицистических сборниках начала XX века («Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины»); либо корреляция их философских систем — как относящихся к философии всеединства и в той или иной степени продолжающих линию, начатую в русской философии Вл. Соловьёвым. Вместе с тем, постановка имён С. Булгакова и С. Франка в один ряд в связи с этими или другими обстоятельствами, как правило, выглядит слишком дежурной и не сопровождается серьёзным исследованием их философских или человеческих взаимоотношений. Более того, если такое исследование всё-таки предпринимается, то оно скорее актуализирует различия в их позициях — например, и в «Вехах» (их относят к двум разным группам, на которые условно делятся авторы сборника), и в философ-

[1] *Впервые опубликовано в 2013 г. (№ 125).*

ских системах (наиболее очевидное расхождение касается вопроса о Софии — максимально возможное развитие этого учения у Булгакова и негативное отношение к нему Франка). Их человеческие отношения вообще, как правило, остаются вне поля зрения.

Очевидно, что между С. Франком и С. Булгаковым не было такой дружбы, как между С. Франком и П. Струве (впрочем, в 1947 г. С. Франк писал Вяч. Иванову о С. Булгакове: «С ним я сохранил до самой его смерти дружеские отношения (не разделяя его богословских идей)»[2]). Их встречи были не так часты, и в их духовных траекториях действительно можно обнаружить если и не вполне противоположные, то далеко не параллельные участки. Вместе с тем, фактическая принадлежность к одному философскому поколению (хотя 6 лет разницы в возрасте, конечно, имели значение) и к одному философскому направлению (в широком смысле — к религиозной философии) создавала основу перманентного, прямого или косвенного духовного общения, которое стало наиболее интенсивным уже в эмигрантский период, в частности, в связи с деятельностью Братства Св. Софии. Именно это внутреннее притяжение, очевидно, дало основание отцу Сергию охарактеризовать их отношения как «общение целой жизни»[3].

И всё-таки, следует признать, что конкретных фактов их внешнего общения крайне мало, хотя их жизненные дороги не раз практически сходились. Можно начать с того, что С. Франк поступил на юридический факультет Московского университета в 1894 году — в том же, в котором С. Булгаков его окончил. Оба они обязаны своей первой научной подготовкой — как экономисты — «добрейшему и милейшему» профессору А. И. Чупрову, который даже оставлял С. Булга-

---

[2] *С. Л. Франк*. Два письма Вяч. Иванову // РМ. С. 98.

[3] Прот. С. Булгаков — С. Л. Франку. 25 окт. 1938 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М. : Русский путь ; Париж : YMCA-PRESS, 2000. С. 269.

кова при своей кафедре в университете[4], где он сдал магистерский экзамен, после чего преподавал в Императорском Московском техническом училище. Что касается С. Франка, то, попав под влияние марксистской агитации ещё в гимназии, он первые два университетских года мало занимался наукой. Но в начале третьего курса, осенью 1896 г., вступил «в кружок студентов, изучавших серьёзно политическую экономию в семинаре незабвенного проф. Александра Ивановича Чупрова»[5]. Кружок, по воспоминаниям С. Франка, собирался на квартире профессора, которая, всегда полная людей, пришедших за помощью, стала своего рода клубом. Этот «замечательный преподаватель и ещё более замечательный человек», безусловно, способствовал тому, что радикально-социальные идеи молодых людей не только облекались в научную форму, но сама эта форма приобретала критическую, а не догматическую направленность. По словам С. Франка, А. И. Чупров был человек терпимый, не слишком любил категорические суждения и порой «очень робко высказывал сомнение, действительно ли научно доказана неизбежность социализма в результате эволюции капитализма»[6].

Встречались ли С. Франк и С. Булгаков у А. Чупрова — неизвестно. Надо заметить, что относительно небольшая разница в возрасте на этом этапе жизни играла существенную роль. С. Булгаков уже начал самостоятельную научную карьеру, а С. Франк следил за первыми шагами легального марксизма сначала как студент-первокурсник, «юнец-марксист». И рядом с «первым глашатаем и вождём нового миросозерцания» в России, которым для него стал П. Струве со своей книгой «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894), С. Фран-

---

[4] См.: *С. Булгаков.* Моё рукоположение // *С. Булгаков.* Автобиографические заметки. — http://predanie.ru/lib/book/read/93816.

[5] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 112.

[6] *С. Л. Франк.* На юридическом факультете в 90-х гг. // Россия и славянство. 1930. № 61. (25 янв.). С. 4.

ку «вскоре стали известны, в качестве его сотрудников по “марксизму”, экономист проф. М. И. Туган-Барановский и С. Н. Булгаков»[7].

Уже на третьем курсе внимание С. Франка привлекло обсуждение книги Рудольфа Штаммлера «Экономика и право», начатое в «Вопросах философии и психологии» статьёй С. Булгакова «О закономерности социальных явлений» (1896, кн. 5) и продолженное П. Струве (и Н. Кареевым); при этом в своих поздних воспоминаниях С. Франк отмечает бóльшую глубину и философичность позиции П. Струве (которого он считает — в этих первых экономических работах — зачинателем русского «идеализма»), в то время как С. Булгаков «тогда ещё защищал правоверную марксистскую философию»[8]. Напомним, что П. Струве в своей статье, подчёркивая, что стоит на одной почве с С. Булгаковым («мы оба одновременно — сторонники критической философии и материалистического понимания истории»), действительно, более критически (по сути, развивая Р. Штаммлера) подходил к идеям экономического детерминизма, отстаивая мысль о том, что «в предетерминированном будущем, в котором участвуют наши действия, есть всегда белое пятно, которое воля и свободная деятельность могут закрасить по своему усмотрению», а соответственно и «наш идеал» «ни субъективно (для психологического сознания), ни объективно (по недостаточности эмпирических данных) не может быть безусловно необходим»[9].

П. Струве почти всегда был для С. Франка самым большим авторитетом. Только однажды — в первые годы эмиграции — в их идейных позициях и личных отношениях случился разлад, и примечательно, что своеобразным

---

[7] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 396.

[8] Там же. С. 402.

[9] *П. Б. Струве.* Свобода и историческая необходимость (По поводу книги Штаммлера и статьи С. Н. Булгакова) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36. С. 122, 137.

связующим звеном между ними в тот период стал отец Сергий — в роли уже организатора и руководителя Братства Св. Софии. Вот как описывает С. Франк этот эпизод в своих воспоминаниях о П. Струве: «У некоторых учредителей братства — каюсь, и у меня — были тогда колебания, подходит ли П. Б. в его тогдашнем умонастроении, явно подчинявшем политической задаче всё остальное, в том числе и религиозные интересы, к участию в братстве. На его включении настоял отец Сергий Булгаков, бывший его духовным отцом и потому лучше других знавший духовное состояние Струве; и я должен открыто признать, что Булгаков оказался в этом своём истинно христианском любовном отношении к П. Б. мудрее и дальновиднее нас»[10]. Под «нами» тут имеется в виду, конечно, и Н. Бердяев, который был ещё более категоричным в отношении П. Струве после первых с ним контактов в эмиграции, и которого С. Булгаков — ещё до создания Братства — всячески убеждал в невозможности исключения П. Струве из творческого круга, духовно связанного с «Вехами»[11]. Позднее Н. Бердяев всё-таки вышел из Братства из-за конфликта со Струве, и это событие стало предметом примечательной переписки между С. Булгаковым и С. Франком, но об этом ниже.

А пока вернёмся к последним студенческим годам С. Франка и отметим, что не только заочное, но и очное его знакомство с С. Булгаковым в это время — с конца 1896 по начало 1898 г. — было более чем вероятным, — если не у А. Чупрова, то у М. Водовозовой.

Благодаря Марии Ивановне Водовозовой[12] Франк «вошёл в круг марксистов-литераторов» — в круг, к которому уже принадлежал С. Булгаков. В 1897 г. в издательстве М. Водовозовой печатается книга С. Булгакова «О рынках

---

[10] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 505.

[11] См. письма С. Булгакова Н. Бердяеву от 7 февраля и 25 мая 1923 г. (Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 179–180, 182–184).

[12] *О знакомстве с ней Франка см. в наст. сборнике, с. 94.*

при капиталистическом производстве»[13]. Позднее, в 1900 г., в этом же издательстве выйдет и первая книга С. Франка — «Теория ценности Маркса и её значение». К сожалению, говоря об этом «круге марксистов-литераторов», С. Франк не вспоминает о С. Булгакове («из числа их помню лишь статистика — позднее военного обозревателя — В. М. Михайловского»[14]).

Отметим, однако, важную деталь: предваряя рассказ о знакомстве со П. Струве на квартире М. Водовозовой, С. Франк пишет, что она «была неистощимым источником литературно-политических новостей и сплетен и, конечно, au courant (в курсе) всех событий и лиц марксистского лагеря»[15]. Несомненно, что среди этих обсуждаемых «лиц» был и С. Булгаков — и не только как литературно-политический персонаж. Дело в том, что как раз в это время — предположительно, «именно во время издательских процессов» по подготовке книги «О рынках при капиталистическом производстве», — развиваются отношения С. Булгакова с сестрой Марии Водовозовой Еленой Ивановной Токмаковой, приведшие их к венцу 14 января 1898 года[16].

Таким образом, можно говорить если и не о родственных, то о достаточно близких личных связях между С. Булгаковым и С. Франком, возникших благодаря сёстрам Ток-

---

[13] *Добавим, что в том же 1897 г. в издательстве Водовозовой выходит один из сборников статей из Handwörterbuch der Staatswissenschaften — «История труда в связи с историей некоторых форм промышленности», для которого С. Франк делал перевод статьи Б. Шёнланка «Союзы подмастерьев». Общую редакцию переводов этого сборника осуществлял С. Н. Булгаков (как и ряда других этой серии, в которых, правда, переводы Франка не обнаружены).*

[14] *С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 403.

[15] Там же.

[16] См.: *С. М. Половинкин*. Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М. : Русский путь, 2003.

маковым[17]. Немного позднее, в 1901 году по приглашению М. Водовозовой С. Франку довелось некоторое время пожить и в имении Токмаковых «Олеиз» в Крыму, в Кореизе[18]. О каких-либо встречах с С. Булгаковым С. Франк, однако, не упоминает.

Известно, что со времени женитьбы С. Булгаков регулярно проводил каникулярное время в имении Токмаковых, и именно его он имел в виду, называя Крым «второй родиной», явившейся «в другом образе славы и также с ангелом смерти»[19] (в 1909 г. здесь умер маленький сын Булгаковых, ласково называемый «Ивашек»). Впрочем, именно 1901 год был неблагоприятен для спокойных каникул — вернувшись из двухлетней командировки в Германию, С. Булгаков сначала защищает магистерскую диссертацию в Московском университете, а потом обосновывается в Киеве, где начинает преподавать в Политехническом институте. Так что в это лето (или осень) С. Франк и С. Булгаков, скорее всего, в Олеизе не встретились.

Но перед этим их пути так же параллельно пролегали через Берлин. С. Франк жил там с осени 1899 до начала 1901 года, занимаясь написанием своей первой экономической книжки и слушая лекции по политической экономии и философии в Берлинском университете, в частности — «обаятельного и умнейшего скептика-кантианца Зиммеля»[20], под влиянием которого находился в последующие несколько лет. С. Булгаков в научной стажировке в 1898–1900 годах готовит там же

---

[17] *Есть, впрочем, и такое свидетельство их знакомства в этот период: в донесении начальника московской охранки С. Зубатова от 17 ноября 1898 г. среди «лиц, с которыми Франк ведет сношения за последнее время», упоминался и «известный Департаменту Полиции — сын священника Сергей Николаев Булгаков» (ГА РФ. Ф. 102. ДП ОО. Оп. 1898. Ед. хр. 451. Л. 8 об.).*

[18] *О пребывании Франка в Крыму в 1901–1902 гг. см. в наст. сборнике статью «Семён Франк в Крыму».*

[19] См.: *С. Булгаков.* Моя Родина // *С. Булгаков.* Автобиографические заметки.

[20] *С. Л. Франк.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 47, 54.

«Капитализм и земледелие»[21], — правда, как напишет он позднее, его знакомства в Берлине состояли «исключительно из “вождей” германской социал-демократии — Каутский и Бебель, Браун и Адлер, — других я не замечал», а также «находился в то время в нежной переписке с Плехановым»[22].

Попутно можно отметить, что если в этой «нежной переписке» Г. Плеханов, по словам С. Булгакова, давал «чрезвычайно лестную оценку моего значения в настоящем и будущем русского марксизма»[23], то первая же книжка С. Франка заслужила негативную реакцию ещё на то время фактического главы русских марксистов[24]. С. Франк, однако, к этому уже был вполне готов — в своём дневнике, начатом как раз зимой 1901–1902 г. в Ялте, он записал: «<...>Я имел честь быть обруганным и оплёванным самым великим инквизитором российского (да и европейского) ортодоксального марксизма — Жоржем (Пл<еханов>ым). Он с пеной у рта, с наглыми инсинуациями и передержками обругал мою книгу. Итак, отлучение от православной церкви марксизма торжественно подтверждено: я уже давно мечтал об этом»[25]. Можно сказать в этой связи, что С. Франк, если и был на первых порах увлечён марксистской риторикой, к этому времени уже был настроен в отношении марксизма скорее негативно. И именно в эту ялтинскую зиму у него наступа-

---

[21] В письме к П. Струве перед отъездом из Берлина 5 февраля 1901 г. С. Франк пишет о готовой рецензии на эту книгу С. Булгакова для журнала «Мир Божий» (См.: *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 52); судьба её, однако, пока не установлена.

[22] См.: *С. Булгаков*. Две встречи // *С. Булгаков*. Автобиографические заметки.

[23] *С. Булгаков*. Письма // Логос. 1991. № 2.

[24] Опубликована в журнале «Заря», 1901, № 2–3 (см.: *Г. В. Плеханов*. О книге С. Франка. (С. Франк. Теория ценности Маркса и её значение. Критический этюд. Спб., 1900) // Соч. Т. XI. М. : Госиздат, 1928. С. 348–357), а писалась, кстати, по просьбе Ленина (см.: *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч. Т. 46. С. 94, 147).

[25] *С. Л. Франк*. Дневник. С. 34.

ет духовный перелом, когда, по его словам, «впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь»[26].

Впрочем, и у С. Булгакова уже в Берлине начинается тот самый путь «от марксизма к идеализму», который был открыто манифестирован в 1902–1903 годах. Различие состояло в том, что для С. Булгакова перелом начинался с возвращения к личной вере (встреча с Сикстинской мадонной в Дрездене), и именно это возвращение определило и определяло его дальнейшие философские искания; для С. Франка же сначала речь шла об углублении философской рефлексии, в том числе о признании общественной роли религии и существа религиозного опыта, однако к собственной вере — кстати, иной, чем та, в которой он воспитывался в детстве, и в этом тоже отличие от пути С. Булгакова, — С. Франк возвращается позднее. Можно отметить, что С. Булгаков и С. Франк определяют периоды своего «безбожия», или «неверующей юности» в отношении собственного возраста примерно одинаково: первый — с 14–15 лет до «исполнившегося 30-летия»[27] (т. е., примерно 1886–1901 гг.), второй — «от 16 до 30 лет»[28] (т. е., примерно 1893–1907 гг.). Английский биограф С. Франка Ф. Буббайер проводит прямую аналогию между ними в плане прояснения причин этого юношеского нигилизма — приводя слова С. Булгакова о том, что он отказался от веры в Бога почти без борьбы, и что процесс превращение в интеллигента (т. е., здесь — в нигилиста) был неотделим от роста осознания несообразностей российской современности, — примерно так же, по мнению Ф. Буббайера, складывался и путь С. Франка[29].

---

[26] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 120.

[27] См.: *С. Булгаков*. Моё безбожие // *С. Булгаков*. Автобиографические заметки.

[28] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 109.

[29] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 20.

Итак, если движение к философскому идеализму и идейно-политический отказ от марксизма происходил у двух мыслителей почти одновременно, что предопределило их совместное участие в сборнике «Проблемы идеализма» и в деятельности Союза освобождения, то возвращение к собственной религиозной вере происходило синхронно, но с разрывом в те самые 6 лет их разницы в возрасте (и фактически этот разрыв — уже на следующих этапах их духовной, религиозно-философской эволюции — сохранился до конца жизни).

Именно с деятельностью Союза освобождения связаны первые, прямо упоминаемые С. Франком в воспоминаниях, встречи с С. Булгаковым. Он пишет о совместном участии в учредительном съезде Союза, начинавшемся, по его словам, с совещания в Штутгарте и окрестностях «небольшой группы ближайших единомышленников П. Б.», в числе которых называется С. Булгаков и Н. Бердяев («с которым я тогда впервые познакомился» — это о Бердяеве, т. е. с Булгаковым был знаком ранее), и продолжившемся на границе Германии и Швейцарии, в Шаффхаузене в начале августа 1903 года (у С. Франка ошибочно указан 1904-й год); а также о других приездах С. Булгакова (с Д. Жуковским) к П. Струве в Штутгарт по делам журнала «Освобождение» — «главным образом, летом в эти годы (1903–1905)»[30], когда сам С. Франк помогал П. Струве по журналу, часто приезжая в Штутгарт из Мюнхена и оставаясь там «на неделю или больше».

Последующие контакты были также связаны с деятельностью Союза освобождения и партии кадетов (можно предположить их участие во втором подпольном съезде Союза, прошедшем в октябре 1904 г. в Санкт-Петербурге, куда «по делам журнала» примерно в это время приезжали С. Булгаков и Н. Бердяев, и куда в это же время возвратился из-за гра-

[30] См.: *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 418–419. Уточним, что в Штутгарте редакция «Освобождения» базировалась до осени 1904 г.

ницы С. Франк), а также с журналами «Новый путь» и «Вопросы жизни», которые редактировали С. Булгаков («наезжавший в Петербург»[31]) и Н. Бердяев, и в которых С. Франк в 1904–1905 годах опубликовал несколько рецензий, а также статьи «Государство и личность» и «Проблема власти».

Однако эти контакты, очевидно, не отличались большой теплотой. В этот период С. Франк ещё критически относится к усилиям, которые «некоторые “мистики” (гг. Бердяев, Булгаков и другие)» предпринимают, по его мнению, для внедрения в народное сознание «религиозно-политического *вероучения* с твёрдо установленными догматами»[32]. Иными словами, хотя он и готов уже был признать принадлежность к культуре «религиозного упоения, которое ощущает Бога в биении своего сердца и видит его в небесах»[33], для него самого это ощущение было ещё слишком смутным, а потому вместе со Струве Франк отстаивает мировоззрение «*гуманистического индивидуализма*», которое в своём признании самоценности человеческой личности готово было оправдать свободное («непокорное») безбожие перед хотя бы минимально догматизированным религиозным сознанием[34]. Не совпадали, очевидно, взгляды С. Франка и С. Булгакова и на задачи конституционно-демократической партии — описывая в письме к П. Струве свои впечатления от учредительного съезда партии в октябре 1905 г. в Москве, С. Франк замечает: «Я говорил с многими членами съезда, и оказалось, что кроме Котляревск<ого>, ещё только один Колюбакин дорожит политическим либерализмом, как философским

---

[31] Там же. С. 462.

[32] *С. Л. Франк*. Молодая демократия // Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907. С. 406.

[33] *П. Струве, С. Франк*. Очерки философии культуры // *С. Л. Франк*. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 *(№ 192)*. С. 352. *Отметим, впрочем, что часть рукописи с этим отрывком принадлежит перу Струве — см.: Г. Е. Аляев. Рукопись «Очерков философии культуры» П. Б. Струве и С. Л. Франка. Текстологическое пояснение (№ 201). С. 94, прим., 95)*.

[34] *П. Струве, С. Франк*. Очерки философии культуры. С. 352, 363.

принципом прав личности. Больше сторонников я *не нашёл*»[35]. С. Булгаков в это время уже разрабатывал программу христианского социализма и пытался создать единую христианскую партию — эти планы были основательно раскритикованы П. Струве и Е. Трубецким. С этими расхождениями связана, очевидно, и неудача в переговорах с «Вопросами жизни» и стремление С. Франка издавать со Струве отдельный журнал («Полярная звезда», потом «Свобода и культура», 1905–1906)[36].

Достаточно скоро — уже в период «Вех» — ситуация изменится, и С. Франк уже будет характеризовать своё мировоззрение как «*религиозный гуманизм*»[37]. (В своих поздних воспоминаниях он, правда, назовёт и этот термин «несколько туманным» и отметит, что «более открыто и отчётливо» христианская идея богочеловечности в «Вехах» выражена именно С. Булгаковым[38].) Однако сближению с С. Булгаковым это пока не будет способствовать — в послевеховский период они оказываются в двух различных, и иногда серьёзно полемизирующих между собой философско-религиозных группах[39]: С. Франк участвует в издаваемой П. Струве «Русской мысли» и некоторое время оказывается близким неокантианскому «Логосу», а С. Булгаков активно участвует в Религиозно-философском обществе им. Вл. Соловьёва и издательстве «Путь». Отдельные эпизоды, или поводы разногласий между ними можно проследить, например, в обсуждении вопроса

---

[35] С. Л. Франк — П. Б. и Н. А. Струве. 19 окт. / 1 нояб. 1905 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 95.

[36] См.: С. Л. Франк — Н. А. Струве. 1/14 нояб. 1905 // Там же. С. 101.

[37] *С. Л. Франк*. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 210.

[38] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 456.

[39] Кстати, разделённых и географически — если С. Булгаков в 1906 г. переезжает из Киева в Москву, то С. Франк в конце 1905 г. — в Санкт-Петербург.

о смысле начавшейся мировой войны, когда С. Франк критикует «славянофильскую концепцию войны», развитую преимущественно С. Булгаковым и В. Эрном[40]. Впрочем, основным объектом критики С. Франка в этом случае — как и в дискуссии 1910 года о национализме в философии — был всё-таки более категоричный В. Эрн. Можно отметить, что позиция С. Булгакова по существу вопроса о национальном характере философии была скорее примиряющей. Он признавал, что «молодой русской философии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщиться к движению мировой философской мысли», хотя и не видел необходимости провозглашать эту «простую мысль» как «философскую программу», одновременно подчёркивая близость философии с религией и искусством по отношению к «мистическим корням бытия», что проявляется в «качественно определённой национальной индивидуальности»[41]. Позиция С. Франка, если снять полемическую составляющую, уже тогда принципиально не отличалась от булгаковской — он лишь выступил против необоснованного национально-философского самовосхваления; в дальнейшем, как известно, сам С. Франк много писал о характерных чертах русской философии и русского мировоззрения.

Попутно вспомним, что в своей речи при вступлении в должность профессора Московского университета в 1906 г. С. Булгаков упоминает С. Франка — рядом со Струве, Зомбартом, Штаммлером — в числе тех учёных, которые открывают новые пути современной экономической теории, объективно признавая тем самым значение его первой экономической книги[42]. Положительно отзы-

---

[40] *С. Л. Франк*. О поисках смысла войны // *С. Л. Франк*. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 195.

[41] *С. Булгаков*. Из размышлений о национальности. С. 409, 410.

[42] См.: *С. Булгаков*. Под знаменем университета // Соч. : в 2-х т. Т. 2. Избранные статьи. М. : Наука, 1993. С. 281.

вался он и о других работах С. Франка — например, анализируя сущность государства, упоминает «вдумчивый очерк *С. Л. Франка* “Проблема власти”»[43].

А вот первая философская книга С. Франка — «Предмет знания» (1915) — удостоилась уже развёрнутой рецензии С. Булгакова. Общее его отношение — это «ценный вклад в философскую литературу, на котором лежит печать настойчивого труда, высокой интеллектуальной честности и тонкой, пытливой мысли», хотя при этом отмечаются чисто литературные недостатки текста («растянутость» «вялость», «отсутствие темперамента»)[44]. Следует, однако подчеркнуть наличие в критической части рецензии чисто личностных, «наставнических» нот. С. Булгаков не только высказывается по сути философской концепции С. Франка (критикуя её, фактически, за недостаточно определённый отказ от рационализма в пользу откровения, за расплывчатость религиозной позиции), — он говорит о философско-религиозном *пути* автора, находя, что «первую часть своего философского пути он интимно пережил, на дальнейшую же в личном жизненном опыте только теперь вступает». С. Булгаков как бы видит будущее своего младшего товарища, который близок ему по духу, но ещё не до конца определился со своей дорогой, а только «занёс ногу», чтобы «вырваться из магического круга гносеологического рационализма», но, по сути, ещё в нём остаётся. Чисто отечески (и уже не вполне философски) звучит основное пожелание С. Франку — неутомимости и смелости в достижении «бо-

---

[43] *С. Булгаков.* Из размышлений о национальности. С. 401. *Можно добавить, что и в дискуссии вокруг доклада Франка о прагматизме в феврале 1910 г., в отличие от ряда других московских участников прений, которые, во главе с Л. М. Лопатиным, выступили фактически в защиту прагматизма с критикой позиции Франка, — Булгаков Франка не критиковал, а, по сути, в основном солидаризировался с его оценкой прагматизма.*

[44] *С. Булгаков.* Новый опыт преодоления гносеологизма. [Рец. на:] Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 136, 137.

лее решительного и глубокого *религиозного* самоопределения»[45].

Заметим, что на самом деле религиозное самоопределение С. Франка к тому времени уже состоялось — в 1912 г. он принял православие, что было вовсе не внешним или формальным шагом. Становление и развёртывание его философской системы (в которой «Предмет знания» — чрезвычайно важный, но всё-таки лишь первый шаг) также можно рассматривать как оформление внутреннего духовного опыта, как философски выраженное движение к личному Богу. В более поздних работах религиозность философии С. Франка, конечно, более отчётлива, чем в «Предмете знания», но во многом это следует объяснить логикой последовательного построения системы, а не её трансформацией (или, тем более, не ревизией).

С другой стороны, С. Франк до конца жизни остался религиозным *философом*, не находя для себя возможности и необходимости переходить границы богословия — поскольку «всякому отвлечённому догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия»[46]. Последние годы его жизни прошли в «духовном искушении последнего синтеза» между двумя направлениями творчества — философско-систематическим (чисто созерцательным) и экзистенциально-религиозным. Его позиция в конце жизни — это позиция *свободного* религиозного философа, и одновременно — глубоко верующего человека, при этом верующего *церковно*. «С одной стороны, мы не только вправе — мы обязаны с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращённый непосредственно к каждому из нас. <...> А с другой стороны, мы не должны забывать, что *все*, даже лучшие

[45] Там же. С. 154.

[46] *С. Л. Франк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 17.

и мудрейшие наши мысли, всё же остаются субъективными и односторонними, и, что в традиционной церковной вере — плод коллективного восприятия откровения множеством верующих душ, в том числе гениальных — несмотря на все противоречия *больше* мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях. Так надо сочетать свободное дерзновение (только отказывающееся "объять необъятное") с детским смирением»[47].

В этом письме неизвестному адресату, написанном ровно через месяц после смерти отца Сергия, можно увидеть интонации внутреннего диалога именно с С. Булгаковым — как бы продолжение «общения целой жизни». Конечно, позиция, к которой пришёл С. Франк в понимании соотношения между философией и богословием, не могла вполне удовлетворить С. Булгакова. Однако отметим, что между ними в эмигрантские два десятилетия практически не было какой-либо открытой полемики (разве что некоторой дискуссией отмечено новое обсуждение вопроса о христианском социализме[48]). Конечно, определённым образом вмешивался возраст и здоровье — так, «Непостижимое» С. Франка С. Булгаков получил буквально накануне своей тяжёлой операции в марте 1939 г., и успел лишь выразить автору радость «за Вас и за русскую философскую мысль» в связи с выходом книги, однако посетовал, что времена и возможности для «ответственной рецензии» уже не те[49]. Лучшие времена, собственно, уже и не наступили.

Отметим в этой связи, что и своё негативное отношение к учению С. Булгакова об ипостасности Св. Софии С. Франк печатно не акцентировал. Пожалуй, лишь однажды, уже в своей последней статье в 1950 г., он пишет о со-

---

[47] *С. Л. Франк*. О невозможности философии. С. 94–95.

[48] *Подробнее см. в наст. сборнике статью «Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С. Франка»*.

[49] Прот. С. Булгаков — С. Л. Франку. 5 март. 1939 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 271.

фиологии Соловьёва, развитой о. Флоренским и о. Булгаковым, как о «во многих отношениях спорном учении», отмечая, что «признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо»[50]. Для раскрытия трансцендентного Непостижимого во всей его имманентности, по мнению С. Франка, нет нужды изобретать какого-либо посредника — от любого посредничества тайна преодоления трансцендентности не раскрывается, а лишь затемняется, запутывается; лишние ступени тут ни к чему, поскольку переход всегда осуществляется в одном месте, и это место — Дух, который связывает бытие человека с Божественным Абсолютом. Иными словами, в понятии Софии усматривается не некая однозначная, самоочевидная сущность, а искусственное имя, внешняя форма, которая лишь закрывает собой истинную сущность сферы духа. Однако ещё раз подчеркнём — С. Франк, собственно, не вступает в дискуссию, а наоборот, подчёркивает то, что ему кажется в этом учении существенным и ценным — «общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви*, в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной первооснове»[51].

Эта тема, а точнее — осуждение булгаковского учения о Софии указами митрополита Сергия, — нашла отражение и в их личной переписке, и здесь уже С. Франк решительно поддерживает С. Булгакова в его праве высказываться по проблеме, «ещё никак не решённой православным сознанием»; более того, он говорит о том, что учение С. Булгакова о Св. Софии «не колеблет ни одного из общепризнанных догматов», хотя при этом отношение к нему по существу может быть разным[52]. Собственное

[50] *С. Л. Франк*. Духовное наследие Вл. Соловьёва // РМ. С. 393.

[51] Там же. С. 393.

[52] С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 30 окт. 1935 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 259.

неприятие софиологии совершенно уступает здесь место приоритету свободного религиозно-философского мышления, безусловное право которого С. Франк готов отстаивать перед лицом церковной иерархии и для тех, с кем по сути он не согласен[53]. И конечно, С. Франк относил С. Булгакова к ключевым фигурам развития русской религиозной мысли — включая, в частности, его тексты в свою, изданную уже посмертно, «антологию новейшей русской религиозной мысли»[54].

Находясь в эмиграции, С. Булгаков и С. Франк жили и работали в разных городах: первый — в Праге и Париже, второй — в основном в Берлине. Однако именно эти годы, пожалуй, были временем их наиболее близкого духовного общения. Трагедия вынужденной эмиграции, сломав или озлобив одних, других подвигала к поискам внутреннего самоочищения и братского единения и соработничества с близкими по духу (хотя и не всегда близкими друзьями по жизни) людьми. Именно эту потребность удовлетворяло созданное (или воссозданное) в конце 1923 г. Братство Св. Софии, а также и другие, уже более внешние начинания русских философов-эмигрантов — Русское Студенческое Христианское Движение, научно-

---

[53] *Интересно, что в том же 1935 году Франк выступает переводчиком Булгакова, а именно — его статьи для журнала Ф. Хайлера, с которым Франк сотрудничал: S. Bulgankoff Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche // Eine heilige Kirche. 1935. 17 Jahrgang der Hochkirche. S. 121–125. Булгаков благодарил Франка за перевод, а также «за Вашу заботу, с которой Вы указали мне корявое место этой спешно написанной статьи» (Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 254; см.: А. С. Цыганков, Т. Оболевич. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка. С. 71).*

[54] *Об этой антологии и ее названии см. прим. 21 на с. 429–430.* Кстати, подобное предприятие С. Франк затевал ещё в 1926 г., обращаясь к С. Булгакову с предложением издать на немецком языке сборник «Современные русские мыслители в собственном представлении» (см.: С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 5 янв. 1926 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 233), но неудачно.

образовательные институции, религиозно-философские журналы и сборники. Их личные встречи были связаны с работой этих объединений. Так, в феврале 1924 г. С. Булгаков ездил в Берлин, где имел «свидание с членами Братства, проживающими там»[55] — а это были Н. Бердяев и С. Франк[56]. Совместно они участвовали в съездах Русского Студенческого Христианского Движения — в частности, в Пшерове (Чехия) в сентябре 1924[57], в Хоповском монастыре в Сербии в сентябре 1925 г. (С. Франк в письме благодарит С. Булгакова «за помощь, оказанную Вами мне в Хопове»[58]). В сентябре же 1924 г., находясь в Праге в связи с Пшеровским съездом, С. Франк участвовал в заседаниях Братства под председательством о. С. Булгакова, а также в Русском академическом конгрессе[59]. Наконец, хоть и не часто, С. Франк читал лекции в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже, которым руководил С. Булгаков[60] (в письмах он обраща-

---

[55] См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 19.

[56] *Кроме «свиданий», Булгаков прочитал три лекции 17–19 февраля 1924 г. в Религиозно-философской академии на тему «Из учения о церкви», а также выступил 20 февраля с докладом «Освящение тела — к вопросу о почитании св. мощей в православии» — оппонентами выступали Л. П. Карсавин, арх. Платон и Н. А. Бердяев (Руль. 1924. 17 февр. № 974. С. 6; 23 февр. № 979. С. 5).*

[57] На первый Пшеровский съезд в октябре 1923 г. Франк не попал из-за организационных неувязок с визой. На втором съезде в Пшерове «С. Н. Булгаков прочёл доклад “Пути совершенствования”, С. Л. Франк — “Христианское отношение к политическим и национальным вопросам”» (см.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 291).

[58] С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 222.

[59] См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 45; *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 148–149, 150.

[60] *Собственно, Франк приезжал лишь два раза — в феврале и в октябре — ноябре 1926 г. О некоторых эпизодах этих поездок см. в наст. сборнике, с. 280–286, 310–313. Хотя в истории с Карсавиным во время осенней*

ется к С. Франку как к «главному представителю кафедры философии», без которого не решаются вопросы о кадровом составе преподавателей[61]). Можно предположить какие-то встречи в период 1938–1939 гг., когда С. Франк некоторое время проживал в поместье Ельяшевичей в Бюсси-ан-От под Парижем, а затем в предместье Парижа Фонтене-о-Роз, однако переписка свидетельствует, что

поездки Франк не одобрял позиции Булгакова, и писал жене о его «своеволии», первое впечатление от встречи в феврале было очень положительным: «Большая перемена к лучшему у о. Сергия. После смертельно опасной болезни он вернулся к жизни каким-то совсем просветленным, вместо прежней суровости и властности — нежность и благостность; я был совсем тронут его приемом — он меня принял, как родного брата» (С. Л. Франк — Т. С. Франк. 8 февр. 1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 3). Это сближение имело продолжение — 16 (3) февраля, в день Симеона Богоприимца, Франк, как он написал жене, «довольно неожиданно для себя самого» решил исповедаться и причаститься. Франк хотел исповедаться у владыки Вениамина (Федченкова), однако «он направил меня к о. Сергию, к-рый был очень ласков и сказал, что это для него радость. Исповедался у него в комнате» (там же. Л. 8). На имянины, которые праздновала «вся академия», «О. Сергий и Ел<ена> Ив<ановна> даже подарили мне большую коробку шоколада», а затем «днем был к чаю у о. Сергия» (там же. Л. 8, 9). Однако осенняя история с Карсавиным вновь охладила отношения — 28 октября 1926 г. Франк писал жене: «У меня такое на этот раз грешное настроение, что не хочется исповедываться у о. Сергия» (там же. Л. 26).

Архив сохранил ещё один интересный — прежде всего, своей датой — документ, относящийся к работе Франка в Париже. Это сертификат от 26 мая 1943 г., которым удостоверялось «на настоящий момент, что С. Л. Франк со времени возникновения Православного богословского института в 1926 г. является профессором этого института, преподавателем курса философии» (пер. с франц. В. В. Чернышова). Оригинал документа был подписан С. Булгаковым, но сохранился лишь французский перевод, заверенный в Ницце 9 июня 1943 г. (BA. S. L. Frank Papers. Box 5). Юг Франции, где в это время находился Франк, был зоной итальянской оккупации, а Париж, где жил Булгаков, был оккупирован немцами. Конкретная цель получения Франком этого документа пока не установлена.

[61] См.: Прот. С. Булгаков — С. Л. Франку. 3/16 июля 1927 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 241–242.

таким контактам уже сильно препятствовало состояние здоровья их обоих[62]. [63]

Именно Братство Св. Софии — и по названию, и по сути, — виделось центром единения людей «одного духа, давних близких отношений», только рассеянных помимо их воли по разным странам. Для С. Булгакова было особенно важно, что «основное ядро учредителей Братства были и раньше между

---

[62] См. письма С. Франка от 12 марта и 27 мая 1939 г.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 272, 273. *Такая личная встреча могла состояться уже в начале 1938 г., когда Франк только приехал в Париж, покинув перед этим Германию. В письме к жене от 2 февраля он сообщает: «В пятницу еду к о. Серг. Булгакову, говорил с ним по телефону — это далекое путешествие, но обойти нельзя» (Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 3). В ежедневнике Франка записано под 4 февраля (пятница): «в 6 ч. у о. Сергия», однако зачеркнуто. Можно допустить, что, если и не 4 февраля, такая встреча всё-таки могла состояться до конца этого пребывания Франка в Париже (он уехал в Ла-Фавьер около 25 марта).*

[63] *Необходимо здесь упомянуть ещё один эпизод контактов Франка и Булгакова этого периода. 25 октября 1938 г. Франк обратился к Булгакову с просьбой написать епископу Чичестерскому, у которого уже побывала перед этим дочь Франка Наталья с ходатайством о помощи сыновьям Василию и Виктору. Булгаков немедленно написал Чичестерскому, о чем сразу же сообщил Франку, а затем, уже 5 ноября, по получении «очень живого письма от епископа», переслал его Франку, посоветовав при этом самому написать епископу «для закрепления отношений» (Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 268–271). Письмо Булгакова к еп. Чичестерскому опубликовано: А. И. Резниченко. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М. : Изд. дом РЕГНУМ, 2012. С. 129–132. В этом письме Булгаков охарактеризовал Франка как «одного из наиболее выдающихся русских философов» и «одного из величайших представителей русской христианской мысли», между прочим, назвав себя его «духовником» («confession») (Там же. С. 130–132). История эта имела положительное продолжение для самого Франка — уже в 1939 г., по предложению епископа Чичестерского, он получил от Христианского Совета по беженцам (Christian Council for Refugees) стипендию в 250 фунтов в год на 3 года, которая была возобновлена после окончания войны. Кстати, с подобной просьбой Франк, очевидно, уже обращался к отцу Сергию ранее, только речь шла о другом адресате: «Напишу и Булгакову об архиеп. Кентербер.» (С. Л. Франк — Т. С. Франк. 12 авг. 1936 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 10).*

собой близкими и друзьями», и он воспринимал факт объединения как «выражение их стремления эту естественную близость церковно одухотворить, связать с работой и жизнью в церкви»[64]. В развёрнутом письме к Н. Бердяеву, написанном в связи с заявлением последнего о выходе из Братства, С. Булгаков, между прочим, замечает, что «не был духовным зачинателем братства», однако, будучи избранным руководителем, «принял на себя ответственность перед Богом и перед братьями, и её с себя уже не вижу возможности сложить», — несмотря на те внешние и внутренние трудности, с которыми столкнулось Братство, зачастую изнемогая «от братской безответственности отдельных членов»[65].

Действительно, понимание задач деятельности и форм жизни Братства С. Булгаковым и отдельными его членами иногда не совпадало — в том числе, это можно сказать и о С. Франке, например, в вопросе о применении Молитвенного правила для членов Братства. Письмо С. Франка к С. Булгакову по этому поводу, к сожалению, не сохранилось, но его аргументы и сомнения можно понять из ответа отца Сергия. Надо отметить, что этот ответ наполнен истинной отеческой любовью и терпимостью, хотя и настойчивостью, однако не к форме как таковой, а к внутреннему духовному смыслу и духовной связи между братьями. Молиться о Братстве, пишет С. Булгаков, надо «не потому, что оно уже существует (он отвечает на слова С. Франка о том, что «онтологически братство существует пока как задача» — *Г. А.*), но для того, чтобы оно было, ибо явилась воля к нему и явилось имя его. Поэтому пусть не смущает Вас это несоответствие, п. ч. вводя мысль о братстве в свою молитвенную жизнь, мы уже утверждаем братство, делаем себя перед ним ответственными, а это и требуется»[66].

---

[64] Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 22.

[65] Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву. 31 авг. 1925 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 214–215.

[66] Прот. С. Булгаков — С. Л. Франку. 2/15 авг. 1924 // Там же. С. 211.

На самом деле у С. Франка тоже было сильное чувство внутреннего мистического единства, некоего духовного братства русских религиозных философов — несмотря на те или иные внешние расхождения. Позже, в одной из статей о русской философии в 1936 г. он даже говорит о «философской академии» в русской эмиграции — имея в виду не институцию, а духовное братство русских философов эмиграции[67]. Возник этот образ не на пустом месте, и именно деятельность Братства Св. Софии, как и его внешние трудности, связанные, в частности, с выходом Н. Бердяева и отношениями со Струве, способствовали осознанию характера этой внутренней связи.

В письме, направленном С. Булгакову и для ознакомления другим членам Братства по поводу выхода Н. Бердяева, С. Франк определяет это объединение как «союз церковно верующих свободных мыслителей». «Люди нашего типа, — продолжает он, — теперь очень одиноки, и, вместе с тем, мы сознаём, что имеем свою миссию, и не имеем права, не хотим и не можем от неё отречься. Этим предопределяется и *обязательность*, и *неизбежность* единения между нами. Какие бы идейные разногласия ни отделяли каждого из нас от других, все вместе мы, перед лицом господствующих ныне умственных и духовных течений, очень близки друг другу и образуем естественное, Богом предуказанное подлинное братство — хотим ли мы того или не хотим; но именно поэтому мы должны его и хотеть»[68]. *Основной* пункт «*неписанного*» устава Братства С. Франк видит в том, что «члены братства признают *подлинный* и *действенный* примат религии и духовной жизни над всякой политической деятельностью»[69], — и внешние проблемы Братства, связанные с Н. Бердяевым и П. Струве, вызваны, по его мнению, нарушением этого пункта. Сам С. Франк факти-

[67] *Подробнее см. в наст. сборнике, с. 447–448.*
[68] С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 // Там же. С. 223.
[69] Там же. С. 224.

чески придерживался этого принципа уже со времени «духовного переворота» 1901–1902 года, приведшего его в философию, хотя со временем, конечно, всё более осознанно. В этом смысле он, безусловно, был близок С. Булгакову, для которого великим достоинством была «религиозная воля», но отнюдь не «политическая страсть»[70].

Переписка С. Франка и С. Булгакова, найденная в материалах Братства Святой Софии[71] — опубликовано 11 писем С. Франка и 7 писем С. Булгакова, относящихся к 1924–1944 годам, — представляет картину действительно искреннего, по христиански любовного, духовного общения двух мыслителей. Письма носят как общезначимый, так и личный характер, и свидетельствуют о том, что два разных, самостоятельных, во многих пунктах своих систем не совпадающих мыслителя, были объединены общей верой в определяющее значение духовной жизни, в мистическое единство Православной Церкви и братство русских религиозных философов. Эта переписка является наиболее убедительным доказательством наличия и раскрытием характера «общения целой жизни» между ними, дополнительные штрихи к которому мы пытались обозначить в этой статье. Не без полемики и диссонансов, всё-таки в этом общении преобладал своеобразный сплав дружески-любовных и отечески-пастырских чувств, в искренности которых — с учётом всего, что мы знаем о двух великих философах — нельзя усомниться.

---

[70] Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву. 31 авг. 1925 // Там же. С. 219.

[71] *Оригиналы писем Булгакова к Франку хранятся в фонде последнего в Бахметевском архиве — BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Bulgakov, Sergei Nikolaevich.*

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

С. Л. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции[1]

История взаимоотношений двух великих русских философов — Семёна Людвиговича Франка и Николая Александровича Бердяева — исследована пока далеко не достаточно. Между тем, предпосылки для такого исследования явно имеются. Их имена часто стоят рядом — среди тех, кто в начале XX века перешёл «от марксизма к идеализму»; в числе ведущих авторов «Вех» и идеологов «веховства»; в ряду самых значительных мыслителей русской эмиграции первой половины XX века. Не претендуя в рамках статьи на полноту, остановимся на некоторых эпизодах их отношений, прежде всего — периода эмиграции[2].

---

[1] *Впервые опубликовано в 2018 г. (№ 185).*

[2] Из литературы, касающейся этой темы, отметим статью А. А. Гапоненкова об эмигрантской переписке Франка и Бердяева: *А. А. Гапоненков.* Эпистолярный диалог С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1947) // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 119–130. См. также: *Т. Оболевич.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. С. 83–86. *Отрывки переписки С. Л. Франка и Н. А. Берляева публиковались также Гапоненковым: Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Сост., публ. и комм. А. А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 131–154; «В Берлине Вы объективно нужнее»: С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1927 го-*

Ещё в России

Они были лично знакомы 45 лет — по свидетельству Франка, он «впервые познакомился» с Бердяевым в Штутгарте, куда съехалась «небольшая группа ближайших единомышленников» П. Б. Струве, и где началось своеобразное «бродячее совещание», предшествовавшее первому съезду «Освобождения», — это было летом 1903 г.[3] Заочное знакомство началось ещё раньше — они уже были авторами одного сборника, знаменитых «Проблем идеализма» (1902). Однако «идеализм», к которому они переходили, поначалу был разным — религиозно-мистическим у Бердяева и индивидуалистически-кантианским у Франка. Поэтому активно начавшееся сотрудничество Франка в «Новом Пути» и «Вопросах Жизни» при редакторстве С. Булгакова и Н. Бердяева (статьи «Государство и личность» и «Проблема власти») свелось в дальнейшем к нескольким небольшим рецензиям. А Бердяев, публикуясь в журналах Струве и Франка «Полярная Звезда» и «Свобода и Культура», называл при этом религиозность, которую они отстаивали в тот период, «отвлеченной, бесплотной и бескровной, и ни для чего не нужной», и призывал теперь уже своих оппонентов «перейти от отвлеченного формализма, от “идеализма” и “иллюзионизма” к реализму в религии, к органической полноте и содержанию будущей культуры»[4]. Франк,

---

ду. Фрагмент неизданной переписки / Публ. А. Гапоненкова // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 61–65; Семен Франк и Николай Бердяев: неизвестные письма 1933–1934 гг. / Публ., подготовка текста и коммент. А. А. Гапоненкова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2018. Т. (1). № 2. С. 198–205.

[3] См.: *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 418. В воспоминаниях Франка ошибочно указан 1904 год.

[4] *Н. А. Бердяев*. О путях политики // Свобода и культура. 1906. № 2 (10 апр.). С. 106–121.

в свою очередь, в том же номере журнала писал о «догматизме» некоторых «мистиков» — «гг. Бердяева, Булгакова и др.»[5], а немного позднее обвинял Бердяева в «недоверии или даже презрении к рациональному элементу человеческой жизни»[6].

Не останавливаясь далее на пересечениях доэмигрантских векторов творческого пути двух мыслителей, отметим лишь, что в последний год перед высылкой, когда Франк оказался в Москве[7], их пути тесно переплелись в деятельности созданной ранее Бердяевым Вольной академии духовной культуры. «Одновременно, вместе с Бердяевым, основал и вел, в качестве декана, вольный факультет гуманитарных наук под именем “Академии духовной культуры” — серию публичных курсов, имевших тогда большой успех»[8], — вспоминал позднее Франк. В отчёте о работе академии, помещённом в изданном уже в эмиграции сборнике «София», упоминается прочитанный Франком курс «Введение в философию», его активное участие в публичных лекциях с дискуссиями, а также уточняется роль Франка как «основателя»: «Вокруг Академии сгруппировалась часть молодежи, стремящейся по новому, духовно осознать окружающий процесс жизни, жаждущей серьезной, систематической работы. Идя навстречу этой жажде знания, по инициативе Н. Бердяева и С. Франка, весной 1922 г., Академия организовала Философско-Гуманитарный Факультет. К сожалению, работа факультета была вскоре прервана высылкой из преде-

---

[5] *С. Л. Франк*. Молодая демократия // Свобода и культура. 1906. № 2 (10 апр.). С. 70.

[6] *С. Л. Франк*. Знание и вера // Слово. 1908. 4 (17) окт. № 579. С. 2.

[7] Приехав в Москву из Саратова в августе 1922 года, Франк, между прочим, писал Нине Струве: «Ник. Ал. [Бердяев] теперь хорошо живёт, торгуя в книжной лавке» (Переписка С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921–1925) // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 142).

[8] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 117.

лов России в Германию группы профессоров, создавших этот факультет»[9].

Очевидно, общая угроза духовного и морального упадка сблизила философов и сделала незаметными и неважными имевшиеся между ними теоретические расхождения. Оба приняли участие в сборнике «Освальд Шпенглер и "Закат Европы"» (доклад о Шпенглере в Академии, по просьбе Бердяева сделал Ф. А. Степун) выход которого стал поводом для высылки обоих за границу[10]. И Бердяев, и Франк отправились в Германию на одном пароходе «Обербургомистр Хакен» 29 сентября 1922 года.

РФА в Берлине

Это сближение получило логическое продолжение в начальный период эмиграции, когда Франк и Бердяев оказались в Берлине. Со своей неуёмной энергией Бердяев сразу же взялся за организацию Религиозно-философской академии. «В этом начинании ближайшее участие будут принимать Франк и Ильин»[11], — сообщал он Струве в Прагу уже через месяц после высылки. РФА мыслилась как прямое продолжение московской Вольной академии духовной культуры. Это подтверждает П. Андерсон, который в своих воспоминаниях описывает первую встречу с Бердяевым, Франком и Вышеславцевым по вопросу об организации сотрудничества с YMCA: «План Бердяева и его коллег состоял в том, чтобы открыть нечто подоб-

[9] Вольная Академия Духовной Культуры в Москве // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. I. Под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923. С. 135–136.

[10] *В. К. Кантор.* Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь катастрофы XX века // Федор Августович Степун / Под ред. В. К. Кантора. М., 2012. С. 14.

[11] Н. А. Бердяев — П. Б. Струве. 6 нояб. [1922] // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 170.

ное Академии в условиях свободного Берлина. Эта идея вполне совпадала с планами УМСА. Пьянову была поручена организация института, три наших гостя должны были стать ядром преподавательского состава»[12]. 4 ноября Франк писал Струве: «У нас уже в принципе организована — при поддержке амер. христ. союза — религиозно-философская академия и находится в подготовительной стадии “русский институт”, т. е. институт изучения России и русской культуры»[13].

16 и 17 ноября 1922 г. в русскоязычных берлинских газетах появились сообщения об учреждении академии. «Руль» поместил изложение её программы (написанной, очевидно, Бердяевым), которая в целом сводилась к одной задаче: «Лишь религиозное возрождение может спасти Россию и оздоровить Европу и весь мир»[14]. А «Накануне» сообщала об организационных основаниях работы академии, открывающейся как «новое отделение русской секции» Христианского Союза Молодых людей (YMCA), «как особый вид работы Х. С. М. А. для русских студентов в Германии»; среди объявленных курсов значились курс Н. А. Бердяева «Философия религии» и два курса С. Л. Франка — «Основы философии» и «История греческой философии»[15]. «4 часа лекций в неделю будут давать 8 долларов в месяц, что при переводе на немецкую валюту покроет около $^1/_3$ месячного бюджета», — сообщал Франк своему другу В. Б. Ельяшевичу, остальное должна была

---

[12] *П. Ф. Андерсон*. Бердяевские годы 1922–1939 (Из книги воспоминаний) // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; Москва. 1985. № 144 (I–II). С. 250.

[13] Переписка С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921–1925) // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 156.

[14] Русская религиозно-философская академия // Руль. 1922. 16 нояб. № 599. С. 6.

[15] Религиозно-философская Академия в Берлине при Х. С. М. Л. // Накануне. 1922. 17 нояб. № 188. С. 5; В религиозно-философском обществе // Руль. 1922. 17 нояб. № 600. С. 5.

дать работа в Русском научном институте и «много литературных предложений»[16].

Торжественное открытие Академии состоялось 26 ноября 1922 года, в зале Logenhaus на Joachimsthaler Str. 13 (где размещалась, кстати, и Центральная берлинская ортодоксальная синагога). «Собрание прошло при переполненном зале, — отчитывался «Руль». — Густой стеной публика стояла в проходах и многие не могли попасть совершенно. Присутствовали почти все члены обеих высланных групп: московской и петербургской, представители научного, литературного и художественного “русского” Берлина, а также немецкие журналисты и профессора». Впрочем, кроме этого, «в зале находилось много большевистских “наблюдателей”»[17]. Имелись в виду, между прочим, и корреспонденты сменовеховской «Накануне», которая в день открытия академии статьёй Б. Дюшена фактически поддержала высылку интеллигенции из СССР, а в отчёте о торжественном собрании академии довольно едко прошлась по докладам Бердяева и Франка[18]. Бердяев выступил на открытии с докладом «О духовном возрождении России и задачах религиозно-философской академии», Франк — с более академичной темой «Философия и религия». Третьим докладчиком планировался И. А. Ильин, однако из-за болезни выступить не смог, и его заменил Л. П. Карсавин, «сказавший краткое слово о религиозном понимании истории»[19]. Занятия начались 1 декабря в помещении французской гимназии на Рейхстагуфер, 6 (где уже работал «Студенче-

---

[16] Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 54–56.

[17] Открытие религиозно-философской академии // Руль. 1922. 28 нояб. № 608. С. 6.

[18] См.: *Б. Дюшен*. Изгнание интеллигентов // Накануне. 1922. 26 нояб. № 195. С. 2–3; Открытие религиозно-философской академии // Накануне. 1922. 28 нояб. № 196. С. 3.

[19] *В. Т.* Открытие религиозно-философской академии // Руль. 1922. 29 нояб. № 609. С. 2.

ский Зал YMCA»); кроме Бердяева и Франка в расписание были включены курсы Ю. И. Айхенвальда И. А. Ильина, Ф. А. Степуна, Л. П. Карсавина, В. Э. Сеземана и Н. С. Арсеньева[20].

«София»

Доклад Франка был опубликован в сборнике «София»[21] — ещё одном берлинском проекте Бердяева, закончившемся, правда, уже на первом выпуске. Издание задумывалось как журнал, о чём Бердяев писал Струве ещё в декабре 1922 года: «В Берлине основывается религиозно-философский журнал под моей редакцией при ближайшем участии С. Л. Франка и Л. П. Карсавина. Определить физиономию журнала, кроме нас троих, должно ещё участие следующих лиц: Н. Лосский, И. Ильин, Вы, П. Новгородцев, А. Карташев, В. Зеньковский. Остальные будут уже более периферическими. Кроме статей миросозерца-

[20] См.: Руль. 1922. 7 дек. № 616. С. 7. Подробности работы академии в 1922–1923 годах отражены в архивном отчёте Г. Кульмана, опубликованном в качестве приложения к статье: *Р. Берд.* YMCA и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 г. / Под ред. М. А. Колерова. М., 2000. С. 198–205. *Можно добавить, что замысел академии был поддержан русской заграничной православной церковью. Приезжавший в эти дни в Берлин митрополит Евлогий в беседе с корреспондентом газеты «Руль», между прочим, сказал: «Я от всей души приветствую это прекрасное начинание, и думаю, что идея эта найдет живой отклик в кругах русской эмиграции, особенно же в среде молодежи, которой открывшаяся академия окажет большую услугу в деле ее духовного воспитания. <...> Имена Бердяева, Франка, Карсавина и Ильина служат достаточной гарантией того, что цели и задачи, положенные в основу Религиозно-Философской Академии, будут осуществлены с необходимой глубиной и серьезностью» (Руль. 1922. 3 дек. № 613. С. 5).*

[21] *С. Л. Франк*. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. С. 5–20.

тельного характера вокруг проблем философии духовной культуры, будет еще хроника духовного движения в России и на Западе. <...> Но политики не будет»[22]. Последнее категорическое заявление, конечно, не понравилось Струве — в следующем письме Бердяев попытался смягчить свои выражения, но тщетно. В этом же письме появляется и название — «София», и завязывается интрига — с противопоставлением этого проекта «журналу Б. В. Яковенко», который был в Берлине, «много говорил со мной», а также с Ильиным и Франком, но «соединиться мы принципиально не можем»[23].

Сборник «София» был первым коллективным выступлением высланных русских философов на Западе. Пережившие несколько лет большевистской власти, они справедливо восприняли её ужасы не как частные явления европейской обочины, а как проявление глобального кризиса европейского человечества, погрузившего всю Европу в варварство. Бердяев в своей статье анализировал глубинную и давнюю деформацию европейской культуры, обусловленную извращением двух культурных начал — Античности и Средневековья. Этот кризис связан с превращением ренессансного гуманизма в поклонение человека перед материальным миром и «машиной», вырождением творчески свободного человека в раба окружающей действительности, утратой личностью своего божественного корня, приведшей к абсолютной атомизации человека в «крайнем индивидуализме» и «крайнем социализме». На развалинах европейского мира, однако, по Бердяеву, зарождается новая культура, которая должна осуществить невозможное: создать новый, на сей раз продуктивный синтез Античности и христианства, восстановить человека, с одной стороны, как свободного субъекта

[22] Н. А. Бердяев — П. Б. Струве. 5 дек. [1922] // Братство Святой Софии. С. 172–173.

[23] Н. А. Бердяев — П. Б. Струве. 17 дек. [1922] // Там же. С. 174.

творчества, а, с другой стороны, как носителя божественных основ, т. е. построить подлинно религиозную культуру[24]. В статье Франка речь тоже шла о пути выхода из кризиса в форме возрождения преемственности «между современной мыслью и ее античными и христианскими истоками»[25], но в форме органического соединения философии и религии, т. е. актуализации старого понимания философии как Богопознания. Философия, по Франку, должна исходить из самого существа человека: опираться на религиозный опыт и свидетельствовать об этом опыте, раскрывая и утверждая божественную основу человеческого духа. В сборнике «София», таким образом, Франк и Бердяев выступили полными единомышленниками в необходимости утвердить в будущей культуре и свободу человека, и его божественную природу.

Примечательно, что если статья Бердяева была написана еще в Москве, в 1919 г., то в работе Франка уже содержится ссылка на только что вышедшую в 1923 г. в Лейпциге книгу Макса Шелера «О вечном в человеке». Едва приехав в Германию, Франк нашел здесь единомышленника, близкого себе сторонника возврата к Средневековью, призывавшего философию вновь признать себя «служанкой веры», и веры не как субъективного акта, а как соучастия в истине, в силу которого философия снова должна стать Богопознанием[26]. И Франк, и Бердяев солидарно выступили в этом сборнике одновременно как представители традиционализма, сторонники опоры на первоначальные источники западной культуры, и как выразители европейского религиозного персонализма, вдохнувшего в нее новый дух.

---

[24] *Н. А. Бердяев*. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. С. 21–46.

[25] *С. Л. Франк*. Философия и религия. С. 7.

[26] *M. Scheler*. Vom ewigen im Menschen. Bd 1. Religiöse Erneuerung. Leipzig, 1923. S. 75.

В первом номере «Софии», кроме Бердяева и Франка, были представлены Л. Карсавин, Н. Лосский, И. Ильин, П. Новгородцев и П. Сувчинский. И хотя, по словам Бердяева из того же письма к Струве, «материально базис журнала твердый», первый номер серьёзно задержался, а продолжения его не последовало — на рубеже 1923–1924 годов Бердяев думал уже о Париже. Фактическим продолжением этого проекта стал парижский «Путь».

Преров (Prerow)

Тесная совместная работа способствовала и личному сближению. Это личное сближение имело, однако, некий психологический предел, о чём Франк писал Нине Струве в ноябре 1922 г.: «С Бердяевым я за последний год идейно очень сошёлся, но в отношениях с ним есть неизменный личный холодок, хотя он очень мил, симпатичен и благороден»[27].

В августе 1923 года Бердяевы, Зайцевы и Франк отдыхали вместе на севере Германии в прибрежном местечке Преров. Борис Зайцев так описывает это пребывание: «<...>Целое лето 23-го года прожили в одном доме, в Прерове, близ Штральзунда (на Балтийском море). В одном этаже С. Л. Франк с семьей, в другом Бердяев с Лидией Юдифовной, в нижнем я с женой и дочерью. Так что над головами у нас гнездились звезды философии. С этими звездами жили мы вполне мирно и дружески»[28]. Семья Франка пробыла в Прерове, очевидно, недолго — вторую половину августа он жил один. Из его писем жене Татьяне в Берлин можно узнать и другие детали этого отдыха

[27] Переписка С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921–1925) // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 159.

[28] *Б. К. Зайцев*. Бердяев // *Н. А. Бердяев*. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. С. 387.

(впрочем, Франк, конечно, не переставал работать — в начале августа в другом прибрежном городке Цингст он закончил брошюру «Крушение кумиров», а в Прерове писал статью «Религиозно-исторический смысл русской революции» и готовил доклад для предстоящей поездки в Рим[29]). «Живу я строго размеренно, встаю рано, гуляю немного, пока убирают комнату, занимаюсь исправно — пишу много — до 12 ч., потом иду купаться, а после послеобеденного чая — гуляю в лесу. Лес тут действительно замечательный — есть дивные лиственные части. Вечером, после ужина, в гостях у Бердяевых или Зайцевых, тут же в доме»[30]. «Утром пишу 2½ часа, потом иду купаться, после обеда сплю, потом большая прогулка по лесу, прихожу утомленный, после ужина пью чай у Бердяевых и хочется перед сном почитать немножко»[31]. Франк хотел, чтобы жена приехала на несколько дней хотя бы с одним из детей (даже «подзадоривал» её шутками: «Тут за мною сильно ухаживает старушка Евг<ения> Юд<ифовна>, но я стоек и тебе верен»[32]). Однако, во-первых, бюджет был крайне ограничен (при этом Франк просил жену не экономить — «заказать себе зимнее пальто <...> и купить башмаки по вкусу, и по ноге, *чего бы это ни стоило*. <...> Вот у Бердяева украли пальто, и он думает, что дешевле 30 долл. не купит»[33]). Во-вторых, прибалтийский климат не очень оздоравливал — «простуд и болезней тут масса». Франк познакомился здесь с Марией Моисеевной Гуревич, при-

---

[29] Зайцев вспоминал: «Наверху сочинялись философии, внизу я готовил чтение о русской литературе (да и наверху, наверно, готовились: всех нас пригласил в Рим читать в Istituto per Europa Orientale проф. Этторе Ло Гатто — каждого по специальности» (Там же)). Поездка состоялась в октябре — ноябре 1923 года.

[30] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 16 авг. 1923 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 1.

[31] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 21 авг. 1923 // Там же. Л. 4.

[32] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 16 авг. 1923 // Там же. Л. 1 об.

[33] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 21 авг. 1923 // Там же. Л. 3.

менявшей гомеопатию — пользовала она и семью Бердяевых: «Между прочим, старушке Ир<ине> Вас<ильевне>[34] от коклюша она принесла какую-то чистую глину из Harz'a — просто жевать и глотать, говорит, что это замечательное средство против кашля и всякого воспаления слизист<ых> оболочек. Бедная Ир<ина> Вас<ильевна> по ночам совсем погибает от форменного коклюша, Евг<ения> Юд<ифовна> с ней и не спит целыми ночами; а у Лид<ии> Юд<ифовны> похоже, что тоже коклюш. Несчастные, и еще при их мнительности, у них только и разговоров, что о болезни»[35].

Франк вернулся в Берлин раньше Бердяева, и 3 сентября 1923 г. написал ему большое письмо с берлинскими новостями — о том, что Русский научный институт, «если верить Ясинскому», может получить щедрое вспомоществование от какой-то американской организации, и о том, что тот же Ясинский поразил его своим вовсе нешуточным вопросом — «правда ли, что мы, русские философы, идем в Рим поклониться папе римскому?», о «тягостных» беседах с Карсавиным, о том, что «София» издаваться всё-таки будет, и о том, что Вышеславцев «занят мыслью уговорить YMCA переселиться в Париж», — в конце концов, о том, что «в Берлине гадко и нудно, но спокойно, и я лично уверен, что никаких больших событий и не будет»[36]. Передавая сердечный привет «Вашим», а также Зайцевым и своей хозяйке — «прелестной Frau Hannemann», — Франк не преминул осведомиться: «Надеюсь, что болезни идут на поправку и что Евг<ения> Юдиф<овна> уберегла от коклюша»[37].

---

[34] Речь идёт о тёще Бердяева Ирине Васильевне Трушевой — матери Лидии Бердяевой и Евгении Рапп.

[35] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 21 авг. 1923 // Там же. Л. 4 об.

[36] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 3 сент. 1923 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 132.

[37] Там же.

РФА в Париже

Летом 1924 года Бердяев переехал в Париж[38], а Франк остался в Германии, в том числе исполняя роль представителя Религиозно-философской академии — «от ее имени я еще несколько лет читал лекции в Берлине»[39], вспоминал он позднее. Положение, впрочем, поначалу было довольно неопределенное. В конце лета 1924 года Франк писал Бердяеву: «Кстати, о юридич<еском> положении академии. Т<ак> к<ак> мы не можем обращаться в Париж и совместно с Вами решать наши дела[40], то я понимаю дело так, что с отъездом Вас и Вышеславц<ева> в Париж, существуют два автономных отделения академии; в виду необходимости принимать решения администр<ативного> порядка, я, списавшись с Ильиным и сговорившись с Карсавиным, сам себя провозгласил представителем или председателем берлинск<ого> отделения»[41].

Очевидно, эта «инициатива» Франка устроила Бердяева и YMCA[42]. Уже в декабре того же года Франк строит планы приезда Бердяева в Берлин с лекциями — не толь-

---

[38] По свидетельству Андерсона, Бердяев с семьей приехал в Париж 4 июля 1924 г., причём Андерсон помог ему с переездом как «самому нужному и самому творческому сотруднику YMCA» — американская организация весной и летом этого года перенесла свои учреждения из Берлина в Париж (См.: *П. Ф. Андерсон*. Бердяевские годы 1922–1939. С. 257, 260).

[39] *С. Л. Франк*. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 117.

[40] Из этого же письма можно сделать вывод, что после отъезда Бердяева Франк имел сведения о парижских делах только «из косвенных источников», в том числе — из писем Евгении Юдифовны.

[41] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 29 авг. 1924 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 133.

[42] *В начале октября в берлинском «Руле» появилась информация о возобновлении — после летних каникул — занятий в Религиозно философской академии, которая «действует с осени 1924 года в составе двух отделений: берлинского и парижского». Были объявлены курсы Ильина, Карсавина,*

ко по линии РФА, но и по линии Русского научного института, несмотря на то, что «наши средства вообще иссякают в декабре, и мы стоим перед полной неизвестностью относительно дальнейшего»; во всяком случае, речь шла о публичном докладе и «эпизодическом курсе» для слушателей академии[43]. Бердяев в принципе поддерживает эту идею, хотя и не может «ничего точно сообщить»[44], — однако эта поездка не состоялась. Ещё в 1926 году в берлинских русских газетах можно встретить такие объявления: «Русская религиозно-философская академия объявляет, что проф. С. Л. Франк в пятницу 19-го ноября начнет чтение курса “Христианское миросозерцание”. Запись и справки на Рейхстагуфер 6 во Французской гимназии от 6½ до 8 час. вечера»[45]. Однако позднее Франк выступал в Берлине уже только от Русского научного института или просто с публичными лекциями. Но сотрудничество с Бердяевым в рамках РФА продолжалось и в Париже.

Первая поездка Франка в Париж планировалась в феврале 1925 года[46], однако не состоялась. Весной Бердяев писал Франку: «Обстоятельства складываются так, что в этот сезон ни мне не придется ехать в Берлин, ни Вам в Париж. Надеюсь, что осенью Вы приедете в Париж»[47]. Однако и осенью поездка не состоялась — только в 1926 году Франк дважды приезжал в Париж для чтения лекций в Свято-Сергиевском Богословском институте, не забывая при этом и о «философском кружке Бердяева» (так он выразился в одном из писем жене). Перед первой поездкой он

Франка, а также «эпизодические курсы» Бердяева и Зеньковского (Руль. 1924. 7 окт. № 1169. С. 4).

[43] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 12 дек. 1924 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 134.

[44] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 18 дек. 1924 // Там же. С. 135.

[45] Руль. 1926. 11 нояб. № 1808. С. 6.

[46] См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 12 дек. 1924 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 136.

[47] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 1 апр. 1925 // Там же.

писал Бердяеву: «Духовн<ая> академия пригласила меня приехать прочитать курс, и я дал согласие. Приеду, надеюсь, в начале февраля на 2–3 недели. Нужен ли Вам также курс в религ<иозно->фил<ософской> академии? Я мог бы предложить краткий курс (3–4 двухчас<овых> лекц<ии>) на тему "Религия и наука" или такой же курс "Основы социальной философии христианства". Если нужно публичное выступление, готов и на него, хотя сам ни в малейшей мере не стремлюсь к нему. Т<ак> к<ак> я не хотел бы выступать на какую-либо социально-политическую тему в Париже, то я мог бы предложить доклад "Духовный кризис и современное научное сознание". В связи с этим прошу Вас выяснить еще вопрос: могла ли бы религиозно-фил<ософская> академия (или YMCA) возместить мне нек<ото>рую часть расходов по приезду?»[48].

Судя по письмам Франка к жене, поездки эти были крайне насыщены не только лекционной работой, но и многочисленными встречами с родственниками (в Париже жили сестра Франка Софья Животовская и сводный брат Лев Зак), друзьями и коллегами. «Вчера я ездил с Карташевым к нему загород, в Bourg-la-Reine, сегодня был у Кульмана в St. Cloud, сегодня же получил телеграфное приглашение к Бердяеву, но не поехал — невозможно»[49]. Но и не поехать к Бердяеву, конечно, было невозможно, поэтому уже 10 февраля, после лекций, Франк поехал Clamart — «2 часа езды». На следующий день он так описывал в письме к жене этот визит: «Вчера был у Бердяевых, они тоже страшно обрадовались мне, очень много расспрашивали о тебе и даже о всех детях, а Бердяев излил мне всю свою душу. Он здесь совсем одинок, со всеми рассорился или разошелся, п. ч. находит, что все впали в реакцию, не только Струве и черносот<енная> молодежь, но и вл. Вениамин, и о. Сергий,

[48] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 15 янв. 1926 // Там же. С. 140.

[49] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 8 февр. 1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 3.

и даже Зеньковский. По его мнению, все презирают свободу и смелость мысли, хотят быть традиционными православными и боятся всякой свободной мысли; обижен, что его не пригласили в академию, п. ч. "боятся" его мыслей. Доля правды есть в его настроении, но с другой стороны, он сам впал в рецидив интеллигентских исканий, дерзновений и чересчур гордится своей смелостью и независимостью. Его статья во 2-м № "Пути" "Спасение или творчество" совершенно еретическая и полна интеллигентской гордыни. <...> Они все такие же смешные, "Женя"[50] глядит в глаза Ник<олая> Ал<ександровича> и повторяет его слова, а он, сгорая от жажды говорить, прерывает ее: "Женя, помолчите, не мешайте мне говорить". Лид<ия> Юдиф<овна> же презирает с высоты своего католичества все теории Ник<олая> Ал<ександровича>»[51].

Отражённый в письме Франка к жене разговор с Бердяевым имел продолжение в их переписке. В письме от 25 марта Бердяев, выразив сожаление, что не удалось ещё раз пообщаться перед отъездом, прямо высказал свои опасения относительно того, что и Франка затронула «религиозная реакция» и «православное мракобесие», о которых он написал в статье «Спасение и творчество». В статье Бердяев выступил против распространенного представления о Церкви как лечебнице отдельных душ, занятых личным спасением[52]. Апеллируя к своему религиозному опыту и православным корням, Бердяев настаивал на правильности своей позиции, отвечающей, по его мнению, традициям русской творческой религиозной мысли XIX и XX века, и при этом надеялся всё-таки «договориться» с Франком на этой позиции. «Я человек боевого темперамента, и меня нельзя устранить и раздавить даже всеобщим нападени-

[50] Евгения Юдифовна Рапп.

[51] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 11 февр. 1926 // Там же Л. 5 об. — 6.

[52] *Н. А. Бердяев*. Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. Январь. С. 29.

ем против меня. Скорее, наоборот»[53]. Франк в своем ответе, прежде всего, благодарил Бердяева за откровенность и принципиальность, мягко заметив, что эта принципиальность «свидетельствует мне о Вашем добром отношении ко мне и о том, что, если Вы и считаете меня "задетым" религиозной реакцией, то все же не считаете еще меня безнадежным мракобесом»[54]. Свой же, не менее принципиальный, ответ он сформулировал как двуединую позицию. Во-первых: «Я всецело сочувствую тенденции Вашей статьи, поскольку она имеет публицистическое назначение и борется против действительного мракобесия, косности и мертвого консерватизма, ныне столь распространенного; и в этой борьбе считаю себя Вашим союзником», — однако при этом он предупреждал Бердяева от возможных крайностей в этой борьбе, которая «рискует привести к утрате главного нашего общего достижения — утверждения неадекватности всего земного и относительного вечному и абсолютному»[55]. Во-вторых, Франк чётко формулировал те мировоззренческие расхождения, которые не давали ему возможности «разделять Вашей религиозной метафизики человека, хотя и очень чувствую элемент правды в ней». «Элемент правды» Франк находил, конечно, в отстаивании Бердяевым ценностей науки и культуры, но также и в его критике «трансцендентного эгоизма» как идеи личного спасения. Одновременно, в обоих пунктах Франк высказывал свои возражения против «христианского ницшеанства или фейербахианства» Бердяева. Замечательны при этом заключительные слова Франка к этой полемике: «<...>Я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас — и чем ближе знал, тем больше люблю — за жизненную верность, и чуткость

[53] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 25 март. 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 142.

[54] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 март. 1926 // Там же.

[55] Там же.

к правде, Ваших непосредственных волевых устремлений, и потому, несмотря на все разногласия, считаю себя Вашим союзником в борьбе»[56].

В свою очередь, в «Смысле жизни» Франк раскрыл ложность ходячего противопоставления человека, ориентированного на спасение души, который якобы «“ничего не делает”, либо, во всяком случае, эгоистически занят только своей собственной судьбой, своим личным спасением и равнодушен к людям и их нуждам»[57], — «общественному деятелю», занятому «устройством судьбы множества людей»[58]. По Франку, «молитвенный и аскетический подвиг есть не “бесплодное занятие”, ненужное для жизни и основанное на забвении жизни — оно есть в духовной сфере единственное производительное дело, единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть»[59]. Леонтьевский «трансцендентный эгоизм», тем не менее, был для Франка неприемлем.

28 августа 1926 года, собираясь во второй раз ехать в Париж читать курс лекций в Свято-Сергиевском Богословском институте, С. Франк писал Н. Бердяеву: «Не нужен ли Вам, по примеру прошлого моего приезда, мой публичн<ый> доклад в рел<игиозно-> фил<ософской> акад<емии>? Я мог бы предложить докл<ад> на тему: “Жизненный стиль и духовн<ые> задачи нашего времени” (или — если хотите — выразительнее: “Новое варварство и духовн<ые> задачи наш<его> времени” (философско-историческ<ая> попытка показать, что в советск<ой> России и Западн<ой> Европе происходит по существу тождественный процесс варваризации, и о вытекающих отсюда задачах духовного воспитания). Но если бы эта тема

[56] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 март. 1926 // Там же.
[57] *С. Л. Франк*. Смысл жизни. Париж, 1926. С. 138.
[58] Там же.
[59] Там же. С. 140.

(к<ото>рая меня очень интересует и к<ото>рую я хорошо продумал) не подошла бы, то можно и что-либо другое»[60]. Доклад о новом варварстве действительно был прочитан Франком в публичном заседании РФА в Париже 31 октября 1926 г., а затем, уже в декабре, Франк выступил с этой темой в Берлине[61]. Отметим, что явное обращение Франка в этом докладе к идеям К. Н. Леонтьева, вероятно, было вдохновлено вышедшей тогда в Париже книгой Бердяева «Константин Леонтьев» (1926), на которую он сразу откликнулся рецензией[62]. Именно Франк и Бердяев — очевидно, наиболее далекие от «православного мракобесия» русские религиозные философы, — оказались близки в обоюдном интересе к этому радикальному консерватору.

Хотя Франк отнюдь не идеализировал взгляды Бердяева и расходился с ним в некоторых вопросах, ему были по-человечески ближе позиции Бердяева и Карсавина в их конфликтах с Богословским институтом. Во время второго приезда в ноябре Франк писал жене: «В Академии[63] здесь все та же канитель, меня ужасно раздражает поведение Булгакова. Я понимаю, что вообще они могут бояться пригласить Карсавина, (они даже Бердяева боятся) но они обижают Карсавина больше всего своей двойственностью, сегодня приглашают, а завтра являются новые трудности»[64]. И двумя днями позже: «Завтра еду в Clamart проститься с Бердяевым и Карсавиным. Порядки в Академии

---

[60] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 авг. 1926 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[61] См.: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* С. Франк о «новом варварстве» *(№ 179)*. С. 128–136.

[62] *С. Л. Франк*. [Рец. на:] Николай Бердяев. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Руль. 1926. 8 сент. № 1753. С. 5.

[63] Т. е., в Богословском институте.

[64] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 6 нояб. 1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 30–30 об.

меня ужасно возмущают, это затхлая провинция»[65]. К сожалению, на этот раз Франк не описал в письме подробности встречи (поскольку через пару дней уже должен был вернуться в Берлин), ограничившись лишь короткой информацией: «Сегодня был с прощальным визитом у Бердяева и Карсавина...»[66].

YMCA

Религиозно-философская академия была, всё-таки, не самостоятельным предприятием — фактически Бердяев, при согласии П. Андерсона, использовал на этот «бренд» деньги, выделявшиеся YMCA для работы в кружках русской христианской молодёжи. Андерсон пишет об организации РФА: «Она не была зарегистрированным учебным заведением, и профессорам не платили настоящего оклада, а только оплачивали каждую лекцию»[67]. В этой связи существование «самопровозглашённого» Франком берлинского филиала академии было очень неустойчивым. Проблема была не только в том, что «центр» академии, т. е. Бердяев, был в Париже. Прежде всего, ситуация в Германии в молодёжном движении из-за церковных и политических расколов складывалась неблагоприятная. Так, уже в августе 1924 года Франк сообщает Бердяеву о возникновении «монархического» кружка, который фактически превратился в «самочинно образовавшийся курс в рел<игиозно>-фил<ософской> академии» под водительством о. Григория

---

[65] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 8 нояб. 1926 // Там же. Л. 31.

[66] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 9 нояб. 1926 // Там же Л. 32. Кстати, посетив Карсавиных, только что переехавших в Берлин, в начале этого своего приезда, Франк писал жене, что квартира у них «лучше, чем у Бердяева, есть ванна» (С. Л. Франк — Т. С. Франк 23 окт. 1926 // Там же Л. 23 об.). У Бердяева в Кламаре, получается, ванны не было...

[67] *П. Ф. Андерсон.* Бердяевские годы 1922–1939. С. 250.

Прозорова[68]. В следующем письме он развивает эту тему: «В Берлине я испытываю большие духовные трудности. Кружки действуют внешне благополучно, но "объединению" как целому трудно переварить чуждый элемент так называемого "4-го кружка"[69], под влияние которого в значительной мере подпал бывший Ваш кружок. И вообще я очень остро ощущаю слабость всех творческих и здоровых сил и стихийное засилье всего больного и разлагающего»[70].

Эти ситуации были, очевидно, дополнительным аргументом для американцев урезать своё финансирование — не говоря уже о том, что протестантская YMCA все более задумывалась о целесообразности расходов на кружки, упорно остающиеся православными. Бердяев это почувствовал уже в 1925 году: «С американцами дело обстоит довольно сложно, и есть факты угрож<ающие>. В Америке, среди американских протестантов, очень сейчас сильно течение против Правос<лавной> церкви, есть мнение, что она умерла и что это факт отрадный. Отсюда делают вывод, что нужно насаждать в России истинное христианство, т. е. протестантизм, а движение связи с православием перестать поддерживать»[71]. Ситуация резко ухудшилась с приходом (или возвращением) в парижскую YMCA Мак-Нотена[72]. Теперь уже Франк, опираясь на свидетельства секретаря YMCA Пьянова, переведенного из Берлина в Париж, предупреждал Бердяева о возможном расколе, связанном с организацией Федоровым кружков «русских витязей»: «Мак-Нотен склонен восстанавливать старые,

---

[68] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 29 авг. 1924 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 133.

[69] Т. е., кружка о. Григория Прозорова.

[70] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 12 дек. 1924 // Там же. С. 134.

[71] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 1 апр. 1925 // Там же. С. 136.

[72] «Мак-Наутен вернулся с работы в ARA по оказанию помощи голодающим студентам в Советском Союзе в 1926 г. и снова занял свой пост старшего секретаря русской службы» (*П. Ф. Андерсон.* Бердяевские годы 1922–1939. С. 259).

“американские” приемы YMCA в отношении русских. Он упрекал Пьянова в том, что тот, будучи секретарем YMCA, ведет себя не по-американски, а как представитель русского движения. Дело осложняется еще тем, что в составе парижской YMCA есть нек<ото>рые русские, напр. некий Федоров (ведущий занятия с мальчиками), которые, вероятно из чисто личных побуждений, поддерживают эту линию. Федоров хочет быть “американским” секретарем, независимым от движения и доносит Андерсену и Мак-Нотену о недоброжелательном или чисто утилитарном отношении участников “движения” к YMCA. Но что еще хуже и что еще больше запутывает положение, это то, что эта новая попытка “американизировать” религиозную работу находится в какой-то связи — через того же Федорова — с русскими черносотенно-монархическими элементами»[73].

По свидетельству П. Андерсона, в 1927 году действительно возник кризис в отношениях YMCA с РСХД в связи с тем, что YMCA фактически поддерживала целый ряд других молодежных проектов. «Не следует ли работать с молодежью самостоятельно, отдельно от РСХД?»[74]. Эти сомнения только усилили «витязи» Фёдорова. «Летом 1927 г. было организовано собрание для разрешения возникшего кризиса. На этом собрании обсудили все сложности и проблемы и было решено, что РСХД руководит всеми видами работы с русской молодежью в эмиграции, а УМСА оказывает Движению всевозможную поддержку <...>»[75]. Конкретно это означало урезание жалования от YMCA тем, кто работал с кружками РСХД, и в том числе Франку.

В сентябре 1927 года Франк и Бердяев встречались на польском философском съезде в Варшаве, и значимым

[73] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 17 мая 1927 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[74] *П. Ф. Андерсон*. Бердяевские годы 1922–1939. С. 262.

[75] Там же. С. 262–263.

предметом разговоров были вопросы продолжения финансирования филиала РФА в Берлине. «Беседовал с Бердяевым о моем положении (Булгакова нет), — сообщает Франк жене. — Он считает, что есть все основания, что мое жалованье будет сохранено после 1-го июля, только советует мне развивать энергию, создавать всякие начинания, чтобы было что сообщать в Америку»[76]. А в следующем письме продолжает эту тему: «Кстати: в Париж нам тоже путь заказан. Бердяев считает, что в Париже мое положение было бы шатко, там избыток сил, и много людей (Федотов и др.) работают в студенч<еском> движении совершенно бесплатно, — при этих условиях Имка в любой момент может признать мое жалованье излишним»[77].

В результате этих процессов американцы всё-таки решили прекратить финансирование Франка как работника YMCA в Берлине. В октябре 1927 г. Франк сообщает Бердяеву: «Кульман, который был здесь на нашей маленькой конференции, сообщил мне уже как будто в окончательной форме, что к 1 июля кредит на мое содержание прекращается. Одновременно он просил своих немецких друзей помочь мне устроиться, но к осуществимости такой возможности я отношусь в высшей степени скептически. Если она не осуществится, то придется искать на свете нового места, где бы можно было прокормить семью. Найти таковое, конечно, не так легко»[78].

Бердяев предпринимал отчаянные попытки сохранить «берлинский филиал». Отвечая Франку, он пишет 16 ноября 1927 г.: «Меня поразило, что Кульман в окончательной форме заявил Вам, что с Июля месяца YMCA перестанет

---

[76] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 24 сент. 1927 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 4.

[77] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 25 сент. 1927 // Там же. Л. 5 об.

[78] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 25 окт. 1927 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

Вам платить. Мы со всех сторон обсуждали этот вопрос с Ф. Т. Пьяновым и В. В. Зеньковским. Я хотел поговорить о Вас с Макнотеном и даже написать Мотту, но это неудобно сделать до возвращения Кульмана»[79].

В свою очередь, Франк не очень надеялся на эти усилия: «Я очень тронут Вашим вниманием ко мне и заботами обо мне. Путь, намеченный Вами для сохранения моего положения в рел<игиозно->фил<ософской> академии — обращение к Мотту — единственный, теперь остающийся. Боюсь только, что Кульман на него не согласится, т. к. это не соответствует американским бюрократическим порядкам и может быть воспринято, как жалоба на Мак-Нотена. Кульман мне говорил, что Мак-Нотен настаивал на моей "ликвидации" уже с 1го января, и Кульману лишь с трудом удалось отстоять сохранение, в виде переходной меры, мне сокращенного (меньше на 30 долл.) содержания до 1 июля»[80]. Ещё менее Франк надеялся на «друзей Кульмана», которые могли бы помочь в «приискании немецкой работы». На переезд в Париж Франк также не рассчитывал, а все попытки устроится в других странах (например, в Польше и в Эстонии) одна за другой проваливались. С другой стороны, Франк вплоть до прихода к власти Гитлера не хотел отрываться от немецкой культурной почвы и немецких связей, дававшей ему возможность чувствовать себя в центре философского мира, поэтому Прага, где жил П. Б. Струве, казалась ему «могилой», а «фантастическая комбинация» Андерсона устроиться в Охридскую семинарию, как он сообщал Бердяеву, была уже совершенно неприемлема: «Забираться в такие дикие дебри я просто боюсь»[81]. Лишь

---

[79] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 16 нояб. 1927 // «В Берлине Вы объективно нужнее»: С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1927 году. С. 63.

[80] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 21 нояб. 1927 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[81] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 24 окт. 1933 // Там же.

в конце 1933 г. Франк был вынужден признать, что «если бы нашелся хоть самый ничтожный постоянный заработок в Париже, я бы немедленно переехал»[82].

Постоянное финансирование Франка от YMCA в 1928 году всё-таки было прекращено, что означало, в том числе, и фактическое прекращение существования «берлинского филиала» РФА. Отголоски этой истории встречаются в переписке Франка и Бердяева ещё несколько лет — Франк просил помочь (между прочим, предлагал даже свои услуги в качестве переводчика текстов Бердяева на немецкий язык: «Я охотно взялся бы, за отсутствием другой, более живой работы, переводить Ваши работы»[83]), а Бердяев делал неоднократные, но безуспешные усилия возобновить оплату. Впрочем, были и успешные попытки — Бердяев даже потом заметил по этому поводу, что в YMCA «бюджетный педантизм так велик, что легче получить значительную экстренную сумму, чем быть введенным в годовой бюджет с самым маленьким стабильным вознаграждением»[84].

Речь идёт о финансировании лечения Франка, которое Бердяеву удалось «пробить» в 1929 году. Интересно, что процесс получения этих денег осуществлялся «за спиной» Семёна Людвиговича. 4 июня 1929 г. Бердяев написал письмо Татьяне Сергеевне, в котором рассказал о визите к нему сводного брата Франка Льва Зака. Зак поведал Бердяеву о состоянии здоровья Франка — очевидно, плохом, — о чём ему, в свою очередь, сообщала Татьяна Франк. «Меня это очень взволновало. Мы совещались, что предпринять. Единственное, что я мог придумать, это написать письмо д-ру Мотту и просить его в экстренном

---

[82] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 30 мая 1933 // Там же.

[83] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 30 окт. 1928 // Там же.

[84] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 4 октября <1929> // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. В указателе архива предположен 1928 год — здесь и далее год определён нами по содержанию писем.

порядке найти 300 долларов для лечения Семена Людвиговича в течение трех месяцев. Это письмо я уже отправил, а также копию его послал Мак-Нотену, который сейчас в Нью-Йорке, с просьбой со своей стороны поспособствовать этому делу»[85]. Уже через месяц положительное решение было получено, о чём Бердяев сообщал Татьяне Сергеевне в письме от 3 июля — предупреждая при этом, что деньги должны быть потрачены только на лечение, «иначе американцы могут подумать, что их обманули»[86]. Деньги задерживались, и 24 июля Бердяеву приходилось успокаивать и убеждать жену Франка в том, что «американцы люди слова», и первая часть уже отправлена, и поэтому Семён Людвигович «может вполне спокойно начать лечение в санатории»[87]. Вскоре деньги были получены и «тайна» была раскрыта — Франк писал Бердяеву: «Неожиданно для себя я получил из Америки через ИМС'У в Париже 300 д. на лечение и отдых, а теперь я узнаю от Т. С., что этим я обязан вашей энергии и отзывчивости. Ваше дружеское участие ко мне глубоко меня трогает и утешает, а успех его даст мне возможность отдохнуть от мучительных материальных забот и подлечиться. Моя нервная система и сердце в таком состоянии, что без лечения я стал бы совершенно нетрудоспособным. Словом, вы меня положительно спасли. Большое вам спасибо!»[88]. И уже 5 августа Франк писал жене из пансиона Ehrhardt в Баденвайлере: «<...> Наконец я добрался сюда. <...> Буду стараться изо всех сил поправляться, чтобы не даром деньги были истрачены»[89].

---

[85] Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 4 июня <1929> // Там же. В указателе архива дата ошибочно расшифровывалась как «4 июля».

[86] Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 3 июля <1929> // Там же.

[87] Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 24 июля <1929> // Там же.

[88] Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 1496. Н. А. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 857.

[89] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 5 авг. 1929 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 4.

Позднее Татьяна Сергеевна вспоминала: «Помню лето в Ребрюке, когда он дошел почти до галлюцинаций, когда говорил вслух (удалось наладить ему проезд в Баденвейлер, где он хорошо отдохнул)»[90]. Впрочем, «галлюцинации» Франка летом 1929 года были связаны не только с состоянием здоровья — заметки «Первая философия» зафиксировали целый ряд «мистических сеансов» как в Ребрюке, так и в Баденвайлере[91]. Но и здоровье надо было поправлять — годом спустя Франк писал В. Ельяшевичу: «Здоровье мое пошатнулось, для восстановления работоспособности мне нужно полечиться, иначе я останусь полным инвалидом. Так было со мной уже прошлым летом, но тогда мне удалось добыть через американскую YMCA субсидию на лечение. Повторить эту просьбу сейчас невозможно»[92].

Бердяев и в дальнейшем оставался связующим звеном между Франком и YMCA — прежде всего, в издательских проектах. Он поддержал предложение Франка об издании брошюры о материализме («Материализм как мировоззрение» — издана в 1928 г.), а потом всячески продвигал в издательский план YMCA его «Социальную философию»[93] и просил под неё авансы. Не все проекты и просьбы о помощи, конечно, удавалось реализовать — но в искреннем желании Бердяева сделать все, что в его силах, усомниться невозможно.

Журнал «Путь»

Множество эпизодов, а точнее — целая многолетняя (с конца 1924 по 1939 год) тема общения Франка и Бердяе-

---

[90] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 218.

[91] См. об этом: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» *(№ 168)*. С. 16–18.

[92] С. Франк — В. Ельяшевичу. 5 авг. 1930 // Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 62–63.

[93] Т. е., «Духовные основы общества».

ва — журнал «Путь». Отметим здесь лишь несколько характерных моментов этой темы.

С самого начала Бердяев видел во Франке не только одного из ведущих сотрудников, но, очевидно, потенциально самого ценного и важного. Уже в первом письме на эту тему, в декабре 1924 г., настаивая — «для первого же номера необходима Ваша статья», — Бердяев добавляет: «Буду рад, если Вы выскажете свои соображения о журнале, о желательном его характере»[94]. Особенно интересовали Бердяева, конечно, франковские оценки его собственной позиции. «Очень интересует меня Ваше впечатление о книге “Пути”. Напишите, пожалуйста. Редакции интересно знать мнение ближайших сотрудников. Как Вы нашли редакционную статью “Духовные задачи русской эмиграции”? В некоторых кругах она вызывает возражение»[95].

В свою очередь, Франк отвечал, как всегда, — открыто, честно, признавая правоту и заслуги, но без колебаний высказывая своё несогласие или критику. «Замысел и тенденцию “Пути”, т. е., в сущности, Вашу тенденцию, я всецело одобряю. Об этом я говорил и спорил с Булгаковым и Зеньковским в Хопове[96]<...>. “Путь” вообще составлен очень содержательно и хорошо (не очень мне нравится лишь заметка Г. Трубецкого, в особенности, ее заключение[97]). Но опечатки совершенно чудовищны и превосходят меру терпимого»[98]. Однако, при общей поддержке, Франк выражал несогласие с той тенденцией Бердяева, которую называл «преувеличением значения эмиграции, в частности, значе-

---

[94] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 18 дек. 1924 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 135–136.

[95] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 28 окт. 1925 // Там же. С. 137.

[96] Осенью 1925 г. в Хоповском монастыре в Сербии прошла Третья конференция Русского студенческого христианского движения.

[97] Имеется в виду статья: *Г. Трубецкой*. Памяти Св. Патриарха Тихона // Путь. 1925. № 1. Сентябрь. С. 116–120.

[98] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 2 нояб. 1925 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 138.

ния молодежи». Франк продолжал отстаивать свои взгляды на русскую революцию, развитие России и роль эмиграции в этом развитии — взгляды, которые в эти же годы определили его существенное расхождение с П. Б. Струве. «Я склонен думать, что даже религиозная мысль развивается внутри России здоровее и плодотворнее, чем у нас в эмиграции. На Хоповском съезде я остро почувствовал слабость религиозн<ого> движения в молодежи. В Москве мы имели неизмеримо больше влияния, чем здесь. В молодежи есть духовно-здоровые элементы, но они страшно примитивны и годятся действительно только на действенность в самом элементарном смысле слова; духовная свобода и духовное творчество им недоступны. Конечно, мы с Вами и нам подобные должны беречь и развивать духовные начала и проповедовать их, но чтобы это могло быть делом эмиграции как целого — в этом можно основательно усумниться»[99]. Достаточно откровенное и принципиальное высказывание позиций в дальнейшей переписке Бердяева и Франка было связано и со статьёй Бердяева во втором номере «Пути» — «Спасение и творчество», — о чём уже шла речь выше.

С первой статьёй у Франка вышла задержка — хотя Бердяев просил её к концу января, и, очевидно, каким-то образом Франк её пообещал (соответствующего документа в нашем распоряжении нет), уже 1 апреля 1925 г. Бердяев вынужден был напоминать: «Что же Ваша статья для религиозного журнала? Мы её ждём»[100]. Тема статьи фактически была определена Бердяевым, который, конечно, хорошо знал основное направление научных интересов Франка этого периода, отражавшееся и в его лекционной деятельности в рамках Религиозно-философской академии: «Я думаю, что всего лучше было бы, если бы Вы дали статью по христиан<ской> социальной философии, из тем, кото-

[99] Там же.

[100] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 1 апр. 1925 // Там же. С. 136.

рыми Вы сейчас заняты»[101]. 6 апреля Франк отвечал с извинениями и объяснениями причин задержки и с просьбой об отсрочке, называя при этом несколько иную тему: «Я хочу написать статью на тему “Право и нравственность”; это не будет просто отвлеченным философствованием, рассуждение завершается обличением двух постоянных пороков русской мысли — пренебрежения к праву и обоготворения его (через смешение с нравственностью)»[102]. Очевидно, дальнейшие переговоры привели всё-таки к корректировке темы в направлении, которое сразу предлагал Бердяев — так появилась статья Франка «Религиозные основы общественности», фактически открывающая — после редакционного «манифеста» — первый номер «Пути», вышедший лишь в сентябре 1925 года.

В дальнейшем подбор тем для статей и рецензий был обоюдным — иногда предлагал Бердяев (впрочем, Франк не всегда соглашался), чаще — предлагал Франк, особенно рецензии, и практически всегда попадал «в точку». «Очень прошу Вас и впредь почаще писать для “Пути” такого рода заметки, они очень нужны»[103], — писал Бердяев Франку, получив рецензии на книгу Э. Дакэ («Древние сказания о судьбе человека») и работы А. Ф. Лосева («Новая русская философская система»), которые были напечатаны в № 9 «Пути». Понятно, что выбор Франком книг для рецензий был напрямую связан с его философскими поисками. Так в журнале появляются рецензии Франка, связанные с именем Франца Баадера, которым он начал заниматься в средине 20-х годов, и идеи которого в результате серьёзно повлияли на развитие его религиозно-философских взглядов[104]. Сначала Франк предложил

---

[101] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 18 дек. 1924 // Там же. С. 135.

[102] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 6 апр. 1925 // Там же. С. 137.

[103] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 16 нояб. 1927 // «В Берлине Вы объективно нужнее»: С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1927 году. С. 64.

[104] См. об этом: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых.* «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое». С. 10–14.

рецензию на сборник социально-политических работ Баадера «Die Herdflamme»[105]. Поклонник Баадера Бердяев развил эту тему и попросил Франка написать рецензию на книгу о Баадере швейцарского слависта Фрица Либа: «Оч<ень> прошу Вас написать о книге Fritz Lieb "Franz Baaders Jugendgeschihte". Либ хотел Вам выслать книгу»[106], — рецензия вышла в № 12 «Пути». Пожалуй, никто, как Франк и Бердяев, не были столь близки в своей оценке как старой немецкой философии (особенно немецкой мистики), так и новой. Идеи М. Экхарта, Я. Бёме, И. Таулера стали для них важным катализатором собственной философской мысли, особенно в теософском её аспекте — стремлении приблизиться к тайнам внутрибожественной жизни. «Бытие и время» М. Хайдеггера Франк критиковал за отвержение христианской идеи человека как трансцендирующего существа[107], а Бердяев характеризовал как антропологию, «учение о человеческом существовании безотносительно к Богу», как «христианскую метафизику без Бога»[108].

Безусловно, работа для «Пути» имела для Франка и чисто житейское значение — переписка пестрит просьбами о присылке гонорара. Особенно сложным финансовое положение Франка стало с приходом к власти нацистов, в результате чего была потеряна работа в Русском научном институте и в Берлинском университете. Франку уже приходится думать о новой эмиграции: «Желаю полного успеха немцам в их национальном возрождении, но будучи ино-

---

[105] *С. Л. Франк*. Новое издание Баадера (Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie) // Путь. 1926. № 4. С. 147–148. См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 март. 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 143.

[106] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 11 апреля <1928> // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

[107] См.: *С. Л. Франк*. [Конспект книги М. Хайдеггера «Бытие и время»] *(№ 170)*. С. 135–137.

[108] *Н. А. Бердяев*. О новейших течениях в немецкой философии. Гейдеггер // Путь. 1930. № 24. С. 119.

странцем и тем самым иноверцем, не могу быть активным на идеологическом фронте и хочу помочь немцам одним — не обременять их больше моим присутствием»[109]. В этом же письме Франк буквально умоляет Бердяева поднять перед YMCA вопрос о его судьбе, ввиду «чрезвычайности положения».

К этому периоду, среди прочих, относятся две статьи-рецензии Франка, опубликованные в журнале под псевдонимом «С.». До недавнего времени эти тексты — рецензия на книгу О. Шпенглера «Jahre der Entscheidung» и статья «Голоса христианской совести в Германии», опубликованные в № 41 и 43 «Пути», — атрибутировались как тексты С. Булгакова, однако целый ряд аргументов, и в том числе — переписка Франка и Бердяева — позволяет нам с уверенностью приписать их перу Франка[110]. Хотя в это же время в «Пути» публиковались другие статьи Франка с его полной подписью (например, «Религиозность Пушкина» в № 40), — очевидно, что псевдоним в этих двух случаях был связан с немецкой тематикой этих текстов, причём Франк обоснованно мог предполагать, что их содержание вряд ли может устроить нацистскую идеологическую машину.

Журнал «Путь» был важен для Франка и как читателя, большую часть своей эмигрантской жизни проведшего в духовном одиночестве. Отзываясь на знаменитую статью Бердяева «Дух Великого Инквизитора (по поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова», вышедшею в № 49 за 1935 год. Франк признается в чувстве «глубокого морального и духовного удовлетворения», сообщая, что «совершенно невыносимый семинарский провинциальный дух» берлинского батюшки

[109] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 14 апр. 1933 // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

[110] См. в наст. сборнике, с. 76–77.

Григория Прозорова уже заставил его «отстать» от «патриаршей церкви»[111].

Общее количество публикаций Франка в «Пути» (с учётом двух, подписанных псевдонимом) составляет 28. Последняя статья — «Проблема христианского социализма» — вышла в № 60, в месяц начала Второй мировой войны. Не касаясь здесь существа дискуссии, с которой была связана эта статья[112], отметим лишь отражение этого эпизода в переписке. В письме к Бердяеву от 13 июня 1939 г., выразив поддержку его «мужественному выступлению» (речь шла, очевидно, о статье «Существует ли в православии свобода мысли и совести?» в предыдущем номере журнала), Франк писал: «Я хотел бы написать теперь, наконец, в "Путь". Но т. к. у меня некоторое скопление литературных работ, то мне хотелось бы знать, к какому сроку нужно было бы представить статью — и куда ее направить, если Вас здесь не будет»[113]. Отвечая Франку через два дня, и выражая сожаление, что не удастся увидеться до отъезда — как обычно, на лето он уезжал на лечение в Виши, — Бердяев, прежде всего, поблагодарил за поддержку, констатируя: «У нас есть с Вами философские и социальные различия, но нас объединяет то, что мы свободные мыслители <...>», а затем добавил: «Очень хотел бы, чтобы Вы написали статью для "Пути". Послать статью можно по моему обычному адресу, мне все будут пересылать. Для того, чтобы статья пошла в следующую книгу "Пути", она должна быть у меня не позже конца июля»[114]. Вернувшись из Виши в конце июля Бердяев напоминает Франку: «Мне необхо-

---

[111] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 19 янв. 1935 // Там же.

[112] *См. в наст. сборнике статью «Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С. Франка».*

[113] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 13 июня 1939 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[114] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 15 июня <1939> // BA. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. Это письмо было датировано

димо сейчас выяснить содержание ближайшей книжки "Пути". Поэтому буду Вам очень благодарен, если Вы мне *скоро* напишите, можно ли рассчитывать на обещанную Вами статью для этой книжки или нет»[115]. Ответное письмо Франка неизвестно (впрочем, они тогда оба жили в Париже и могли общаться не только письменно), но уже 10 августа, приглашая Франка с женой в гости, Бердяев писал: «Хорошо, что Вы прислали статью, это уже был крайний срок. Статья появится в ближайшей книжке "Пути" с моим небольшим ответом»[116].

Этот ответ[117] мог бы, конечно, вызвать продолжение дискуссии — и, кажется, такое продолжение предполагалось... 14 ноября Бердяев писал Франку: «Жду от Вас обещанной статьи для "Пути". Надеюсь, что Вам хорошо в деревне»[118]. С началом войны Франк уехал из Парижа на юг Франции, в местечко Ла-Фавьер, где жил его сын Алексей, и «в деревне» его захватили новые заботы, в том числе и творческие — «я пишу запоем книгу»[119]. Только в феврале 1940 г. он высказался — прямо скажем, не очень лицеприятно — об этом деле в письме своему сыну Виктору: «Недавно вышла книжка Пути с рецензией Бердяева на мою книгу[120], в общем лестной, и моей статьей о "Христианск<ом> социа-

---

в архиве предположительно 1938-м годом, однако по содержанию оно явно является ответом на письмо Франка от 13 июня 1939 года.

[115] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 25 июля 1939 // Там же.

[116] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 10 авг. 1939 // Там же.

[117] *Н. А. Бердяев*. Христианство и социальный строй (Ответ С. Л. Франку) // Путь. 1939. № 60. Сентябрь. С. 33–36.

[118] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 14 нояб. <1939> // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. Письмо датируется нами по упоминанию Бердяевым «конгресса социального христианства» в Монпелье, с которого он «только что вернулся», — Congress of social christians in Montpellier проходил 11–13 ноября 1939 г.

[119] С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 20 нояб. 1939 // BA. S. L. Frank Papers. Box 4. Эта «книга» — будущий «Свет во тьме».

[120] *Н. А. Бердяев*. С. Франк. «Непостижимое» // Путь. 1939. № 60. Сентябрь. С. 65–67.

лизме" и с совсем дурацким ответом Бердяева же на нее, где он упрекает меня, что по моему выходит, что только богатые могут быть христианами — просто чепуха! <...> Я хотел было отвечать Берд<яеву>, а потом решил оставить так, на суд Божий»[121]. Гораздо важнее, чем публичная полемика, была для Франка разработка положительных идей христианской социальной этики.

«Личность и мир»

В том же 1939-м году Бердяев дал возможность Франку вновь выступить в Париже с лекциями под эгидой Религиозно-философской академии — эти лекции фактически оказались последними выступлениями Франка перед публикой. Впрочем, и они могли бы не состояться...

В начале сентября 1938 г., ещё находясь на отдыхе, Бердяев писал Франку: «Дорогой Семен Людвигович! Пишу Вам без уверенности, что письмо дойдет, т. к. не знаю, где Вы сейчас. Но мне нужно спешно выяснить один вопрос. Мы начинаем в Октябре программу лекций религ<иозно>-философской академии на эту зиму. Я бы очень хотел, чтобы Вы прочли небольшой цикл, 3 или 4 лекции <...>. Вы свободны выбрать какую угодно тему, если она подходит к характеру рел<иозно>-фил<ософской> академии. Лекции будут оплачены. Важно знать, в какое время Вы будете в Париже. Лучше всего, если бы Вы читали лекции ближе к весне. Буду благодарен, если Вы мне скоро ответите в Vichy, согласны ли и, если согласны, то как будет называться цикл и каждая лекция в отдельности, а также в какое время могли бы читать»[122].

---

[121] С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 15 фев. 1940 // BA. S. L. Frank Papers. Box 4.

[122] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 7 сент. <1938> // Там же. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. В архивном указателе год точно не указан.

Следует здесь напомнить, что Франк перебрался во Францию в начале 1938 года, и после двухмесячной насыщенной жизни в Париже (когда Бердяев активно помогал ему в общении с французскими философами и организации французской научной стипендии) уехал с женой и дочерью к сыну Алексею на юг, в местечко Ла-Фавьер. Это Бердяеву было известно, как и то, что Франк собирался каким-то образом вернуться в Париж.

Но в начале сентября Бердяеву ещё не было известно, что, завершив накануне, после нескольких месяцев напряжённой работы, русский вариант «Непостижимого», Франк серьёзно заболел. «<...>У Семенушки приключился припадок грудной жабы, который мог быть смертельным, — вспоминала Татьяна Франк. — В течение нескольких дней врачи боялись повторения припадка, тогда это грозило смертельным исходом. После того как он встал, нас пригласили в свое имение те же Ельяшевичи<...>»[123]. Действительно, в октябре — декабре Франк восстанавливал здоровье в имении В. Б. Ельяшевича Бюсси-ан-От[124]. Франк, очевидно, ответил согласием на предложение Бердяева, но из-за болезни не смог сразу удовлетворить все его просьбы. Уже зная о переезде Франка, но, возможно, не зная подробностей его состояния, Бердяев в начале октября напоминает: «Я забыл спросить Ваш деревенский адрес, но надеюсь, что письмо дойдет до Вас. Я не получил обещанной Вами программы лекций, а она мне нужна в ближайшие дни для объявления в газетах. Очень прошу Вас поторопиться прислать мне названия лекций»[125].

В дело, однако, вмешалась Татьяна Сергеевна — здоровье мужа, понятно, было для неё важнее всего, и она пы-

---

[123] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 214.

[124] См. об этом: *Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*. Дружба, испытуемая жизнью: К переписке С. Франка и В. Ельяшевича *(№ 159)*. С. 27–28.

[125] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 6 окт. 1938 // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

талась отговорить его от этих выступлений, как и повлиять в этом отношении на Бердяева. В недатированном отрывке из письма к детям, написанном уже весной 1939-го, Франк так описывает этот «конфликт»: «Я решил даже читать лекции в рел<игиозно->фил<ософской> акад<емии> Бердяева; мама было решительно отклонила это, и тем очень огорчила Бердяева, но теперь я настолько оправился, что думаю, что без вреда могу читать; за 4 лекции — 1 раз в неделю — заработаю 300 фр., чем я очень горд, п. ч. уже давно ничего не зарабатывал»[126]. Сама Татьяна Франк позднее вспоминала: «Самое главное — это то, что он так окреп, что смог по просьбе Бердяева прочитать несколько лекций, правда, это мне стоило огромных волнений, я пишу — мне, а не Семенушке, потому что он, чувствуя себя хорошо, не волновался, а я, которая была еще полна воспоминаниями и тревогами за него, не могла спокойно видеть его»[127].

Трёхмесячный отдых в тихом Бюсси, а потом и размеренная жизнь в почти деревенском предместье Парижа Fontenay-aux-Roses[128], действительно, вернули силы Франку, и он прочел цикл лекций под общим названием «Личность и мир. Основная проблема жизнепонимания» — правда, не четыре, как планировалось, а три. Лекции проходили по вторникам — 16, 23 и 30 мая 1939 г.[129]; в архиве сохранились кон-

[126] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. <весна 1939> // Там же. Box 4.

[127] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. С. 215.

[128] Именно к этому периоду — весне и лету 1939 года — относится впечатление Лидии Юдифовны о сравнительном благополучии в жизни семьи Франков: «За это время перебывало у нас много людей. Но большинство из них — это люди, раздавленные тяжелой жизнью, нуждой, болезнью. Лишь немногие кое-как устроились, так, напр<имер>, семья пр<офессора> Франк<а>, Н. Д. Городецкая» (*Л. Ю. Бердяева*. Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и коммент. Е. В. Бронникова. М., 2002. С. 184. Запись от 21 августа 1939 г.). Относительное благополучие, однако, вскоре разрушила война.

[129] Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Франция / Под общ. ред Л. А. Мнухина. М., 1996. Т. 3. С. 570, 573, 575.

спекты этих выступлений[130]. Большого удовлетворения, правда, от этой лекционной практики Франк уже не получил — 23 мая он писал сыну Виктору: «Я начал курс (из 4-х лекц<ий>) в Рел<игиозно>-Фил<ософской> Акад<емии> “Личность и мір”. Сегодня читаю 2-ую лекцию. Мама продолжает бояться за меня, но мне лекции ни по чем; однако, большого удовольствия от них я не получаю — то ли аудитория уж очень убогая (по кр<айней> мере по внешнему виду), то ли я из возраста лекционного уже вышел»[131].

А гонорар... Гонорар был: «Вы мне говорили, что я имею что-то получить за лекции на rue Lourmel (вместо 4 я прочитал 3). Не можете ли распорядиться, чтобы я получил гонорар?»[132]. «Гонорары за лекции Вы можете получить в любой момент в УМСА, 29, rue St. Didier (16). Гонорар считается по 75 фр. за лекцию»[133].

Вместо заключения

Вместо заключения ещё раз подчеркнём, что наш обзор не претендует на полноту. Мы не коснулись целого ряда хорошо известных или почти неизвестных эпизодов, когда пути Бердяева и Франка в эмиграции пересекались. Это, на-

---

[130] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. Lichnost’ i mir. *Они опубликованы: А. А. Гапоненков, А. С. Цыганков, Т. Оболевич. «Личность и мир»: последний лекционный курс С. Л. Франка // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 4. С. 153–159; С. Л. Франк. Личность и мир (Основная проблема миросозерцания) / Публ. и коммент. А. А. Гапоненкова, А. С. Цыганкова и Т. Оболевич // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 4. С. 160–170.*

[131] С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 23 мая 1939 // BA. S. L. Frank Papers. Box 4.

[132] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 13 июня 1939 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[133] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 15 июня <1939> // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

пример, Братство Святой Софии и позиция Франка в связи с выходом из него Бердяева[134]. Это работа Русского научного института в Берлине и проекты сборников о русских мыслителях, к участию в которых Франк приглашал Бердяева[135]. Это отражённые в их переписке моменты, связанные с творческими планами Франка и попытками их реализовать с помощью Бердяева — речь шла о «Духовных основах общества», о несостоявшейся книге Франка о Пушкине, о тоже несостоявшейся «Философии и религии», которая могла сложиться из набросков «Первой философии»[136], а затем и о немецком тексте «Непостижимого». Это архивный текст Франка о Бердяеве на немецком языке — «Ein russischer religiöser Sozialist»[137]. Это — очень интересная и достойная отдельного исследования тема помощи Бердяева Франку в контактах с французскими философами, когда Франк приехал в Париж в начале 1938 года (предметом этих контактов был, в первую очередь, всё тот же финансовый вопрос — Франк надеялся получить, и в результате получил помощь от Французской национальной кассы научных исследований)[138]. Это — высказанные Франком в письмах оценки ряда книг Бердяева. Это — выбор текста Бердяева для публикации в антологии русских религиозных мыслителей, которую Франк готовил для английских издателей в 1946 году (кстати, как вариант Франк предлагал ту самую статью «Спасение и творчество», которая вызвала бурную дискуссию между ними

---

[134] См.: С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 222–225.

[135] См. в наст. сборнике статью: «Религиозно-философское *credo* Н. Бердяева (“Основы религиозной философии”: источниковедческие разыскания)».

[136] *См. об этом: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» (№ 168). С. 19–20.*

[137] *Текст опубликован — см. прим. 25 к с. 169.*

[138] *См.: А. А. Гапоненков. Французские философы в переписке С. Л. Франка с Н. А. Бердяевым и Л. Бинсвангером (Париж, март 1938 г.) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2019. Т. (2). № 4. С. 340–357.*

в 1926 году[139], а книгу Бердяева «Константин Леонтьев» намеревался использовать во вступительной статье[140]). Наконец, это глубоко человечные, но трагичные эпизоды, отражённые в письме-соболезновании Семёна Людвиговича и Татьяны Сергеевны по поводы кончины Лидии Юдифовны, и в письме Франка Евгении Юдифовне Рапп по поводу кончины Бердяева[141]. И это не полный перечень.

История этих отношений достойна тщательной реконструкции.

[139] См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 11 окт. 1946 // BA. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[140] См.: С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 18 сент. 1946 // BA. S. L. Frank Papers. Box 5.

[141] См.: С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): Письмо к Е. Ю. Рапп / Публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Отв. ред. М. А. Колеров. СПб., 1997. С. 275–276.

Русские философы в эмиграции: С. Л. Франк о Л. П. Карсавине (по материалам частной переписки)[1]

С конца 1922 года, прибыв в Германию на двух разных «философских пароходах», С. Л. Франк и Л. П. Карсавин жили в Берлине и вместе работали в Религиозно-философской академии и Русском научном институте. Материально эмигрантская жизнь была сложной — характерно сохранившееся в воспоминаниях Бориса Лосского высказывание Карсавина на эту тему: «Один день я у Семёна Людвиговича взаймы попрошу, другой день он у меня, так и живём»[2]. Прямое подтверждение этой горькой шутки находим в письме Франка к жене Татьяне Сергеевне из Ковно (в марте 1928-го года Франк совершил большую лекционную поездку по Прибалтике): «Обещают мне здесь большой успех, значит и материальный, п. ч. рижские газеты, к-рые

[1] *Ранее не публиковалось. Текст готовился в качестве доклада на конференцию: Шестые международные чтения по истории русской философии «Наследие Льва Платоновича Карсавина в отечественной и зарубежной науке и философии» (20–22 сентября 2018 г., Санкт-Петербург).*

[2] *Б. Лосский*. Еще о С. Л. Франке (Что вспоминается младшему современнику о нем и его семье) // Евреи в культуре Русского Зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе. Иерусалим, 1994. Т. 3. 1939–1966 гг. С. 127.

здесь читаются, сделали мне большую рекламу. Но все-таки больше, чем думал, денег не привезу, п. ч. вспомнил, что 20 мар. я Карсавину должен (я уже отдал ему)»[3].

Совместная работа в Берлине протекала не всегда гладко не только в силу материальных трудностей, но и в силу особенностей характера Карсавина. Эти особенности часто отталкивали от Карсавина других людей, но Франк, судя по всему, умел с ними считаться и не превращать в повод для мелочных конфликтов. Характерно в этом смысле письмо С. Л. Франка к Н. А. Бердяеву от 3 сентября 1923 г., в котором он описывает разговор с Карсавиным: «Беседа протекала очень тягостно. В мягкой форме я ему высказал всё, и он, по-видимому, очень болезненно это воспринял, хотя и уверил, что нисколько не обиделся. Внешний результат беседы неудовлетворителен: он мне сказал, что измениться не может, "горбатого могила исправит", и что то, что мы считаем недостатком, вытекает из глубочайшего личного своеобразия его духовного опыта — из потребности по временам высказывать всю правду и потому высмеивать всякое, в том числе и собственное умствование, потому что оно не есть подлинная правда. В заключение он предложил сделать надлежащие выводы и исключить его из дела, которому он, по нашему мнению, вреден. Но я имею впечатление, что *внутренняя* реакция его на эту беседу будет иной и более благоприятной; склонен думать, что он будет вести себя сдержаннее»[4]. Конкретные обстоятельства, вызвавшие необходимость такой «воспитательной» беседы, нам неизвестны, но очевидно, что они были связаны с публичными выступлениями Карсавина. В другом письме, от 12 декабря 1924 г., как бы «отчитываясь» за работу «берлинского отделения» Религиозно-философской академии, Франк писал

---

[3] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 19 март. 1928 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 21.

[4] *А. А. Гапоненков*. Эпистолярный диалог С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1947). С. 132.

Бердяеву в Париж: «Публичных собраний академии у нас не было: я сознательно их не устраивал, главным образом ввиду трудностей совместных публичных выступлений с Л. П. Карсавиным»[5].

Во время первого своего приезда в Париж в феврале 1926 г. Франк защищал перед деятелями YMCA не только свои интересы, но и интересы своего коллеги. Франк писал жене: «У Кульмана, я, кажется, добился (это еще не санкционировано) Карсавину жалованья в 30 долл. в месяц. Не говори ему пока, скажи в смутной форме, что я разговаривал о финанс. делах и есть надежда на нек-рое их улучшение»[6]. Через несколько дней он добавляет, что пишет письмо Карсавину о том, что «ему окончательно назначено 30 долл., мне 60, и объясняю, как и почему и удалось повысить, и отчего неравномерно, когда раньше предполагалось одинаково по 15 долл. Надеюсь, что он поверит и не будет обижен»[7]. Личные качества Карсавина были хорошо известны Франку, поэтому он старался сам и просил жену донести информацию максимально корректно, чтобы не дать повода для каких-либо подозрений: «Я ему написал, что Кульман хотел оставить его при старом (15 дол.), а меня назначить единств. профес. от УМСА для участия в студенч. движении (т. к. для Берлина достаточно одного), и мне удалось отстоять ему 30 долл. Я просил его, если он мне верит, что я разговор с Кульм. употребил для защиты не своих, а его интересов, написать мне, но ответа пока не получаю. Ты не веди длинного разговора, а упомяни только и постарайся почувствовать, оскорблен ли он или нет»[8].

Поиск лучших условий жизни привёл самого Карсавина в 1926 году в Париж, куда к тому времени переместилась

---

[5] Там же. С. 134.

[6] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 8 февр. 1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 3.

[7] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 12 февр. 1926 // Там же. Л. 7.

[8] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 16 февр. 1926 // Там же. Л. 8 об.

Религиозно-философская академия, а также был открыт Свято-Сергиевский Богословский институт. Однако закрепиться в этих учреждениях Карсавину не удалось, и уже через пару лет он переезжает на работу в Литву, в Ковно. Контакты с Франком продолжались уже в письмах[9], а также в личных встречах в Париже и в Прибалтике. Эти контакты после отъезда Карсавина из Берлина также нашли отражение в письмах Франка к жене Татьяне Сергеевне.

Во время своего второго приезда в Париж осенью того же 1926 года Франк также думал о возможности переселения во Францию, однако убедился — в том числе, и на примере Карсавина, — в бесперспективности таких планов. «... Вчера узнал в Академии[10], что финансовые дела их в таком трудном положении, что они не решаются сейчас избирать новых штатных профессоров. Это касается Карсавина и меня. Карсавин страшно обиделся и отказался от всякого сотрудничества в Академии, заподозрив нежелание сделать его штатным. Мне обижаться не на что, п. ч. меня здесь все любят и хотят, но факт тот, что о переезде пока нечего и думать»[11]. Хорошо зная, как уже отмечено, обидчивость и подозрительность Карсавина, Франк, всё-таки, явно становится на его сторону в его конфликте с Богословским институтом: «С Карсавиным вышла, как я тебе писал, ужасная история, что он будет дальше делать — не знаю, виноват отчасти он, отчасти и академия, которая все решает невероятно по-домашнему»[12]. И в следующем письме продолжает: «Булгаков тоже своевольный человек, испор-

---

[9] *Об этой переписке См.: Т. Оболевич. В тени евразийства. Лев Карсавин и Семен Франк // Философский полилог. 2018. Вып. 4. С. 47–72; Письма Льва Карсавина и Лидии Карсавиной к Семену и Татьяне Франк / Публ. и коммент. Терезы Оболевич // Философский полилог. 2018. Вып. 4. С. 73–89.*

[10] Имеется в виду Богословский институт.

[11] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 19 окт. 1926 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 19.

[12] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 20 окт. 1926 // Там же. Л. 20.

тил отношения с Карсавиным, они его зря обидели, создали невыносимое положение, к-рое, помимо всего прочего, очень вредно для Академии, п. ч. Карсавин будет им конечно мстить»[13]. «Особое негодование» Карсавина — и, по словам Франка, справедливое, — вызывало то, что курс патристики был отдан Флоровскому[14].

Между Франком и Карсавиным были не только деловые отношения — они дружили семьями. Среди массы встреч в Париже (где жили также его сестра Софья и сводный брат Лев Зак) Франк не мог не нанести визиты своим недавним берлинским коллегам, поселившимся теперь в Кламаре — Бердяеву и Карсавину: «Карсавины мне страшно обрадовались все, Сусанночка прямо сияла от восторга, она тоскует по Васеньке[15]. Они примитивно обставились, квартира у них во дворе, в закоулке, но лучше, чем у Бердяева, есть ванна. Внизу столовая, кухня и каморка-кабинет, наверху две спальни и ванная. Барышням уже нравится Париж. Но живут они по-деревенски, единственное развлечение — деревенский кламарский кино»[16].

Между тем, более подробное «исследование» Франком истории с отказом Богословского института принимать новых штатных профессоров привело к несколько неожиданным результатам — по сути, подозрения Карсавина по поводу того, что это правило было направлено лично против него, подтверждались: «Они мне откровенно сказали (по поводу разговоров о Карсавине), что если бы *я* (а не Карсавин) *фактически был* в Париже, то конечно они приняли бы меня штатным»[17]. Иначе говоря, Карсавин как бы «перешёл дорогу» Франку, которого Богослов-

[13] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 21 окт. 1926 // Там же. Л. 21.
[14] См.: С. Л. Франк — Т. С. Франк. 23 окт. 1926 // Там же. Л. 23.
[15] Имеется в виду младший сын Франка Василий — в это время ему было 6 лет.
[16] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 23 окт. 1926 // Там же. Л. 23 об.
[17] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 24 окт. 1926 // Там же. Л. 24.

ский институт готов был пригласить в Париж: «Все произошло *из-за Карсавина*. Они (в частности Булгаков) боятся его и не хотят иметь штатным, а только "посторонним преподавателем". Это, конечно, просто глупо, — можно бояться Карсавина, но не все ли равно, в каком качестве он будет читать? По-видимому, из-за этого было устроено заседание с казначеем, к-рый доложил о трудном и неясном *финансовом* положении, и было вынесено постановление — отложить на неопределенное время приглашение новых штатных профессоров. Конечно, это можно было сделать только в общей форме и потому коснулось и меня. Если бы Карсавин не переехал в Париж, то все бы осталось по старому, и мы бы могли переехать»[18].

Франк, однако, вовсе не держал обиды на своего коллегу и друга. Он согласился выполнить «дипломатическую миссию» — попытаться переубедить Карсавина, чтобы он всё-таки сотрудничал с Богословским институтом. При этом настоятельно просил жену никому не рассказывать этой истории, чтобы истинные причины действий руководства Института не подтвердили подозрения Карсавина, и тем самым не усилили его желания «мстить», а заодно не испортили бы его отношения к самому Франку. Судя по всему, Франк искренне пытался — не в интересах Института, а в интересах самого Карсавина — убедить его: «Я его убеждаю, что мы оба с ним оказались в одном положении, и что *поэтому* ему не нужно принимать это, как обиду, и он мне верит. А убедить нужно, и в интересах дела, и чтоб спасти Карсавина от отчаянного положения»[19]. При этом вся эта история приводила Франка к мысли, что и его с семьёй переезд в Париж был бы очень рискованным предприятием, и в конце концов он мог оказаться в таком же положении, как Карсавин, по причине необязательности руководства Богословского института и ненадёжности его спонсоров.

---

[18] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 27 окт. 1926 // Там же. Л. 25.

[19] Там же.

«Дипломатическая» миссия Франка имела шансы на успех — вопрос о выделении штатов в Богословском институте вновь был поставлен, однако дело окончательно сорвалось из-за евразийских увлечений Карсавина. 2 ноября Франк писал жене: «Вчера был на евразийском собрании, лекция Карсавина — тяжелое впечатление. Карсавин с горя кинулся к евразийцам и запряг себя в лямку»[20]. По словам Франка, это выступление только усилило позиции и интриги тех, кто не хотел видеть Карсавина в Богословском институте. И хотя сам Франк относился к евразийству очень критично, всё-таки и на этом этапе он оставался на стороне Карсавина: «Они просили меня быть посредником, и я развил на обе стороны все свои дипломатические таланты, и уже успел уговорить и их, и Карсавина, чтобы он начал читать после меня средневек. философию, как вдруг публичн. выступление Карсавина на евразийск. семинаре опять все изменило, и они не посылают ему того официального приглашения, к-рое он теперь, с моих слов, ждет. И в этих интригах принимает участие множество людей. Флоровский убеждает митрополита[21] в зловредности Карсавина (митр. его любит и хочет привлечь), Котя Струве[22] из политич. идей негодует и устраивает оппозицию среди студентов против Карсавина, словом, какая то безнадежно провинциальная духота, темнота, страх перед тем, что скажет тот или другой, и интриги...»[23]. Накануне возвращения в Берлин Франк как бы подводит итог всей этой истории, недвусмысленно обозначая свои симпатии: «Завтра еду в Clamart проститься с Бердяевым и Карсавиным. Порядки в Академии меня ужасно возмущают, это затхлая провинция»[24].

---

[20] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 2 нояб. 1926 // Там же. Л. 27.

[21] Имеется в виду митрополит Евлогий — ректор Богословского института.

[22] Имеется в виду сын П. Б. Струве Константин, в это время студент первого набора Богословского института, впоследствии — архимандрит Савва.

[23] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 6 нояб. 1926 // Там же. Л. 30–30 об.

[24] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 8 нояб. 1926 // Там же. Л. 31.

В письмах Франка к жене находим и ещё один эпизод, когда евразийские увлечения помешали трудоустройству Карсавина. Одним из возможных мест его переезда теперь уже из Парижа была Варшава — привлекательная, между прочим, своей ещё живой связью с дореволюционной Россией. О причинах неудачи этого плана Франк, принявший участие в сентябре 1927 г. во Втором съезде польских философов в Варшаве, куда были приглашены ряд философов из славянских стран, так писал жене: «Во вторник днем мы с Лосским идем к митрополиту Дионисию, на всякий случай нужно это сделать. Философы им, правда, не особенно нужны, нужны богословы, и Карсавин в сущности мог бы здесь хорошо устроиться, если бы не наглупил. Его боятся здесь за его евразийство и отношение к советск. России, и он жестоко обидел здешние круги, не ответив даже на приглашение приехать на съезд, только потому, что оно не было написано по-русски (евразийская выходка)»[25]. Франк сам имел виды на то, чтобы быть «наезжающим лектором» в Варшаве, или даже штатным профессором, — в чём ему в 1927–1928 годах пытался помочь Николай Арсеньев, — однако эти планы также потерпели неудачу.

Через несколько лет уже Франк просил Карсавина помочь ему, если не в трудоустройстве, то хотя бы во временном заработке в Ковно. В сентябре 1930 г., находясь в лекционной поездке в немецкой провинции, Франк предупреждал жену, что получил открытку от Карсавина и написал ему, чтобы он остановился у них в Берлине (Карсавин несколько лет ездил из Ковно в Париж через Берлин, пока жена также не переселилась в Литву). Одновременно он даёт жене поручение: «Я написал ему и по существу 1) что я хотел бы иметь поездку в Ковно 2) что мечтаю получить там посто-

[25] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 25 сент. 1927 // Там же. Ед. хр. 5. Л. 5. Судя по приглашению, полученному самим Франком, они рассылались на польском и французском языках (см.: *Т. Оболевич.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. С. 75).

янное место. Поговори с ним»[26]. Впрочем, уже в следующем письме Франк признает, что переезд с семьёй в Ковно является фантастической идеей, а ехать туда самому, бросая семью в Берлине — так, как получилось у Карсавина с Парижем, — он вовсе не хотел: «А ехать мне одному — значит расставаться на конец жизни, стоит ли тогда вообще жить? Ну, этого ты Карсавину не говори, пусть пока старается, и в случае удачи будем иметь про запас»[27].

Письма Семёна Людвиговича Франка к жене Татьяне Сергеевне позволяют дополнить целым рядом жизненных деталей наши знания о жизни русских философов в эмиграции. Лев Платонович Карсавин и его семья фигурируют в этой переписке как близкие приятели. Эти письма (как и письма Франка к Бердяеву) показывают, что Франк, может быть, лучше других знавший о не вполне позитивных чертах характера Карсавина, в отличие от многих других, для кого эти черты становились причиной охлаждения отношений и даже неуважения, никогда не отталкивал своего коллегу и товарища по несчастью, старался ему помочь в трудных жизненных обстоятельствах (как искал и у него помощи), высоко ценил его как учёного и принимал его личные недостатки как обстоятельства, с которыми нужно считаться, учитывать в «тактике» выстраивания межличностных отношений, но которые не стоит провоцировать и превращать в повод для конфликтов и личной неприязни.

---

[26] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 19 сент. 1930 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 12.

[27] С. Л. Франк — Т. С. Франк. 20 сент. 1930 // Там же. Л. 13.

Метафизик об экзистенциалисте: взгляд С. Франка на Л. Шестова[1]

Если следовать историко-философским шаблонам, то возникнет резонное недоумение — что, собственно, может сказать философ-всеединец о мыслителе-экзистенциалисте? В смысле — что хорошего? И зачем тогда такая постановка вопроса, если ответ на него заранее известен? Вот Бердяев, например, может сказать о Шестове. Или Камю. Или Милош. На худой конец, можно обратиться к штатной историко-философской историографии — В. Зеньковский, Н. Лосский[2]... Франк тут при чём? Как тонко заметил И. С. Балаховский: «Конечно же, люди не одинаковы — одни вообще не становятся философами, другие — "от удивления", третьи — "от отчаяния" — могут ли они понять друг друга?»[3]. Шестов — типичный философ «от отчаяния»; Франк, как платоник, не чуждый и аристотелизму, — конечно, «от удивления». Как он может *понять* Шестова?

---

[1] *Впервые опубликовано в 2016 г. (№ 163).*

[2] Н. Лосский, впрочем, в своей «Истории» отвёл Шестову всего полстраницы, хотя сразу после его смерти, в 1939 г., написал и опубликовал о нём большую статью.

[3] *И. С. Балаховский.* Доказательство от абсурда (Разум в изображении Л. Шестова) // «Культурное пограничье» Льва Шестова / Под ред. Г. Е. Аляева, М. Ю. Савельевой, Т. Д. Суходуб. К. : Изд. дом Дмитрия Бураго, 2016. С. 65.

Ну, во-первых, полезно выслушивать не только отзывы положительные — учеников, последователей, единомышленников или, по крайней мере, близких по духу и строю мысли. Не сверяться с отзывами критическими, не учитывать позиции иные, противоположные, и даже предвзято-негативные — это путь научного (и философского) высокомерия, а не поиска объективной истины. Разумная критика для подлинного мыслителя — хлеб духовный, живительный и своей кислинкой, и горчинкой.

Во-вторых, не устану повторять, что Франк — вполне самостоятельный историк русской философии, имевший свой взгляд на этот предмет и высказавший его, кстати, ранее упомянутых выше классиков. Почему бы, хотя бы в порядке общей историографической полноты, не поинтересоваться и его словами о Шестове?

Наконец, в-третьих — наверное, всё же главное. Историко-философские шаблоны — на то и шаблоны, чтобы скрывать подлинно индивидуальную, конкретную жизнь философской мысли. Метафизик-всеединец, задумывающийся над теми же проблемами, что и экзистенциалист-одиночка, — а именно, проблемами (и ситуациями) встречи веры и разума, истины логики и истины жизни, «я» и «мы», жизни и смерти — наверное, сможет лучше понять своего коллегу-философа, чем его поймут люди, далёкие от самой постановки таких проблем, — хотя, очевидно, и предложит при этом какие-то иные решения и выходы. Во всяком случае, из такого пересечения нешаблонных мыслительных ходов может выйти что-то неординарное. Либо отчаянное удивление, либо удивительное отчаяние.

На самом деле текстов Франка, в которых *прямо* говорится о Шестове, немного. Во-первых — это небольшая заметка-рецензия 1908 года о книге Шестова «Начала и концы»[4].

[4] В том же году вышла ещё одна рецензия Франка, в которой опосредовано речь идёт и о Шестове, — на книгу Иванова-Разумника «О смысле жизни» (см.: *С. Л. Франк.* [Рецензия на:] Иванов-Разумник. О смыс-

Во-вторых — это уже эмигрантские статьи Франка о русской философии, а также подготовленная им в конце жизни антология русских религиозных мыслителей, где так или иначе упоминается Шестов и даётся оценка его философии. Кроме этих прямых обращений можно, очевидно, говорить о скрытых реминисценциях, но сначала всё-таки рассмотрим упомянутые тексты.

1908-й год очень важен для философской эволюции самого С. Франка — именно в это время начинается его переход от неокантианского субъективизма и психологизма к метафизике абсолютного реализма. Собственно, само слово «метафизика» только теперь появляется в статьях Франка в положительном звучании. Параллельно происходит и его личное возвращение к религиозной вере. С другой стороны, этот переход и это возвращение только начинаются. Франк ещё остаётся в значительной степени философствующим публицистом и критиком, печатающимся в «Критическом обозрении», «Слове», «Русской мысли» и отстаивающим чёткое разграничение сфер рационального знания и мистической веры. Так, в заметке «Знание и вера» в газете «Слово» он критикует Н. Бердяева за то, что тот в «немного загадочных обозначениях» проводит «все то же отречение от разума в пользу веры»[5]. Через пару месяцев, 10 декабря 1908 г. в этой же газете появилась его небольшая рецензия на книгу Шестова.

Впрочем, уже названием — «О Льве Шестове (По поводу его книги “Начала и концы”)» — Франк как бы подчёркивал, что он не столько рецензирует новое произведение, сколько высказывает свою общую позицию в отношении его автора. Исходным моментом этой позиции становится характеристика отстранённости Шестова от любых общественных течений: «В стороне от большой дороги жизни —

ле жизни. (Фёдор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов). СПб., 1908. 2 тома // Критическое обозрение. 1908. Вып. VII (XII). С. 34–38).

[5] *С. Л. Франк.* Знание и вера // РМ. С. 579.

вдалеке не только от политических, общественных тревог дня, но и от всего круга понятий, привычек и симпатий, которые мы зовем современными "идейными течениями", "умственными движениями" — вне социализма, мистицизма, неохристианства, анархизма и всех прочих "измов" — мыслит и творит замечательный русский писатель Лев Шестов»[6]. В устах Франка, уже лет пятнадцать до этого вращавшегося в омутах разных «измов», но всё более ощущавшего необходимость освободиться от этой угнетающей живую творческую мысль зависимости, подняться над сиюминутными тревогами и свернуть с «большой дороги жизни» ради углублённого философского творчества, — в его устах в этой характеристике чувствуется нота доброй зависти. Не пропустим и штампованное, но искреннее — «замечательный русский писатель». Сразу далее Франк прямо сравнивает Шестова со Львом Толстым — сравнивает, опять же, как писателя и мыслителя, который имеет «собственную задачу», независим от «духа времени» и мыслит «вне атмосферы всяких "веяний"»[7]. На уровень Толстого Шестов ставится и в том отношении, что «в настоящее время вряд ли найдется писатель, который был бы так безгранично искренен, так явно обнажал свою подлинную душу, так мало примешивая к исповеди "литературу" <...>. Каждая страница его писаний обнаруживает редчайшие черты сильного и независимого духа»[8].

Однако — и тут уже начинается критика — эта «исповедь», искренность которой так подкупает Франка, всё-таки оказывается, по его мнению, бесплодной и ненужной. Почему? Из дальнейшего изложения можно понять, что «бесплодность» идей Шестова как раз и связана с тем, что он никуда не ведёт, ни к чему не призывает — не участву-

---

[6] *С. Л. Франк*. О Льве Шестове (По поводу его книги «Начала и концы») // РМ. С. 574.

[7] Там же.

[8] Там же.

ет, так сказать, в движении той «большой дороги жизни» и не рождает в душе человека веры и надежды. Опустошительно-разрушительный пафос идей Шестова воспринимается Франком всё-таки через призму идейно-психологических течений и моральных состояний российского общества, и в этом контексте он находит чёткое определение: «Шестов — “нигилист” в самом подлинном смысле этого слова; он написал “Апофеоз беспочвенности” и, собственно, только его и пишет всегда; он не может успокоиться, пока есть на свете какой-нибудь покой, какая-либо прочность, и задачей своей жизни поставил, по-видимому, показать, что все верования, убеждения и идеалы суть лишь детские сказки, выдуманные для утешения трусов, и что единственным результатом подлинно правдивого отношения к жизни может быть только признание ее безусловной безнадежности, слепоты и, следовательно, безысходного трагизма человеческого существования»[9].

Заметим здесь, что эта рецензия писалась Франком как раз в период подготовки «Вех», т. е. статьи «Этика нигилизма». Повлияло ли такое восприятие Шестова на характеристику «нравственного мировоззрения русской интеллигенции» в «Вехах», или, наоборот, общий анализ нигилизма был Франком, так сказать, «приложен» к Шестову — однозначно сказать трудно. Скорее всё-таки второе: труднее было бы обосновывать общую тенденцию характеристикой писателя, живущего «в благодатной тишине духовного одиночества», а вот как-то вписать этого одиночку в «дух времени», от которого он якобы освободился, — это, пожалуй, в русле социальной психологии, которой в этот период особенно увлекался Франк. В результате в конце статьи оказывается, что «одинокий и независимый мыслитель Шестов» «идет навстречу “текущему моменту”», т. е. моде нигилизма, который «особенно ясно обнаружил свое коренное

[9] *С. Л. Франк.* О Льве Шестове... С. 575.

сродство с духом господствующего русского умонастроения»[10].

Если в этой стороне анализа Франком мировоззрения Шестова можно заметить некоторую противоречивость, то в том, что́ он противопоставляет так понятому нигилизму Шестова, можно увидеть исходные позиции миросозерцания самого Франка, получившие в дальнейшем религиозно-философское обоснование. Имеем в виду, во-первых, принцип антиномистического монодуализма, не допускающий никакой односторонности и прямолинейности логического анализа, и позволяющий, в том числе, за всяким последовательным отрицанием вскрыть некое не менее последовательное утверждение. Так, говоря о крайностях шестовского нигилизма и пессимизма, Франк пишет: «Нельзя отрицать за этим взглядом необычайную мужественность и искренность, но нужно прямо сказать: универсальный пессимизм не есть простое констатирование факта, а есть своеобразная, субъективная оценка фактов и — тем самым — особый вид догматической веры»[11]. Антиномистический монодуализм предполагает замену (признание ограниченности) антитезы «либо — либо» синтезом «и то, и другое», — в этом духе Франк не принимает такой радикальной абсолютизации трагедии, беспочвенности, бездны, как у Шестова, ибо «бездна не есть абсолютное *ничто*, neant, чтобы была бездна, нужна опять-таки некоторая почва»[12]. Человек, — возражает Франк Шестову, — может испытывать ужас в отношении бездны, только приближаясь к ней по твёрдой почве, и действительно переживать трагедию, только имея желания и надежду. В противном случае, когда нет желаний, — нет сознания, а значит, нет и трагедии.

Здесь можно отметить вторую важную позицию, получившую основательное развитие в более позднем творче-

[10] Там же. С. 578.
[11] Там же. С. 576.
[12] Там же. С. 575.

стве Франка. Переживание трагедии, страданий станет для него важнейшим моментом *осмысления жизни*, обоснования подлинной надежды и веры, отыскания того *света во тьме*, который тьма, при всех своих эмпирических преимуществах и усилиях, объять не может. В этом же контексте он будет позже утверждать, что «хайдеггеровское описание сущности трагического односторонне и произвольно — судорожное оцепенение в отчаянии», или «чистейший нигилизм»[13]. Отвергая «гибельную ложь» безрелигиозного экзистенциализма, Франк, однако, будет находить глубокую общность собственного философского осмысления религиозного опыта с «борениями» религиозного экзистенциализма, восполняя их при этом онтологически-метафизическими основаниями. «Есть и другой, не модный, а исконный тип религиозного экзистенциализма, представленный Августином, Паскалем, Киркегардером — направление хотя и одностороннее, но содержащее глубокую правду — сознание имманентного трагизма человеческого бытия и перед лицом слепой, равнодушной природы ("мира"), и перед лицом абсолютной Божьей Святыни. Момент правды в нем должен быть учтен, но именно восполнен и уравновешен противоположными моментами доверия к последним метафизическим глубинам бытия, сознания сродства человека и с Богом, и со всем Божьим творением»[14]. Таким образом, через 40 лет Франк даёт более взвешенную, но принципиально не изменившуюся оценку тому типу мысли, к которому, очевидно, можно причислить и Л. Шестова.

В 20–30-е годы, находясь в Германии, Франк пишет ряд статей, посвящённых анализу русского мировоззрения и русской философии. В этих статьях формирует-

---

[13] Письма С. Л. Франка Л. Бинсвангеру // *С. Л. Франк.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 338.

[14] С. И. Франк — М. И. Лот-Бородиной. 23 янв. 1948 // BA. S. L. Frank Papers. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

ся его концепция двух направлений (или двух «образов») русской философии — религиозно-мировоззренческого и систематического[15]. Понятно, что Шестов никак не вписывался в систематический образ русской философии, однако и в образе религиозно-мировоззренческом Франк находил для него место с трудом. Характерно, что в программном докладе «Русское мировоззрение» («Die russische Weltanschauung»), представленном в Кантовском обществе в 1925 г., среди русских философов, так или иначе выражавших сущность этого мировоззрения, о Шестове Франк не упоминает. Шестов появляется у Франка в историко-философских обзорах и антологиях — там, где желательно так или иначе упомянуть *всех*, но его нет в обобщающе-аналитических текстах — там, где Франк пытается вычленить характерные особенности и задачи русской философии и русского типа мышления. Шестов и тут *не вписывается* в какие-либо тенденции, общие характеристики или направления — он оказывается слишком индивидуальным или, во всяком случае, его «религиозно-философские усмотрения» оказываются «совершенно иными» в сравнении с более типическими фигурами русской религиозно-философской мысли.

В 1926 г. в своём обзоре современной русской философии для Kant-Studien Франк упоминает «ныне известного в Европе» Шестова в группе религиозных философов — П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина, — однако, резко отделяя его от них. Для немецкого читателя Франк подчёркивает, что на Шестова «как в содержании, так и в форме его работ, очевидно, оказал влияние Ницше». Обращая внимание на последние издания работ Шестова — «Potestas clavium» и французское издание «Гефсиманской ночи», — Франк пишет: «Здесь, как во всех своих работах, Шестов стремится объяснить, что вера в рационально-логическое в духовной жизни, в понятие общеобязательной истины

[15] *Подробнее см. в наст. сборнике, с. 432–434.*

как в ее теоретическом, а так и в ее чувственном и религиозном значении — господствовавшая от первых греческих мыслителей, от Фалеса и Сократа до современных направлений умов, означает не более чем духовное грехопадение, отречение от духовной свободы, от мужественного утверждения абсолютной иррациональности и неповторимой единичности жизни»[16]. Хотя прямых оценок здесь нет (впрочем, и вообще в этой статье они минимальны), однако чувствуется, что Франк не может принять однозначность такой шестовской позиции.

В схожих словах, только уже без упоминания влияния Ницше, говорится о Шестове и в появившейся вскоре в журнале «The Monist» англоязычной версии этого франковского обзора современной русской философии. Отмечая и здесь «диаметральную противоположность» работ Шестова логическим и систематическим построениям других русских философов религии[17], Франк подчёркивает, что во всех своих работах Шестов «защищает единственную идею: идею, что истинное, божественное основание жизни, действительно обязательное для человека, невыразимо, абсолютно иррационально, и может быть схвачено только через живое соприкосновение с ним в религиозном опыте»[18].

Примерно те же характеристики повторяются в более поздней статье Франка, написанной за два года до смерти Шестова, и посвящённой этическим, философско-правовым и социально-философским поискам русской философии. Говоря о нём после Бердяева, Булгакова

---

[16] *С. Л. Франк.* Русская философия последних пятнадцати лет / Пер. с нем. А. Ермичева // РМ. С. 626.

[17] «In diametrical contrast with this purely logical and systematic movement in the philosophy of religion is the work of another original Russian philosophical writer, Leo Shestov».

[18] «Shestov defends a single idea: the idea that the true, divine basis of life, veritably indispensable to man, is ineffable, absolutely irrational, and capable of being grasped only through a living contact with it in religious experience». См.: *S. Frank.* Contemporary Russian philosophy. P. 18.

и Карсавина, Франк вновь подчёркивает, что «религиозные раздумья» Шестова стоят «совершенно в стороне от этой магистральной линии русского религиозного мышления, связанной с христианской верой». Шестов, пишет Франк, «решительно отвергает рациональный элемент во всей философской и религиозной традиции человечества», находясь «под влиянием религиозных парадоксов Паскаля, Кьеркегора и Ницше». Повторяя тезис о том, что вера в общепринятое в логике и этике, проходящая через всю историю философии, по Шестову является «подлинным грехопадением человечества», Франк далее так описывает мироощущение Шестова: «<...>Фактически человек живет в мистическом страхе перед “ничто” и тоской по несказанному иррациональному блаженству и полноте развития жизни. Познание добра и зла, равно как и вера во всеобщую объективную истину были бы ночным кошмаром, сужающим и искажающим человеческую сущность; райские неведение и невинность, дающие каждому человеку свободу искать спасение своим собственным, невыразимым и объективно непостижимым образом, были бы единственно верной целью, соответствующей иррациональности жизни». Говоря о влиянии на Шестова «религиозных парадоксов» Паскаля, Кьеркегора и Ницше, Франк тем самым как бы высвечивает изначальную односторонность шестовского восприятия даже этих, казалось бы, близких ему мыслителей. Главное для Шестова — парадоксальность мышления, причём парадоксальность всеохватывающая, по сути — всеразрушающая, не ищущая истину в столкновении мнений, а уничтожающая саму возможность поиска истины.

В этой статье Франк всё-таки завершает свою характеристику чёткой оценкой, повторяющей в основных чертах его же оценку 1908 года: «Шестов — крайний религиозный анархист, цель которого настолько далеко отстоит от всех категориальных условий жизни человеческого коллекти-

ва, что его творчество становится практически бесплодными мечтаниями»[19]. Отметим лишь, что в защите «категориальных условий жизни» слышится уже оформленная социальная философия Франка — написанные и изданные незадолго перед тем «Духовные основы общества», в которых «духовность» понимается как «религиозные основы общественности». А слова о «невыразимости», «непостижимости» и «иррациональности» заставляют вспомнить, что к 1936 году Франк уже в основном завершил немецкий текст «Непостижимого» — «Das Unergründliche», — в котором, однако, характеристики непостижимости и иррациональности (лучше — «сверхрациональности») оказываются вовсе не такими односторонними и исключительными, как у Шестова. А тема мистического страха человека перед «ничто» прямо перекликается с франковским восприятием «Бытия и времени» Хайдеггера как «философии предельного одиночества, и потому отчаяния»[20].

Несмотря на такое критическое отношение, присущая Франку непредвзятость в подходе к коллегам по философскому цеху способствовала тому, что он находил место Шестову (которого, впрочем, чаще называл «религиозным писателем и критиком» или «философским писателем» — «philosophical writer») в своих проектах антологий русской религиозно-философской мысли. Так, в средине 20-х годов в рамках Русского научного института в Берлине Франк продвигал идею нескольких сборников о русских мыслителях на немецком языке, в том числе — сборника «Moderne russische Denker in Selbstdarstellungen», который должен был быть составлен из своеобразных самопрезентаций ведущих современных русских мыслителей. С соответствующими предложениями Франк обратился к Бердяеву,

---

[19] *С. Л. Франк.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР / Пер. В. П. Курапиной // РМ. С. 641.

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

Булгакову, Лосскому, Карсавину и Шестову, — причём характерно, что, не зная адреса Шестова (что свидетельствует об отсутствии между ними какого-либо эпистолярного общения в эмиграции), он пересылает письмо для него через Бердяева[21].

Из-за финансовых проблем этот проект не был осуществлён. Однако уже во второй половине 40-х годов Франк включается в работу по составлению антологии русской религиозно-философской мысли, которая должна была выйти по-английски. Английское издание, правда, так

[21] См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 5 янв. 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 140. *Отсутствие эпистолярного не означало отсутствие всякого общения. Шестов иногда наезжал в Берлин, где жил муж его сестры Г. Л. Ловцкий, и выступал там. Так, 23 апреля 1925 г. Шестов выступил на открытом заседании Религиозно-философской академии (т. е., её берлинского отделения, которым фактически руководил Франк) с докладом «Наука и Библия». Среди участников прений был и Франк, который, согласно газетному отчету, «упрекает докладчика в том, что он нападает на все ему противоположное, в то время, как его положительные мысли недостаточно выпукло представлены в этой системе нападения. Шестов нашел лишь одного соратника в лице Тертулиана, проглядев всех других отцов церкви» (Руль. 1925. 26 апр. № 1336. С. 4). Есть свидетельства и их личных встреч. Так, 17 ноября 1928 г. Франк писал Фрицу Либу: «Вчера у меня был Шестов, рассказывал мне о своей лекционной поездке по Швейцарии и одновременно сказал, что поставил вопрос и о моей поездке. Если я на нее согласен, он советовал мне написать Вам. <...> Шестов просил меня еще сообщить Вам, что фамилия студента, заведующего этими делами, Певзнер. Я очень хотел бы — независимо от этого дела — снова что-нибудь услышать о Вас. Шестов рассказал мне, как усердно Вы покупаете русские книги. Если хотите, чтобы я что-нибудь поискал для Вас в русских магазинах старой книги в Берлине, то я охотно готов Вам помочь» (В. Янцен. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под ред. М. Колерова. М. : Три квадрата, 2002. С. 435–437). Таким образом, во многом благодаря Шестову в результате состоялась первая лекционная поездка Франка в Швейцарию летом 1929 г., и Франк лично познакомился с Ф. Либом, с которым в дальнейшем поддерживал дружеские отношения.*

и не состоялось, но подготовленный Франком русский текст с отрывками из произведений тринадцати мыслителей и краткими характеристиками их творчества и мировоззрения, всё-таки увидел свет в 1965 г. Отметим, что, вопреки окончательному названию этого издания, Франк готовил антологию новейшей русской *религиозной* мысли, отбирая среди многочисленных философов и эссеистов, «писавших по религиозным вопросам», только тех, «которых можно назвать *религиозными мыслителями* в более специфическом смысле слова»[22]. Этот специфический смысл Франк прояснял таким образом, что, «в отличие от умов чисто теоретического склада, направленных на бескорыстное и бесстрастное познание бытия», «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»[23]. К таким умам — образцами которых на Западе Франк называет Паскаля, Кьеркегора, Карлейля, Ницше, Шарля Пэги, — он отнёс и Шестова. Правда, и здесь не обошлось без подчёркивания некоей обособленности, нехарактерности этого автора: говоря во введении к антологии о такой характерной черте русской религиозной мысли, как её органическая связь с общественной мыслью и политическими интересами, Франк признаёт Шестова, «целиком сосредоточенного на индивидуальном спасении», чрезвычайно редким исключением.

Франк включил в эту антологию предисловие Шестова к книге «На весах Иова» «Наука и свободное исследование», очевидно, отражавшее, с его точки зрения, ключевую идею

---

[22] *С. Л. Франк.* Русская философия конца XIX и начала XX века // РМ. С. 645.

[23] Там же. С. 646.

Шестова. Для полноты картины приведём далее почти полностью (опустив только библиографическую часть) заметку Франка, предварявшую публикацию этого отрывка[24]:

«**Лев Шестов**
(1866–1938)

Лев Исакович Шварцман, писавший под псевдонимом Шестова, родился в Киеве в состоятельной еврейской семье. По окончании Киевского университета по юридическому факультету, отдался литературной деятельности. Жил в Москве и Петербурге, а после революции в Париже, где и скончался. Первая его книга "Шекспир и его критик Брандес" (1898) посвящена критике позитивизма и рационализма Брандеса в его истолковании духовного мира Шекспира. Начиная со следующей книги: "The Good in the Teaching of Tolstoy and of Nietzsche" (1900) Шестов излагает во многих книгах свое собственное мировоззрение, оставшееся неизменным в течение всего его творчества.

Шестов — в своем роде сильный, но узкий мыслитель; он человек одной идеи. Он может почитаться одним из родоначальников того, что теперь называется экзистенциализмом задолго до того, как это направление возникло на Западе (с его первым родоначальником Kierkegaard он ознакомился лишь поздно, когда его собственные воззрения уже вполне сложились). Эта основная и единственная идея Шестова заключается в том, что истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому вера в общеобязательные научные знания и в добро, как норму жизни, есть гибельное для

[24] См.: *С. Л. Франк*. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века : антология / Под ред. Виктора С. Франка. Washington ; New York : Inter-language literary assoc., 1965. С. 157–158. Я привожу этот текст по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве Колумбийского университета США (BA. S. L. Frank Papers. Box 11. Iz istorii russkoi filosofskoi mysli kontsa XIX i nachala XX veka).

истинной жизни грехопадение, вредное и по существу необоснованное суеверие. Это иррациональное существо жизни он иногда называет “Богом” (причем идея Бога принципиально оставляется совершенно неопределенной), и в этом смысле любит противопоставлять “религию”, как нечто подлинно насущно нужное человеку, гибельным и призрачным философским идолам добра и истины; в произведениях второй половины своей жизни он любит ссылаться при этом на Библию, и на таких религиозных писателей, как Плотин, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, Киркегаард, которые настаивали на иррациональности или сверхрациональности религиозной веры, причем он, не стесняясь, суверенно истолковывает их учения в духе своего собственного. Но от всякого подлинно-религиозного сознания его позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен оставаться безысходным, и всякая попытка его преодоления бичуется, как нечестность и трусость мысли».

Таким образом, в заключительной характеристике Франка звучит обобщение всех его предшествующих оценок, в целом идущих в одном русле. Признавая и подчёркивая глубину, силу и искренность мысли Шестова, Франк в то же время видит в ней некую узость и односторонность, как по форме — в следовании одной основной идее разоблачения разума и рациональности, так и по содержанию — в утверждении безысходности трагизма человеческой жизни. Очевидно, близкая своими интенциями и подкупающая своей смелостью, такая позиция Шестова всё-таки не могла приниматься Франком. Для него самого философия, хотя и «начинается там, где кончается здравый смысл», всё-таки должна быть *рациональным постижением* рационально непостижимого, а потому «вне сочетания художественного воображения с силой отвлеченной, анализирующей мысли нет философии»[25]. Что же касается тра-

[25] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. On philosophy.

гизма человеческого бытия, то в миросозерцании Франка, при всей глубине ощущения этого трагизма, он «совмещается с блаженным, успокоительным сознанием солидарной укорененности всего сущего в Боге»[26].

P. S. Дополним наше изложение одним эпизодом, оставшимся в архивных бумагах. В конце 1938 г. Пётр Струве обратился к своему старому другу Семёну Франку с «большой просьбой»: «Не можешь ли ты прислать мне прежде всего для меня лично краткую (хотя бы на 2–3 страницах) характеристику покойного Льва Шестова, как философа? Эта характеристика "эвентуально", как любил говорить покойный Лев Иос. Петражицкий, могла бы быть помещена в "Записках" нашего научного института. Мое личное мнение, что Лев Шестов был блестящий писатель и, пожалуй, мыслитель афористического стиля, типа Монтеня, но вовсе не философ. Курьезно восхваление им в последнем номере "Русских записок" Гуссерля, которого он произвел, отчасти, мне кажется, из бессознательного самовосхваления, в великого философа (мы все как-то прошли через Гуссерля, но ум его был, по-моему, все-таки философски бесплоден). <...> P. S. Я очень заинтересован в скорейшем получении характеристики Шестова»[27]. К сожалению, ответное письмо Франка нам не известно, однако из следующего письма Струве следует, что такая характеристика Франком была дана, однако, очевидно, не во всём совпала с мнением самого Петра Бернгардовича, что, возможно, помешало ей появиться «реально» на страницах «Записок» Русского научного института в Белграде, где работал Струве. Выражая благодарность Франку за письмо о Шестове, он пишет: «Мы, кажется, его одинаково по-

[26] *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 425.

[27] П. Б. Струве — С. Л. Франку. 28/29 дек. 1938 // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Struve, Petr Berngardovich.

нимаем. Если я сравнил его с Монтенем, то в смысле чисто внешней фактуры, любви к “афоризму”. Он, конечно, был нигилистом, и в этом его сходство с Ницше, но Ницше был страждущий и сомневающийся нигилист, а Шестов, может быть, и глубоко страдавшая душа, но ум действительно с характером одержимости (мономании) и потому отмеченный тупостью»[28]. Очевидно, что если для Струве Шестов ассоциировался с Монтенем, а для Франка — с Ницше, то их понимание этого мыслителя всё-таки не было одинаковым; при этом Струве высказывал не только более категоричное (граничащее с оскорбительным), но и с очевидностью более поверхностное мнение, чем то, которое формулировал в этом неизвестном нам письме — но которое мы можем реконструировать на основании его опубликованных текстов — Семён Франк.

[28] П. Б. Струве — С. Л. Франку. 11 янв. 1939 // Там же.

Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка[1]

Изучая творчество Семёна Людвиговича Франка последних лет жизни, нельзя не заметить его пристального внимания к Владимиру Соловьёву. Прежде всего, следует отметить его последнюю статью «Духовное наследие Вл. Соловьёва» (1950 г.), которая в определённом смысле может рассматриваться как духовное завещание философа, выраженное через его отношение к религиозно-философскому наследию Соловьёва[2]. Ещё одной, тоже фактически послед-

---

[1] *Впервые опубликовано в 2016 г. (№ 158; в приложении: Франк С. Л. <Из записной книжки 1947–1949 гг.>). В основе статьи — доклад на конференции «На философских перепутьях: наследие Вл. С. Соловьёва в XXI веке» (19 ноября 2015 г., Москва). Статья дополнена отрывками из предисловия к публикации «С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва» (№ 167).*

[2] *С. Л. Франк*. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1950. № 4–5 (июль — окт.). С. 2–10. В своём последнем письме к В. Б. Ельяшевичу от 28 июля 1950 г., сообщая о написании этой статьи, С. Франк поясняет: «Цель — сделать нек<ото>рые внушения молодому поколению» (Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 236). По свидетельству Татьяны Франк, «Вестник» они получили в Лондоне 17 ноября, на что С. Франк сказал: «Это моя последняя статья...» (*Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 234). Меньше чем через месяц, 10 декабря, С. Франка не стало.

ней прижизненной публикацией Франка, стала антология текстов Соловьёва (с предисловием и большим вступлением, датированным 1949 годом), которая была переведена на английский язык Натальей Даддингтон и издана в Лондоне в конце 1950 г.[3] Владимиру Соловьёву были посвящены также выступления С. Франка на английском радио (BBC): одна из лекций цикла «Россия и Запад в русской мысли», прочитанного в 1946 г. на немецком языке, — «Der religiöse Universalismus bei Solowjew»; а также цикл из трёх выступлений на английском языке в 1949 г., полностью посвящённый Соловьёву, — «Spiritual and social prophet», «Traditionalist and Free-Thinker», «Vision of the Coming Catastrophe»[4]. Подготовительные материалы к этим работам мы находим в записных книжках философа. Наконец, отдельно следует говорить о рецепции соловьёвских идей в последних книгах Франка — «С нами Бог» (1946 г.), «Свет во тьме» (1949 г.) и «Реальность и человек» (1956 г.).

Это внимание позднего Франка к Соловьёву могло бы показаться совсем не удивительным, если не идти далее поверхностного историко-философского штампа о Франке как последователе Соловьёва; однако оно требует объ-

---

[3] A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p. Надо заметить, что этот труд Франка по пропаганде наследия великого русского философа в англоязычной среде, пожалуй, ещё недостаточно оценен и изучен — причём, как исследователями творчества Соловьёва, так и франковедами. Между тем, было бы интересно проанализировать как состав подобранных Франком текстов Соловьёва и качество их перевода, так и, конечно, характер и степень оказанного книгой влияния — а она уже дважды переиздавалась, в США (Westport, Conn., Greenwood Press, 1974) и в Великобритании (London, The Saint Austin Press, 2001).

[4] *Тексты 1949 года опубликованы — в переводе с английского — А. А. Гапоненковым: Франк С. Л. <Три беседы о Соловьёве> // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 109–121. Но следует иметь в виду, что в Бахметевском архиве сохранились подготовленные Франком для перевода на английский рукописи этих бесед. Отметим, что если в 1946 г. Франк выступал на радио сам, то в 1949 его тексты зачитывал диктор.*

яснения, если вспомнить, что поначалу Франк однозначно воспринимался как «не соловьёвец»[5] и долгое время он сам не связывал разработку своей системы с влиянием соловьёвских идей. И лишь в конце своего творческого пути Франк действительно приходит к осознанию глубокого внутреннего родства (хотя и не тождественности) своего философского мировоззрения с основными философскими идеями Владимира Соловьёва. Прежде всего, в своей антропологии (в книге «Реальность и человек») он признаёт себя последователем соловьёвской концепции Богочеловечества, хотя и отмечает, что «влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным»[6]. При этом, однако, и здесь не приходится говорить о полном тождестве взглядов — Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии «Непостижимого», и это делает его антропологию более *философско*-религиозной и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьёва.

В этом контексте представляется важным понять — с чем именно связано такое обращение Франка в конце жизни к Соловьёву и можно ли этот интерес считать признаком какой-то существенной трансформации его философской системы или мировоззрения?

Прежде всего — во избежание неправильного толкования — подчеркнём, что указанное «обращение» не следует понимать в том смысле, что ранее Соловьёв был Франку вовсе неинтересен[7]. Уже в «Предмете знания» (1915 г.) мы находим несколько отсылок к произведениям Соловьёва, при

---

[5] См.: *В. Ф. Эрн*. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Соч. М. : Правда, 1991. С. 117, прим.

[6] См.: *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 150.

[7] *О ранних статьях Франка о Соловьёве и об эволюции его отношения к Соловьёву см.: Г. Е. Аляев. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» (№ 77). См. также: Г. Е. Аляев. «Соловьёв достаточно значителен, чтоб выдержать правдивую и критическую оценку»: доклад С. Л. Франка о Вл. С. Соловьёве 1925 года (№ 200).*

этом Франк замечает: «Блестящие гносеологические идеи Вл. Соловьева доселе еще не оценены в надлежащей мере. В наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов весьма близким ему»[8]. Таким образом, если не ощущение влияния, то ощущение близости идей было у Франка вполне сознательным уже на первом этапе разработки его философской системы — причём в её гносеологической части. Совершенно чётко высказывается Франк и в предисловии к «Непостижимому» (1939 г.), говоря о своей принадлежности к линии «новоплатонизма и христианского платонизма», которая проходит от «Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева»[9]. В этой книге Франк уже прямо перекликается с Соловьёвым в утверждении *богочеловеческого* существа человека и «*богомирности*», *теокосмизма* мира[10], хотя главным (и даже единственным) «учителем» и собеседником Франка в «Непостижимом» остаётся Николай Кузанский, а не Соловьёв.

Отметим также, что в процессе работы над философией религии, воплотившейся в «Непостижимом», Франк в конце 20-х — начале 30-х годов изучает произведения Ф. Баадера (сохранились обширные выписки в его записных книжках). В определённом смысле это тоже было «приближением» к Соловьёву. Позднее, во Введении к «A Solovyov Anthology», назвав Соловьёва «величайшим русским философом и систематическим религиозным мыслителем», а в общеевропейской перспективе — «одним из величайших мыслителей и духовных вождей XIX века», Франк отметит, что на Западе, по сути, единственным, кто сходен с Соловьёвым по духовному и интеллектуальному скла-

---

[8] *С. Л. Франк.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. С. 61, прим.

[9] См.: *С. Л. Франк.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 183.

[10] Там же. С. 527.

ду, и частично в его идеях, является немецкий мыслитель начала XIX века Франц Баадер — «дух тоже совершенно исключительный и потому доселе недостаточно оценённый»[11].

Отношение позднего Франка к некоторым идеям Соловьёва остаётся критичным — прежде всего, критика относится к «теократической утопии» 80-х годов, а также к идее «Софии», точнее — к попыткам её рационализации. Последнее важно отметить, поскольку Франк практически не затрагивал в своих опубликованных работах темы «софиологии», но во введении к антологии Соловьёва мы имеем его чётко выраженную оценку «невозможности обоснования» этой идеи, в том числе — у Флоренского и Булгакова[12]. В то же время, интуиция *всеединства* — как *конкретного* единства, и учение Соловьёва о Богочеловечестве и о Боговоплощении, как «философском принципе, объемлющем все бытие», характеризуется Франком как концепция *панентеизма* — т. е., тем же понятием, которым он в это же время обозначает и своё религиозное мировоззрение в «Свете во тьме»[13]. Франк акцентирует внимание на идеях Соловьёва, предвосхитивших движение экуменизма, на его понимании христианства как целостного воз-

---

[11] См.: A Solovyov Anthology. P. 9. *Текст приводится по опубликованной рукописи — см.: Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва» (№ 167). С. 18.*

[12] A Solovyov Anthology. P. 12; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва»*. С. 21.

[13] A Solovyov Anthology. P. 11. См.: *С. Л. Франк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 15. *О панентеизме Соловьёва Франк говорил уже в докладе «Die russische Weltanschauung» (1925). Тут, однако, необходимо предупреждение. В «Русском мировоззрении» С. Франка в переводе Г. Франко при характеристике философии Вл. Соловьёва читаем: «С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм» (С. Л. Франк. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 192). Между тем, в оригинале у С. Франка стоит «Panentheismus» (S. Frank. Die russische Weltanschauung. S. 37), а не «Pantheismus».*

рождения человечества, на сочетании неколебимой веры в правду Христова откровения с острым и трезвым сознанием неодолимого в миру могущества зла — той установки сознания, которая для самого Франка была высшей правдой, позволяющей осознать трагедии XX века, и которая стала основой его книги «Свет во тьме». Соловьёв для Франка — религиозный гений, несущий для мира (особенно для западного) «подлинно новую весть, значение которой едва ли может быть преувеличено», он и «вселенский миротворец» и «проповедник героического христианства».

Если всё-таки говорить о каком-то «обращении» Франка к Соловьёву в последние годы жизни, то следует отметить его интерес к книге К. Мочульского «Владимир Соловьев. Жизнь и учение». На этот счёт мы имеем указание самого Семёна Людвиговича, — предваряя антологию, он пишет: «Для Introduction я много обязан превосходной русской книге К. Мочульского «Вл. Соловьев. Жизнь и учение, Paris 1935, YMCA-Press[14] — лучшему из всего, что написано о духовном развитии Соловьёва»[15]. Франк познакомился с этой книгой где-то в конце 1938 г. (т. е. уже после окончания «Непостижимого») — её конспект, точнее — несколько выписок, всего на одну страничку, содержится в одной из записных книжек Франка непосредственно перед первой записью плана книги «Свет во тьме», датированной 13 декабря 1938 г.[16]. Внимание Франка привлекают выдержки из повести «На заре туманной юности», отражающие мировоззренческий перелом 18-летнего Соловьёва, а также вопрос о мнимом католичестве Соловьёва — здесь Франк выписывает цитату из письма к Ивану Аксакову от октября 1883 г., в котором, по поводу уже распространившихся слухов о его переходе в католичество, Соловьёв замеча-

[14] У Франка ошибка или опечатка — книга Мочульского вышла в 1936 г.

[15] A Solovyov Anthology. P. 7–8; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 17.*

[16] См.: BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank.

ет: «Я бы не считал постыдным сделать это *по убеждению*, но именно мои убеждения не допускают ничего подобного»[17]. Книга Мочульского, безусловно, привлекла Франка своим методологическим подходом к изучению личности и философии (мировоззрения) мыслителя в их целостности: «Вл. Соловьев учил о *целостности* человеческой природы: человек есть живое духовное единство, воплощенный дух и одухотворенная плоть. Только исходя из центра его существа, можно понять смысл его судьбы, историю его жизни и ценность его творчества»[18]. Эта методология была близка взятой Франком у Бергсона идее о центральной интуиции, разворачиваемой философом в своей системе[19], однако у Мочульского ещё особо подчёркивается неразрывная связь личности и её творчества, т. е. возможность глубинного понимания религиозно-философских идей мыслителя только как его личностных идей, воплощённых, возможно, не столько в его работах («И может быть, все десятитомное собрание его сочинений — только его “изнанка”»[20]), но, прежде всего, в его судьбе и биографии. Интерес Франка к Соловьёву в последние годы жиз-

---

[17] Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э. Л. Радлова. Т. IV. Петербург: Время, 1923. С. 25. При подготовке англоязычной антологии Соловьёва Франку не удалось достать 4-й том писем Соловьёва (вышедший, как известно, уже в советском Петрограде), «но весь существенный материал из него, — замечает он в предисловии, — приведен в книге Мочульского и цитируется по ней» (см.: A Solovyov Anthology. P. 8; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 17*).

[18] *К. Мочульский.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж : YMKA Press, 1936. 264 с.

[19] «Философ осуждён говорить всю жизнь, говорить всегда об одном и никогда не сказать того, что он мыслил и увидал. Он вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью этой всё возрастающей сложности мыслей пытается всё более приблизиться к простоте своей первичной интуиции» (*С. Л. Франк.* О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. III. С. 32).

[20] См.: *К. Мочульский.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. С. 7.

ни тоже был не столько «историко-философским», сколько глубоко личностным.

Безусловно, этот интерес был актуализирован переосмыслением, точнее — более глубоким осмыслением вопросов соотношения философии и религии, существа религиозного, в том числе мистического, опыта, роли религии в общественном переустройстве, о чём в первую очередь писал Франк в своих последних работах, письмах, предварительных заметках[21]. Особенно остро насущность этих вопросов была прочувствована Франком с началом Второй мировой войны; её масштабы и ужасы заставили вспомнить также о пророчествах Владимира Соловьёва и по достоинству оценить их. В своей последней статье Франк обращает внимание на «поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем», а главное — на те религиозные, эсхатологические выводы, к которым приходит Соловьёв на основе этого предвидения. Эти выводы, по сути, прямо ассоциируются Франком с его собственной программой христианской социальной этики, изложенной в книге «Свет во тьме». Отмечая, впрочем, и здесь у Соловьёва «некоторое рационалистическое упрощение» — в вычислении «хронологически-исторической близости конца мира», Франк, тем не менее, утверждает: «Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в XIX веке напоминания Соловьева об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различении между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды — и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике»[22]. Напомним, что одно из упомянутых

[21] *О предварительных заметках С. Франка, касающихся темы религиозного опыта, см. в наст. сборнике статью «“Религия в пределах только опыта”: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)».*

[22] *С. Л. Франк.* Духовное наследие Вл. Соловьёва. С. 399.

выше выступлений на BBC, посвященных Соловьёву, Франк назвал «Духовный и социальный пророк».

Некоторые новые акценты в вопросе об отношении к Соловьёву, наряду с опубликованными работами, могут дать записные книжки Франка последних лет его жизни. В одной из них, которую можно датировать 1947–1949 годами, мы находим несколько страничек заметок, озаглавленных «*В каком смысле Соловьёв был католиком*? Материалы и соображения»[23]. Это ряд выписок из произведений и писем самого Соловьёва, некоторых воспоминаний (сестры Л. М. Лопатина Екатерины) и работ о нём (книги д'Эрбиньи), размышления самого Франка по этому поводу.

Косвенно материал этих заметок связан и с последней статьёй Франка, однако в ней вопрос о «католичестве» Соловьёва не был центральным. Более непосредственно эти заметки отражают процесс работы С. Франка над подготовкой антологии текстов Вл. Соловьёва. Во введении Франка к «A Solovyov Anthology» тема личного отношения Соловьёва к католичеству в связи с его идеями универсальной Церкви занимает существенное место[24]; кроме того, в книге есть приложение, почти буквально повторяющее заголовок из запис-

---

[23] BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank. Тетрадь «B-24». На обороте обложки тетради, среди прочего, указаны годы — «1947–49 г.», однако они зачёркнуты (и датировка, и её «отмена» сделаны, очевидно, наследниками С. Франка). Тетрадь начинается заголовком «Цитаты и заметки для моей книги «Реальность и человек»» и содержит выписки из разных книг (Франк закончил книгу в конце 1947 года, однако потом возвратился к доработке текста, и окончательное предисловие датировано уже сентябрём 1949 г.). Заметки (включая стихотворение Соловьёва) занимают 11 страниц в конце этой тетради. На основании упомянутых далее в статье фактов (в частности, писем Франка), эти заметки можно датировать 1948 годом. *В приложении к первой публикации данной статьи эти заметки были опубликованы: Франк С. Л. <Из записной книжки 1947–1949 гг.> // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2 (50). С. 130–135.*

[24] См.: A Solovyov Anthology. P. 17–27; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 25–33.*

ных книжек — «Was Solovyov a convert to Roman Catholicism», в котором приводятся фактические данные, собранные и отражённые Франком в заметках[25].

Пристальное внимание Франка к теме «католичества» Соловьёва было связано как с внешними, так и с внутренними мотивами. Внешним мотивом как раз была его издательская работа, в процессе которой этот вопрос оказался проблематичным. Здесь стоит остановиться на предистории и истории подготовки Франком антологии Соловьёва.

С конца 1946 г. Франк работал с издательством «The Harvill Press» по подготовке англоязычной антологии русских религиозных мыслителей. «Координатором» этого дела выступал историк С. А. Коновалов, организаторским качествам которого Франк не очень доверял («при характере Коновалова, все продолжает пока висеть в воздухе», — писал он сыну Виктору[26]). Дело постепенно продвигалось, несмотря на трудности с получением необходимых

[25] Текстов Франка в антологии, собственно, три: короткое «предисловие» (Preface, pp. 7–8), довольно обширное «введение» (Introduction, pp. 9–31) и «приложение I» (Appendix I) под названием «Was Solovyov a convert to Roman Catholicism» (pp. 249–252). При этом, если предисловие и введение прямо подписаны — «S. L. Frank», то приложение подписи не имеет, однако его содержание, если его сравнить, с упомянутыми заметками Франка, не оставляет сомнения в авторстве. Кроме того, в рукописях Франка сохранилось два варианта этого приложения. Отсутствие подписи в приложениях (их три в Антологии) связано, очевидно, с их как бы техническим характером, но если Appendix II (перечень использованных источников текстов Соловьёва) и Appendix III (перечень существовавших на тот момент английских переводов Соловьёва) действительно скорее технические, то Appendix I содержит не только сухое изложение фактов, но и чёткое определение отношения к ним и позиции по данному вопросу автора — редактора издания, т. е. Франка. *См.: Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 16–55.*

[26] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 16 дек. 1946 // BA. S. L. Frank Papers. Box 5.

текстов русских философов[27], пока в письме от 30 октября 1947 г. редактор (директор) издательства Мани Харари (как пишет Ф. Буббайер, «католичка русского происхождения»[28]) не поставила перед Франком пару принципиальных вопросов[29]. Один касался Льва Толстого, а второй — Владимира Соловьёва. Признавая свою недостаточную осведомлённость («I know so little of Soloviev's work»), М. Харари всё-таки высказывала предположение, что к концу жизни Соловьёв пришёл к более твёрдой вере в неделимость церкви и универсальность христианских догматов. Представленные же Франком для антологии тексты отражали более ранний период его творчества, поэтому она выражала желание включить тексты «of the period after he had been received into Catholic Church». И вообще, поздняя позиция философа представлялась ей более характерной, и к тому же способствовавшей единству,

---

[27] 19 мая 1947 г. С. Франк писал В. Ельяшевичу: «Работа моя состоит в редактировании сборника — антологии русских религиозных мыслителей, от Толстого до нашего времени, о чем, впрочем, я уже давно писал тебе. Взялся я за эту работу гл<авным> обр<азом> ради денег — стипендия моя кончилась — но постепенно отчасти увлекся ею, отчасти она меня завлекла во множество забот, хлопот и большую переписку. Надо было списываться с авторами (или их наследниками), разыскивать книги, добывать библиографич<еские> справки. При страшной скудости русских книг в Англии (включая даже Брит<анский> Музей!) и трудности для меня передвигаться — все это очень хлопотливо (я написал вступительную статью и почти закончил 13 биографически-критически-библиографич<еских> заметок о всех участниках (включая меня самого!). Я просил было Богословский Институт в Париже помочь мне присылкой нужных книг, но мне в этом было отказано на том бюрократическом основании, что книги за пределами Парижа не выдаются. В конце концов, мне помог лично о. В. Зеньковский справками и выписками из книг; а одну русскую книгу мне удалось достать, выписав ее от знакомых в Америке» (Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич *(№ 160)*. С. 214–216).

[28] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 244.

[29] См.: M. Harari — С. Л. Франку. 30 окт. 1947 // BA. S. L. Frank Papers. Box 9. Unidentified H-K.

а не расколу. М. Харари как бы оправдывалась: «It is not, of course, that I should like to see Soloviev represented as a Catholic, but that he is one of the figures who do stand in people's minds for unity». Дополнительным аргументом такой её просьбы было то, что оба директора издательства являлись католиками, а потому иная направленность издания могла бы вызвать критику. Франк, очевидно, ответил довольно резко (его письма мы, к сожалению, не имеем), — в следующем (и последнем) письме от 3 ноября М. Харари поблагодарила его за ответ с ясным изложением позиции («for explaining the position so clearly») и предложила обратиться за окончательным мнением «to Professor Konovelov»[30].

Дело, очевидно, ещё тянулось какое-то время (в мае 1948 г. Франк писал сыну Виктору, что «от Коновалова имел письмо о деле с Harwill Press и ответил ему»[31]), однако так и не состоялось. Подготовленная Франком антология вышла по-русски лишь в 1965 году, английский её перевод так и не появился. Между тем, слова М. Харари о «принятии Соловьёва в католическую церковь», очевидно, серьёзно задели Франка. Постепенно у него зреет идея сформировать отдельную антологию текстов Соловьёва для английского читателя. Благодаря Н. Зернову эта идея стала известной издательству Student Christian Movement Press[32] — 22 апреля 1948 г. директор издательства Hugh Martin писал ему о желании обсудить с проф. С. Франком детали возможного издания[33]. А 26 апреля уже помощник редактора Ronald Gregor

[30] См.: M. Harari — С. Л. Франку. 3 нояб. 1947 // Там же.

[31] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 17 мая 1948 // Там же. Box 5.

[32] Студенческое христианское движение Великобритании (Student Christian Movement of Great Britain) существует с 1889 года. Оно было связано с Всемирным и Британским Советами Церквей, с которыми, в свою очередь (через епископа Чичестерского), поддерживал рабочие контакты С. Франк. Издательство S. C. M. Press начало свою деятельность в 1915 г., и было особенно активным в 30–40-е годы.

[33] Это письмо H. Martin'a Н. Зернову сохранилось среди писем Франка сыну Виктору (см.: С. Л. Франк — Вик. С. Франку. <26> апр. 1948 // Там же.

Smith обратился непосредственно к Франку с предложением подготовить это издание, написав для него не только короткое предисловие, но и расширенное введение. R. Gregor Smith при этом отмечал «растущий интерес к Соловьёву» («in the present growing interest in Soloviev») и выражал надежду, что работа сможет стать «важным вкладом и стимулом к изучению его мысли» («this work could well be an important contribution and stimulus to the study of his thought»)[34].

Франк ответил незамедлительно, 28 апреля, изложив, очевидно, общую концепцию издания (к сожалению, этого письма Франка мы не имеем). В дальнейшей переписке[35] переговоры переводились уже в практическую плоскость: оплата (роялти) редактору, оплата переводчице (Н. Даддингтон[36]), проблема использования уже существующих переводов (речь шла, в частности, о «Трёх разговорах» и «Оправдании добра», вышедших в издательстве Constable в 1915 и 1918 гг., последнее — в переводе той же Н. Даддингтон), проблема авторских прав[37], в том числе

---

[34] R. Gregor Smith (Student Christian Movement Press) — С. Л. Франку. 26 апр. 1948 // Там же. Box 8. Student Christian Movement Press.

[35] Письма издательства Student Christian Movement Press к С. Л. Франку от 12 и 18 мая (см.: Там же) и письмо Франка в издательство 15 мая — его русский текст для перевода на английский сохранился в письме сыну Виктору (см.: С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // Там же. Box 5).

[36] Первоначально Франк хотел привлечь к переводу сына Виктора, но Даддингтон написала Франку, что оправилась после болезни и готова переводить Соловьёва (Н. А. Даддингтон — С. Л. Франку. 2 мая 1948 // Там же. Box 6. Duddington, Natalie). В письме к сыну Франк пояснял: «Она жаждет сама переводить (хотя может приняться за перевод только в августе)» (С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // Там же. Box 5). Оплата перевода была согласована в размере 1 гинея за тысячу слов.

[37] Франк писал по этому поводу R. Gregor Smith'у: «Ваши опасения насчет права перевода с русского лишены всякого основания. Россия никогда не участвовала в Бернской конвенции; переводы книг, вышедших в России, были свободны и до революции; тем более после революции все издательские права на книги, вышедшие до этого, были уничтожены. Произведения Соловьева, перевод которых войдет в сборник, были

на французскую книгу «Россия и Вселенская Церковь», отрывки из которой, по словам Франка, были бы необходимы для антологии[38]; устанавливался и общий объем издания — до 100 тыс. слов, включая до 5 тыс. слов введения. Франк обещал закончить всю работу «не позднее весны 1949 г.». Уже 8 июня редактор выражал удовлетворение, что план антологии «быстро продвигается», и тогда же, в июне 1948 г. был подписан договор между С. Франком и издательством Student Christian Movement Press.

Уже в начале мая Франк выписывает из Лондонской библиотеки сочинения Соловьёва, однако... вместо 10-томника Сочинений Владимира Соловьева ему присылают 12 томов исторических романов Всеволода Соловьева[39]. С помощью сына Виктора он всё-таки получает необходимые книги, в том числе три тома писем. Именно чтение писем актуализирует его интерес к вопросу о «католичестве» Соловьева. Уже 7 июня он просил Виктора: «Выпиши мне из London Library еще одну книгу — авось она есть там, именно: M. d'Herbigny. Wlad. Solovyev — A russian Newman (есть англ. перевод, London 1918)[40]. В "Письмах" я напал на интереснейший материал по вопросу, в каком смысле Сол<овьев> "стал католиком", но мне нужно еще проверить этот итог, надеюсь, что добавочный материал я найду у d'Herbigny»[41].

Примерно тогда же, в июне 1948 г., Франк обратился с вопросами о «католичестве» Соловьёва к своему знакомому,

---

изданы в 1910–1912 гг. Поэтому на них не существует никаких правоприемников ни автора, ни издательства» (проект письма в письме к сыну Виктору от 14 мая — см.: Там же).

[38] К тому же ожидался, и вскоре появился её перевод на английский в другом издательстве (Russia and the Universal Church. Geoffray Bles, London, 1948).

[39] См.: С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 12 мая 1948 // Там же. Box 5.

[40] Книга д'Эрбиньи «Un Newman russe: Vladimir Soloviev» вышла в Париже на французском языке в 1911 г.; первое английское издание увидело свет в 1918 г.

[41] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 7 июня 1948 // Там же.

бенедиктинскому монаху Клименту Лялину. Отец Климент Лялин ответил Франку 9 августа, оправдываясь за задержку «желанием заручиться авторитетом такого компетентного лица, как о. К. Королевский», и прислал копию «Акта о присоединении Соловьева к католичеству», опубликованного в декабре 1927 г. в русском католическом вестнике «Китеж» в Варшаве, а также ответ отца Кирилла Королевского, который состоял членом Папской Комиссии по кодификации Восточного Канонического права. По словам Лялина, о. Королевский не ответил достаточно ясно на такой вопрос Франка: «В чем в точности различие между “униатством” и “католичеством восточного обряда”». «Мне кажется, — писал Лялин, — разница в том, что униатство (Галиция) допускает латинские заимствования в византийский обряд, а “католичество восточного обряда” старается хранить этот обряд в чистоте. Ср. изданные в Риме недавно служебники для украинцев (униатство) и для русских (вост. обряда)»[42]. Франк выразил свою благодарность о. Лялину и о. Королевскому в письме к Лялину от 12 августа и в предисловии к Антологии[43].

Таким образом, во второй половине 1948 — начале 1949 года Франк интенсивно работает с текстами Соловьёва и другими источниками, готовя общее введение к антологии, и одновременно выделив вопрос о «католичестве» Соловьёва, фактически, в отдельное исследование (что и отразили заметки из записной книжки), которое в результате было представлено в незапланированном изначально приложении. Параллельно осуществлялся и перевод. Редактор и переводчица выполнили свои обещания — работа была

[42] о. К. Лялин — С. Л. Франку. 9 авг. 1948 // BA. S. L. Frank Papers. Box 7. Lialin, Kliment. *Переписка Франка с Климентом Лялиным, включая письма Франка, хранящиеся в архиве Шеветоньского монастыря, а также упомянутый ответ о. Королевского, готовятся к печати мною и сестрой Т. Оболевич.*

[43] A Solovyov Anthology. P. 8.

закончена весной 1949 г. (предисловие Франка помечено мартом). Правда, окончание работы омрачил неприятный инцидент — издатель заплатил переводчице за тексты Соловьёва, однако перевод введения Франка оплачивать отказался, сославшись на то, что вступление к английской книге должно было писаться по-английски, и отметив также, что введение и приложение вместо предполагавшихся 5 тыс. составили 11,5 тыс. слов[44]. Понятно, что Даддингтон выразила по этому поводу досаду и назвала Грегора Смита «сквалыгой», оставив ещё слабую надежду: «Авось они устыдятся, получив Ваше письмо»[45]. Не устыдились, однако...

Процесс печатания растянулся ещё более чем на год. Лишь 1 ноября 1950 г. издательство отправило Франку 6 сигнальных авторских экземпляров издания (официально датой публикации было 7 ноября). Грегор Смит был удовлетворен содержанием и внешним видом книги[46]. 9 ноября В. Зеньковский открыткой уже благодарил Франка за присылку этой книги[47]. Таким образом, антология Соловьёва была последней выпущенной Франком книгой, которую он держал в руках — буквально за месяц до смерти.

Заметим, между прочим, что второй том «Истории русской философии» В. Зеньковского с главами о Вл. Соловьёве вышел в свет тоже только в ноябре 1950 г., так что разыскания С. Франка как историка философии были вполне самостоятельными.

Таким образом, Франку было принципиально важным до конца прояснить вопрос о «католичестве» Соловьёва

---

[44] R. Gregor Smith (Student Christian Movement Press) — С. Л. Франку. 3 июня 1949 // BA. S. L. Frank Papers. Box 8. Student Christian Movement Press.

[45] Н. А. Даддингтон — С. Л. Франку. 24 мая 1949 // Там же. Box 6. Duddington, Natalie.

[46] См.: R. Gregor Smith (Student Christian Movement Press) — С. Л. Франку. 1 нояб. 1950 // Там же. Box 8. Student Christian Movement Press.

[47] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 9 нояб. <1950> // Там же. Box 3. Zen'kovskii, Vasilii Vasil'evich.

и, так сказать, «отстоять» правильное его понимание, как и правильное восприятие всего мировоззрения Соловьёва, против искажений, в том числе и на конфессиональной почве. В предисловии к «A Solovyov Anthology» он прямо ставит именно эту задачу: «Хотя имя Владимира Соловьёва (1853–1900) хорошо известно английской публике и ряд его произведений переведены по-английски, общий облик его учения и его духовной личности известен лишь смутно и часто толкуется ошибочно. Главным источником осведомления остается доселе, если я не ошибаюсь, английский перевод французской книги о нем Michel d'Herbigny "Solovyev — a russian Newman". Несмотря на общую осведомленность автора, книга эта содержит ряд ошибочных утверждений; кроме того, в своей попытке подвести весь духовный облик Соловьёва под схему православного богослова, обратившегося в католичество, он дает не только одностороннее, но и прямо искажённое представление об его мировоззрении»[48]. Тут же достаётся от Франка и отцу Томасу Джеррарду, введение которого к английскому изданию книги д'Эрбиньи, по его славам, «отличается скупостью информации и наличием некоторых фантастических мнений по данному предмету»[49].

Но кроме чисто внешних, у Франка были и внутренние, личностные причины такого повышенного внимания именно к этим аспектам жизни и творчества Соловьёва —

---

[48] A Solovyov Anthology. P. 7; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 16.*

[49] См.: A Solovyov Anthology. P. 7; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 16.* Книга д'Эрбиньи, похоже, осталась популярна в Англии, хотя современные английские исследователи относятся к ней тоже критично. Дж. Саттон, например, пишет, что эта «часто цитируемая книга <...> ненадежна ни в фактических подробностях, ни в своей основной направленности» (*Дж. Саттон*. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению / пер. с англ. Киев: Дух и литера, 2008. С. 41).

его учению о Вселенской Церкви и его личному отношению к католицизму. Такой контекст подготовительных записей и их окончательной обработки в антологии связан с личным религиозным опытом философа последних лет жизни, который — при том, что он оставался до конца жизни православно верующим человеком, — можно назвать поиском «универсализма соборности»[50], признающего истину всех направлений христианства, а также и других великих религий. Играли роль, очевидно, и семейные события, а именно — обращение в католичество старшего сына Виктора.

Виктор Франк перешёл в католичество в конце войны — как объяснял С. Л. Франк М. И. Лот-Бородиной, «вероятно под влиянием своей жены католички, а отчасти из культурного западничества»[51]. В переписке с сыном в 1945–1946 годах Франк не приветствовал этот шаг, однако вовсе не из вражды к католической церкви, а из опасения, что Виктор принял католичество не по глубокому убеждению, а в результате некоторой отчуждённости от среды русской эмиграции[52]. В частности, он писал: «Ты знаешь, что я лишен всякого фанатизма и склонен к широте. Если я отговаривал тебя от перехода в католицизм, то я стал бы вероятно отговаривать католика в твоем положении принять православие»[53].

При этом отношение Франка к католицизму оставалось неоднозначным (точнее — антиномичным): признавая его

---

[50] См.: *G. Aliaiev*. The Universalism of Catholicity (Sobornost): Metaphysical and Existential Foundations for Interdenominational Dialogue in Semyon Frank's Philosophy *(№ 141)*. *См. также: Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие (№ 180)*.

[51] С. Л. Франк — М. И. Лот-Бородиной. 23 янв. 1948 // BA. S. L. Frank Papers. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

[52] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 220.

[53] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 26 мая 1945 // BA. S. L. Frank Papers. Box 4.

историческую роль и необходимость присущей ему церковной дисциплины, особенно в период войны, он в то же время считал, что католицизм развивает начало порядка в ущерб началу духовной свободы. Так, в книге «С нами Бог» в конце 1941 г. он пишет: «И в наши смутные и тяжкие дни, когда мир снова ополчился против христианства, единственной земной инстанцией, на которую можно возлагать надежды в деле спасения христианской культуры, остается римско-католическая церковь, в неукоснительной твердости действующей в ней церковной дисциплины и власти»[54]. При этом, однако, эмпирически-реальная церковь, считает Франк, «наиболее совершенна лишь при сочетании в ней строжайшего порядка и дисциплины с полной внутренней свободой»[55]. В разговоре с женой (относящемся ко времени завершения работы над этой книгой), говоря о чудесных православных храмах в Париже и их священниках (о. Б. Старке и о. С. Булгакове), Франк одновременно замечает: «Но поклонение Епископу — это невыносимо. В своей новой книге я так много пишу о свободе веры во Христа. И Апостолы для меня люди — м. б. и умнее меня, но я могу спорить, не соглашаться с ними. Христос возгласил величайшую свободу в вере. Папа в католицизме — все это педагогика, дисциплина. "Великий инквизитор", как хорошо показывает Достоевский, к чему приводит эта педагогика. Нет, только свобода!»[56].

Была в позиции Франка и, так сказать, патриотическая нота, в которой звучит и соловьёвский камертон: когда Виктор печатно выступил с критикой той части эмигрантского православия, которая оставалась верной Москве, Семён Людвигович писал сыну: «Ты должен стать последователем Вл. Соловьева, а не высокомерно-латинствующих,

---

[54] *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 378.

[55] См.: Там же. С. 380.

[56] Запись Татьяны Франк от 9 ноября 1941 г. (см.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 212–213).

презирающих Россию, западных людей»[57]. Иными словами, критика советского строя, как и других *внешних* государственных или церковных несовершенств русской истории и современности, могла быть для Франка только выражением истинной, глубокой *любви к России и русскому народу*, но никак не ненависти или презрения к ним.

О личных мотивах особого интереса Франка именно к «католичеству» Соловьёва свидетельствует также упомянутое выше его письмо к М. И. Лот-Бородиной от 23 января 1948 г. Здесь он, между прочим, вынужден опровергать слухи о собственном переходе в католичество (совсем à la Соловьёв!), предполагая, что его либо спутали со старшим сыном Виктором, либо всё-таки поводом к этому послужило то, что он «высказывал высокую оценку католичества, как дисциплинированной и активной ecclesia militans, среди нынешней духовной смуты»[58]. Раскрывая далее свою позицию, Франк пишет: «Если бы я был “церковником”, т. е. мог бы всецело подчинить мою мысль и мое религиозное чувство какой-либо фиксированной традиции, признать безусловный божественный авторитет какой-либо церкви, как земной организации, то я, возможно, пошел бы по стопам Вл. Соловьева (я очень скорблю, что его благородный универсализм был совершенно вытеснен из русского сознания националистической гордыней славянофильства; так, по последней книге Бердяева “Русская идея” почти что выходит, что христианство создано русскими). *Но так как Бог сотворил меня свободным философом, то уповаю, что Он таковым и примет меня в свое*

---

[57] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 18 сент. 1946 // BA. S. L. Frank Papers. Box 5.

[58] О католичестве как «*воинствующей* церкви», причём «воинствующей в порядке ограждения мира от зла», несмотря на все «ужасные злоупотребления и грехи», Франк писал в книге «С нами Бог», английский перевод которой вышел в Лондоне в 1946 г. (см.: *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 378).

лоно[59] — без одобрения папы римского. И в экономии самой христианской церкви, как говорил Ап. Павел, "надлежит быть и ересям"[60], т. е. должно сохраняться — наряду с необходимым консерватизмом и дисциплиной — свободное творческое искание»[61].

В этом отрывке чувствуется как бы некоторое противопоставление Франком своей позиции — позиции Соловьёва: при том, что Франк высоко оценивает его «благородный универсализм», он всё-таки говорит о себе как о «свободном философе», который не пошёл «по стопам» Соловьёва. Похоже, здесь Франк ещё принимает как факт формальное приобщение Соловьёва к Католической Церкви, что для себя, при всём своём не менее «благородном» универсализме, он не допускает. Однако последовавшая за этим письмом работа Франка над данной темой, отражённая в записной книжке, а потом и в Антологии, приводит его к более глубокому пониманию и объяснению позиции Соловьёва в этом вопросе, с которой позиция самого Франка, по сути, не расходится. Во Введении Франк пишет, что главный интерес и основное содержание религиозных убеждений Соловьёва — это не его вера в Католическую Церковь в *ее отличии* от Православной, но его вера «в ненарушимое и ненарушенное единство вселенской "Православно-Католической" Церкви как мистической богочеловеческой реальности»[62]. В последней статье Франк также чётко рас-

---

[59] В архиве хранится машинописная копия письма; выделенные курсивом слова подчёркнуты чернилами, но трудно сказать, было ли это подчёркивание в оригинале.

[60] Синодальный перевод этого места: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11 : 19); в оригинале звучит — «ересям»: «δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν».

[61] См.: С. Л. Франк — М. И. Лот-Бородиной. 23 янв. 1948 // BA. S. L. Frank Papers. Box 2. Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

[62] См.: A Solovyov Anthology. P. 21; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 28.*

ставляет акценты. Замечая, что позиция Соловьёва до сих пор остаётся в общем непонятой и неоценённой — если в католических кругах просто уверены в его отречении от православия, то в православных его обвиняют в гибельных увлечениях католическими «ересями», Франк пишет: «Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который — на короткое время — впал Соловьев). Соловьев никогда — даже в пору наибольшего своего увлечения западной церковью — не был католиком и не переставал сознавать себя членом православной церкви»[63]. По поводу причащения Соловьёва в униатской церкви в 1896 г. Франк пишет, что оно «было актом не верующего члена католической церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя вправе пренебречь канонической преградой между православной и католической церковью (в чем он, как известно, покаялся в предсмертной исповеди)»[64]. В расширенном (очевидно, первоначальном) тексте Приложения к Антологии эта позиция, как представляется, выражена ещё более выпукло и определённо. Ключевыми являются два заключающих вывода, в формулировке которых нельзя не увидеть конкретной реализации обоснованного Франком принципа антиномистического монодуализма, — о том, в каком смысле Соловьёв всё-таки был католиком, и одновременно о том, что он никогда не был католиком, никогда не «переходил» в католичество[65].

В конечном счёте, Франк чётко осознаёт неразрывное единство личной позиции Соловьёва и его исходной, основной интуиции всеединства, которой он оставался верен всю жизнь: «Подлинный смысл церковной установки Соловьева вытекает, как указано, из исповедуемого им начала

---

[63] *С. Л. Франк.* Духовное наследие Вл. Соловьёва. С. 395–396.

[64] Там же. С. 396.

[65] *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 41–43.*

всеединства; с особой, исключительной силой он сознавал это начало именно в отношении церкви Христовой как зачатка и носителя вселенского спасения и обожения»[66]. Философская интуиция Франка, в которой ему раскрывалась реальность Абсолютного бытия, также вела его к установке широкого религиозного универсализма, опирающегося на глубокое понимание идеи православно-христианской соборности.

Филип Буббайер справедливо замечает, что «наиболее уверенно христианский универсализм Франка проявился в 1940-е гг.», связывая это, прежде всего, с опытом изгнания, опытом отсутствия «настоящего дома»[67]. Наряду с этим, конечно, универсализм Франка опирался на основной принцип всей онтологически-гносеологической конструкции его философии — принцип антиномистического монодуализма, перед лицом которого «всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлечённость, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности»[68]. В духе этого принципа Франк признаёт истину не только различных направлений христианства, но и других религий — иудаизма, ислама, буддизма, даосизма: «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»[69]. Признание истинности одной религии не отрицает относительной истины других — русский философ акцентирует внимание на относительности *истины*, а не *заблуждений* различных религий. Для

---

[66] *С. Л. Франк*. Духовное наследие Вл. Соловьёва. С. 396.

[67] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 221.

[68] *С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 315.

[69] *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 228.

православного христианина такой истиной является Святая Троица — и Франк подчёркивает, что «человеческая мысль постоянно, в самых разнообразных философских и религиозных своих выражениях приходит к идее *троичности* как выражению последней тайны бытия»[70].

Религиозный универсализм Франка, однако, не переходит в религиозный индифферентизм. Следует подчеркнуть, что соборность — как церковная, так и социальная — всегда понималась им как мистическое единство *свободных личностей*. Ещё на этапе принятия православия Франк, соглашаясь с Ф. Шлейермахером, утверждал, что «своеобразие каждой религиозной формы есть единственный признак подлинности самой религии, тогда как неопределённая общность свидетельствует лишь об отсутствии развитой религии»[71]. Развивая уже в поздних работах понимание христианства как религии любви, Франк придаёт абстрактной любви к человечеству, в котором элиминированы национальные различия, несравненно более низкую ценность по сравнению с той «любовной широтою духа, в силу которой человек признаёт, почитает, любит все народы в своеобразии каждого из них»[72]; а религиозный индифферентизм (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-любовным восприятием конкретно-индивидуальных типов религиозной мысли и жизни, которое, следуя великому завету Христа: “В доме Отца Моего обителей много”, в своеобразии каждого из них видит нечто ценное, недостающее другим и их восполняющее»[73]. Заме-

[70] *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 316.
[71] См.: *С. Л. Франк*. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. 1911. Кн. IX. С. 21.
[72] См.: *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 321.
[73] Там же.

тим, кстати, что на эти слова из Евангелия от Иоанна, которые Франк неоднократно цитировал, опирался в своих построениях и Соловьёв — например, в «Чтениях о Богочеловечестве»[74].

Эта установка «универсализма соборности» была не просто логическим умозаключением, но личным опытом философа. В письме к сыну он писал даже о своеобразной «неудаче» своего обращения в православие, поскольку «бурное увлечение церковной верой» сменилось сознанием, «что я "христианин", член вселенской христовой церкви», а не 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»[75]. А в открытом письме в редакцию английской католической газеты «The Tablet» в апреле 1946 г., исходя из той позиции (как и Соловьёв!), что формальный и необратимый раскол церкви вообще не имел места — речь может идти только о «глубоко укоренившемся отчуждении», Франк заявлял: «Лично я, поэтому, считаю себя вправе рассматривать себя членом Единой и Неделимой Вселенской Церкви и, как таковой, состоящим в общении с западной церковью»[76]. В своей интерпретации образа Церкви как «корабля», Франк также отстаивал право верующих плыть «вне корабля», утверждая, что Церковь в истинном смысле — «та, вне к<ото>рой подлинно "нет спасения"», — шире любых организационно-конфессиональных границ[77].

---

[74] См.: *Вл. С. Соловьёв.* Чтения о Богочеловечестве // Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 19.

[75] С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 13 февр. 1945 // BA. S. L. Frank Papers. Box 4.

[76] *S. Frank.* Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212. Пер. с англ. В. В. Чернышова.

[77] См. в наст. сборнике, с. 198–199.

Эти признания, однако, не означали утраты Франком связи с православием, которому он остался верным до конца. В этой связи стоит прислушаться к свидетельству митрополита Антония Сурожского, который, будучи ещё молодым иеромонахом, общался с Франком в последние два года его жизни. Отвечая на вопрос о «церковности» Франка, Антоний говорил: «Он был человек Церкви ... Я думаю, что он был в каком-то смысле универсальный христианин, который принадлежал Православной Церкви. Но он не был как бы "пленником" бытового Православия что ли. Богословски — да, богословски он полностью принадлежал православию. Но житейски он был открыт другим религиям. Он не стал бы с католиком или протестантом вступать в спор или раздор, разве что по поводу той его мысли, как таковой, а не потому что он католик или протестант, а потому что это правда — именно правда»[78].

Установка христианского универсализма делала Франка «открытым» и в отношении экуменического движения — признавая, что оно пока «очень слабо», он в то же время считал, что развитие этого движения «некоторым образом совпадает с общим делом христианского возрождения»[79]. В письме к Вяч. Иванову в мае 1947 г. Франк пишет: «Воссоединению Востока и Запада я всецело сочувствую; но, чтобы оно стало подлинным, нужно, чтобы и Запад осознал свою ущербность в отделении от Востока с такой же остротой и напряжённостью, с какой Соловьев и Вы (и я тоже) чувствуете это в отношении Востока»[80]. Обосновывая своё признание права внецерковного существования «свободных христианских душ», Франк исходит не только из того, что «они — единственный сохранивший-

[78] Беседа с Митрополитом Антонием. Видные деятели Русской эмиграции. Ч. II [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://masarchive.org/Sites/texts/1999-09-08-1-R-R-C-EM00-001.html.

[79] См.: *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 397.

[80] *С. Л. Франк*. Два письма Вяч. Иванову. С. 95–96.

ся мост между церковью и безбожниками, и в этом смысле суть как бы призванные миссионеры в отношении последних», но и из того, что при всей универсальности зримой католической церкви «христианское откровение, незримо разлитое в душах, все же в некотором смысле ещё более универсально, чем исторически сложившийся духовный облик церкви»[81].

С позиции такой универсальности христианского откровения Франк относился и к догматическим расхождениям между православием и католицизмом, считая возможным не только преодоление разногласий вокруг filioque («ни один серьезный и добросовестный богослов не может сказать, что понимает, в чем состоит *религиозно-существенный* смысл» этого разногласия[82]), но и перспективу признания восточной церковью «*суверенитета* папы как Верховного Пастыря Вселенской церкви (что она и делала до разделения)»[83]. По сути, в таком же контексте Франк описывает во Введении к Антологии Соловьёва позицию последнего, отмечая, что с 1883–1884 г. Соловьёв начал сознавать ошибочность обычных православных обвинений католицизма и церковную правду трёх «новых» католических догматов, которые православные богословы считали спорными или ошибочными[84]. При этом, между прочим, Франк проявляет весьма позитивное отношение к украинскому греко-католицизму. Упоминая о том, что в письмах к Штроссмайеру Соловьев апеллирует к позиции митропо-

---

[81] См.: Там же. С. 97.

[82] См.: *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 400.

[83] См.: *Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 225.

[84] См.: A Solovyov Anthology. P. 20; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 27.* Уже в записной книжке Франк зафиксировал мысль о том, что в 1883 г. Соловьёв достиг своей окончательной точки зрения (относительно единства вселенской церкви), которой «*продолжал держаться до конца*» — см.: Франк С. Л. <Из записной книжки 1947–1949 гг.> *(№ 167)*. С. 131.

лита Киевского Платона, публично провозглашавшего Западную и Восточную Церковь двумя родными сёстрами, разделёнными единственно по недоразумению[85], Франк добавляет: «Мне известно, что позднее эту общую церковную установку разделял униатский митрополит Андрей Шептицкий»[86].

Ощущение Франком в последние годы жизни своей близости к Соловьёву не только как к философу, но и как к религиозному мыслителю, а главное — близости в сфере личного религиозно-мистического опыта, выражалось и в его отношении к поэзии Соловьёва. В одной из записей, относящихся к 1944 г., Татьяна Франк передаёт слова мужа о том, «как он мистически, только на старости, переживает рождение, смерть — земля как лоно, читал стихи Вл. Соловьева, Вяч. Иванова»[87]. Нельзя не отметить, что названия

---

[85] См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э. Л. Радлова. Т. I. СПб. : Общественная польза, 1908. С. 186–187.

[86] A Solovyov Anthology. P. 22f; *Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва». С. 29, прим.* Источником информации об украинском униатстве для С. Франка был о. Лев Жилле, с которым он сблизился в последние годы жизни. До принятия православия о. Лев был личным секретарем митрополита Галицкого Андрея Шептицкого, и именно от Жилле Франк имел сведения о «церковной установке» униатского митрополита. Впервые Франк писал об этом ещё весной 1946 г. в письме в редакцию газеты «The Tablet» в связи с обсуждением его книги «God with us»: «Следуя Владимиру Соловьёву (и, насколько мне известно, такого же мнения придерживался и покойный униатский митрополит Шептицкий), 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» (*S. Frank*. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West. Пер. с англ. В. В. Черныша). А в письме к сыну Виктору, посылая этот текст для перевода на английский, Франк прямо говорит, что именно père Gillet «сообщил мне сказанное об Андр. Шептицком, секретарем к<ото>рого он был» (С. Л. Франк — Вик. С. Франку. 19 марта 1946 // BA. S. L. Frank Papers. Box 5).

[87] См.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 219.

двух книг Франка — «С нами Бог» и «Свет во тьме» — прямо перекликаются со стихотворениями Соловьёва (имея, конечно, общий с ними источник в книге Исайи и в Евангелиях от Матфея и от Иоанна). При этом текст первой предваряют три эпиграфа, среди которых, вместе с цитатами из Библии, — строчки Соловьёва из стихотворения «Имману-Эль» о «всерадостной тайне» («Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог»). А поэтический шедевр Соловьёва «Ночь на Рождество» (его текст переписан в записной книжке Франка[88]), прямо созвучный раскрытию Франком евангельской идеи в книге «Свет во тьме», Семён Людвигович, по свидетельству жены, не раз вспоминал и повторял наизусть в период тяжёлой болезни последних месяцев жизни[89].

Внутреннее, духовное родство с великим предшественником Франк ощутил в своём мистическом опыте приобщения через страдания к Христу: «У меня была боль в груди, и я ее чувствовал как Христовы страдания, совершенно отчетливо понял соловьевское понимание христианства как Правды, сошедшей в мир для искупления». И процитировав строчки Соловьёва о светящем во тьме Свете, осуждающем «князя века и все его дела», делает вывод: «Это суть самой Правды, это суд Христов»[90]. А несколькими днями позднее, пережив подобную ночь, добавляет: «Существование того мира освещает этот мир, семена того мира посеяны и здесь, на земле. Идея Соловьева — все благословенно в этом мире. Все земное освещено и просвещено отблесками того мира»[91]. Можно утверждать, что, наряду с Тютчевым, Гёте, Пушкиным и Рильке, Владимир Соловьёв ста-

---

[88] См.: Франк С. Л. <Из записной книжки 1947–1949 гг.> *(№ 167)*. С. 133–134.

[89] *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 231, 236.

[90] Запись Татьяны Франк 25 ноября 1950 г. (см.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 236).

[91] Запись Татьяны Франк 3 декабря 1950 г. (см.: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 238).

новится особенно близким Франку *поэтом*, выражающим в своих стихах мистическую глубину тайны бытия и христианского откровения.

Таким образом, возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросу, подчеркнём, что «обращение» Франка к Соловьёву в последние годы жизни было связано, прежде всего, с развитием концепции Богочеловечности в его поздних социально-этических и антропологических произведениях, что следует воспринимать не в качестве «трансформации» его философской системы, а в качестве дальнейшего разворачивания исходной религиозно-философской интуиции, начиная с «Предмета знания». С другой стороны, повышенный интерес к великому предшественнику в эти годы был тесно связан с личными мотивами — с необходимостью максимально глубоко и адекватно осмыслить и выразить (в том числе, своему сыну) собственное отношение к православию и католичеству, к вопросу о единстве Вселенской Церкви. Наконец, это сближение с Соловьёвым приобретает отчётливый мистический характер — характер сходства и даже какого-то взаимопроникновения личного мистического опыта[92], что также нашло отражение в духовно-интимном обращении к Соловьёву-поэту.

[92] Уточним только: без видений «вечной женственности» — Софии, которую Франк не принимал философски, и которую ему вполне заменяла счастливая и взаимная любовь к жене.

«Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семён Франк)[1]

Поводом к подготовке данной статьи стали два письма Леонида Габриловича к Семёну Франку, написанные в марте 1950 года, к которым были приложены два «резюмэ» (как назвал их автор) его теории познания, также написанные им в эпистолярной форме. Документы хранятся в фонде Семёна Франка Бахметевского архива (США). К сожалению, мы не имеем ответных писем (или письма) Франка. Однако и в неполном виде эта переписка представляет определённый историко-философский интерес. Леонид Габрилович, хотя и не стал знаковой фигурой золотого века русской философии, всё-таки сыграл определённую роль в её развитии, опубликовав ряд интересных статей в российских и немецких философских журналах в 1900–1910-х годах. Изложенная в них гносеологическая концепция была близка той, которую раз-

[1] *Впервые опубликовано в 2018 г. (№ 188). Статья являлась предисловием к публикации текстов Л. Е. Габриловича (№ 189). В основе статьи — доклад на конференции: Четвёртые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог» (20–22 сентября 2016 г., Санкт-Петербург).*

вивал Франк. Габрилович и Франк одновременно были приват-доцентами Петербургского университета в предреволюционные годы. Очевидно, что они хорошо знали друг друга, хотя их отношения не были дружескими. В эмиграции их контакты были, очевидно, крайне эпизодичны, и лишь спустя десятилетия что-то подвигло Габриловича написать своему давнишнему коллеге и искать именно у Франка хоть какого-то признания своих философских идей.

Письма и наброски Л. Е. Габриловича 1950 года помогают не только понять, как изменилась (если изменилась) его философская позиция в конце жизни (он умер в 1953 г.), но и насколько разошлись к этому времени их философские пути с С. Л. Франком, а также в целом уточнить место Габриловича в истории русской философии первой половины XX века[2]. Из писем можно заключить, что Франк

[2] Впрочем, никакого места он там, судя по подавляющему большинству классических и современных «историй русской философии», вообще не занимает. Пожалуй, только у Б. Яковенко можно встретить упоминание о нём, и то буквально в одной строке: «*Л. Габрилович — Галич* (1878 г. рожд.) попытался объяснить гносеологию в терминах особой теории дативизма» (*Б. В. Яковенко*. История русской философии: Пер. с чеш. / Общ. ред. и послесл. Ю. Н. Солодухина. М. : Республика, 2003. С. 361). Даже в энциклопедии «Русская философия» (Русская философия. Энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М. : Книжный клуб Книговек, 2014) статьи о Габриловиче нет. Только в электронном проекте «Биографический словарь философов Петербургского университета» можно найти страничку с данными о его биографии и работе в университете (см.: http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/328.html). Правда, некоторое время назад было анонсировано издание собрания сочинений Габриловича и начали появляться переиздания отдельных работ философа (см.: *А. Резниченко*. Предисловие к публикации // Ежегодник по феноменологической философии. М. : РГГУ, 2008. С. 381–387; *Л. Е. Габрилович*. О двух научных понятиях мышления (К обоснованию одной дативистской логики) / Пер. с нем. А. В. Шевцова, под ред. А. А. Шиян и Т. А. Шияна // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1).

все эти годы оставался для Габриловича своеобразным философским alter ego, с которым он сверял свою позицию, во многом не соглашался, но всё-таки чувствовал духовное родство (в этом контексте написана им и фраза, взятая в название статьи), и ... похоже, мучился завистью и уязвлённым самолюбием.

Последняя — слишком резкая — оценка требует пояснения, но для начала остановимся на некоторых фактах биографии нашего основного фигуранта — прямо скажем, сегодня основательно подзабытого. Леонид Евгеньевич Габрилович родился в 1878 г. в Петербурге[3]. В 1899 г. он окончил физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, после чего два года работал в Томске ассистентом кафедры... гистологии и эмбриологии[4]. Разносторонность интересов и личности Габриловича ещё более раскрылась по возвращении в столицу, где он при-

[3] Он принадлежал к роду литовских евреев, которые в начале XIX века приняли православие, что позволило отцу Леонида Евгению Осиповичу (1835–1918) и его дяде Густаву Осиповичу окончить Петербургскую Медико-хирургическую академию. Евгений Осипович специализировался по акушерству и гинекологии, Густав Осипович стал провизором (со временем — владельцем крупных аптек в Петербурге и Москве). С 1871 г. семья Е. О. Габриловича жила в Петербурге. Старший (сводный) брат Леонида — Николай Евгеньевич Габрилович (1865–1941) — окончил Военно-медицинскую академию, в дальнейшем стал одним из лидеров российской гомеопатии (интерес к которой воспринял от отца), вице-президентом Международной Гомеопатической лиги. После революции он остался в Советской России. По крайней мере, две из четырёх сестёр Леонида — Софья и Ольга — также посвятили себя медицине (в 1918 г. они вместе с матерью эмигрировали в Париж). Леонид, как и сёстры, получил начальное образование в петербургской гимназии Св. Анны, учрежденной еще в 1722 г. сподвижником Петра I Я. В. Брюсом, где преподавание велось на немецком языке (см.: *И. Кёстнер, М. Ю. Сорокина*. Николай Габрилович и российское гомеопатическое общество // Природа. 2008. № 11. С. 89–95).

[4] Даже напечатал статью по этой тематике на немецком языке — понятно, что здесь сказалась семейная ориентация на медицину и физиологию.

обрёл определённую известность как поэт (литературный псевдоним — Леонид Галич), литературный критик, философский публицист. Некоторое время — особенно в период первой русской революции — он тяготел к политическому радикализму, и в 1905 г. даже заведовал отделом в первой легальной большевистской газете «Новая жизнь», однако очень скоро его политическая публицистика приобрела кадетское звучание, чем он заслужил в устах Ленина «почётное» звание «ренегата», рядом с Изгоевым и Струве[5]. Не все его начинания и на других разных поприщах, очевидно, были успешными. В переписке Ф. Сологуба (декабрь 1912 г.), например, находим такое замечание: «Во время обеда пришел Щеголев<...>. Рассказал, что Габрилович из Аргуса уже выставлен, и что там редактор Регинин. Пророчество исполнилось быстрее, чем можно было ожидать»[6]. Речь шла о литературно-художественном журнале «Аргус» — можно заключить, что литературная слава Габриловича была, по крайней мере, неоднозначной. Более успешными, очевидно, были его естественнонаучные занятия — в частности, в области радиотехники (беспроводной телеграф), которые он не оставлял как до эмиграции, так и в эмиграции[7].

Всё-таки разносторонность интересов требовала, очевидно, философского обобщения — уже в 1904–1907 годах Габрилович вынашивает свои основные философские идеи, и представляет их публично сначала в докладе на Санкт-Петербургском философском обществе 4 октября

---

[5] См.: *В. И. Ленин*. К выборам в Петербурге // Полн. собр. соч. Т. 19. С. 71.

[6] *Ф. Сологуб*. Письма к Анастасии Чеботаревской // Неизданный Федор Сологуб. М. : Новое литературное обозрение, 1997 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://az.lib.ru/s/sologub_f/text_1916_pisma_k_chebotarevskoy.shtml.

[7] Л. Габрилович эмигрировал, очевидно, в 1918 г., сначала жил в Берлине, с 1921 г. — в Париже, в 30-е годы переехал в США.

1907 г.[8], а затем — в других выступлениях[9] и в серии статей в «Вопросах философии и психологии», а также в «Archiv für systematische Philosophie». Сдав магистерский экзамен, он с 1909 по 1918 год работал приват-доцентом на кафедре философии историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета; также состоял профессором Санкт-Петербургской педагогической академии. Основные курсы, им читавшиеся, связаны с философией «естествоведения», математики и точных наук[10]. На этой же кафедре университета с 1912 по 1917 год работал и Франк.

Впрочем, их знакомство, очевидно, состоялось раньше. В 1906 г. Л. Галич публикуется в журнале «Свобода и культура», который редактировал С. Франк под патронатом П. Струве, а затем и в «Русской мысли», которую возглавил

---

[8] См.: *Л. Габрилович*. О понятиях истинности и достоверности в теории познания (Введение к исследованию об истинности, конкретности и реальности) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 94 (IV). С. 463, прим.

[9] Кроме СПФО, Габрилович участвовал в работе Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества, куда вступил в феврале 1910 г. (см.: *А. Резниченко*. Предисловие к публикации. С. 385), хотя зафиксировано его участие в дискуссии на заседании РФО по докладам А. Блока и В. Розанова ещё 26 ноября 1908 г. (см.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 3. С. 549–550). Очевидно, на это выступление А. Галича откликнулся в своей статье «Богоискательство и “богостроительство”» в начале 1909 г. В. Базаров. По его мнению, Галич «несколько схематично и упрощенно, но тем более отчетливо» выразил дуалистическую точку зрения по вопросу о соотношении культуры и религии, «свойственную интеллигентам желающим быть настоящими “европейцами”» (Там же. Т. 1. С. 457).

[10] См.: Биографический словарь философов Петербургского университета Названия курсов, читавшихся Габриловичем, и названия подготовленных им пособий (о работах Зигварта, Вундта, Введенского, Наторпа, Таннери) даёт также В. Ф. Пустарнаков. Впрочем, в энциклопедической части его книги Габрилович удостоился всего трёх строк (см.: *В. Ф. Пустарнаков*. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПБ.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 215, 350).

Струве, и в которой активно сотрудничал Франк[11]. По своим политическим взглядам в этот период Габрилович был близок к Струве (как и Франк), хотя его идеалистически-метафизические тенденции подвергал критике[12]. Между прочим, и Франк, позднее признававший ключевую роль П. Струве в повороте к философскому идеализму и метафизике на рубеже XIX–XX веков, поначалу относился к этому направлению своего старшего друга скептически.

Очевидно, что не только сходные политические позиции, но и общие философские интересы могли на какой-то период сблизить Франка и Габриловича. В первом публикуемом письме от 12 марта 1950 г. Габрилович вспоминает:

---

[11] Их общей темой в эти годы была тема культуры (вспомним неоконченную совместную работу Струве и Франка «Очерки философии культуры», 1905). В условиях послереволюционной реакции эта тема вызывала саркастические конвульсии у левых радикалов — молодой Л. Д. Троцкий в начале 1909 г. писал: «Воцаряется единомыслие без мысли. "Торгово-Промышленная газета" ссылается на Струве, Галич — на "действительный" марксизм, Изгоев — на "Русскую Старину", Мережковский — на чорта, "Россия" — на свою совесть. И все требуют культуры. Сразу можно подумать, будто общественная мысль, утомившись собственной раздробленностью, нашла, наконец, свое спасительное обобщение, свою формулу действия. Но это обман. "Культура", как лозунг, — что это, если не торжественное пустое место, в которое можно свалить все и из которого нельзя извлечь ничего...» (*Л. Д. Троцкий*. Белый бычок и культура // *Л. Д. Троцкий*. Проблемы культуры. Культура старого мира. М. : Директ-Медиа, 2015. С. 577). Такие вполне ленинские инвективы не спасли, однако, в дальнейшем Льва Давидовича не только от ярлыка, но и от трагической судьбы «ренегата».

[12] Уже в 1904 г. Л. Габрилович довольно ироничной метафорой характеризовал эволюцию «легальных марксистов» во главе со Струве: «Из скромной куколки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающий огонёк мистических религиозных исканий» (*Л. Габрилович*. Новейшие русские метафизики (спор о возможности метафизики) // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Кн. 75 (V). С. 647). В следующем году эта его статья вышла в виде брошюры с адресным подзаголовком: «Новейшие русские метафизики (Идеализм П. Струве)» (СПб., 1905).

«В 1906 и 1907 гг. мы с Вами много говорили о философии, а иногда — если память меня не обманывает, Вы садились за рояль и импровизировали. Кажется мне, что это не аберрация памяти. У меня светлое и растроганное чувство, когда я вспоминаю об этом времени». В своём комментарии к этой папке франковского архива Татьяна Сергеевна Франк, правда, отмечала, что она не знала Габриловича, и потому предполагает «некоторые неточности в его письмах о встречах с С. Л.»[13]. Однако, хотя некоторые хронологические неточности в письмах Габриловича действительно присутствуют, в данном случае он скорее прав. Дружеские встречи Франка и Габриловича вполне могли иметь место в 1906–1907 годах, когда Франк жил вместе с семьёй Струве на ул. Таврической, а затем в смежных квартирах на Тверской[14]; упоминание о рояле (а любовь Франка к музыке и музицированию Габрилович отнюдь не выдумал) говорит о домашнем характере этих встреч. Однако к моменту начала семейной жизни Франка (1908 г.) и позже, в период их совместной работы, таких контактов, очевидно, уже не было — поэтому жена Франка и «не знала» его коллегу. Какая-то «чёрная кошка» явно пробежала между ними. Если не конкретную причину, то хотя бы тенденцию, определившую изменение отношений, позволяет понять следующий факт. В 1908 г. Франк фактически отвёл кандидатуру Габриловича как участника будущих «Вех», написав М. Гершензону: «Я его очень ценю, как талантливого и образованного человека, но той глубины и нравственной серьёзности, которая нужна в нашей работе, у него нет»[15]. Речь шла, таким образом, не столько о теоретических пози-

[13] Насчёт «не знала» — преувеличение. Его имя встречается в переписке Франка с женой (см. прим. 17 на с. 370), а также всплывает в некоторых письмах Татьяне Франк после смерти Семёна Людвиговича, о чём речь далее.

[14] *См. в наст. сборнике, с. 117–118.*

[15] К истории создания «Вех» / Публ. В. Проскуриной и В. Аллоя. С. 252.

циях, сколько о каких-то личностных характеристиках Габриловича, которые помешали Франку, рассматривавшему «Вехи», прежде всего, как площадку для диагноза морального состояния русского общества, увидеть его в числе авторов сборника[16].[17]

Перейдём теперь к собственно философскому содержанию писем Габриловича к Франку. Прежде всего, направляя Франку свои «резюмэ», он пишет, что его теория познания «родилась в 1906-м году и, не меняясь по существу, медленно, в течение более 40 лет, подвергалась классическому своему Abklärungsprozess[18]». Отличие формулируемых им в 1950 году идей сам Габрилович усматривает, во-первых, в форме изложения — за эти годы «зрела и прояснялась моя манера писания», в результате чего: «Думаю, что о теории познания никто еще не писал так, как я пишу о ней<...>. Мне кажется, что курс литературно-философской манеры нужно брать именно в этом направлении.

---

[16] О характере Габриловича может свидетельствовать и такой факт, зафиксированный А. Блоком в дневнике 20 ноября 1914 г.: «Л. Е. Габрилович, заступаясь за честь женщины, выстрелил в доктора Нюренберга и арестован» (*А. Блок*. Записные книжки. 1901–1920. М. : Худож. литература, 1965. С. 248).

[17] *Контакты Франка и Габриловича в эмиграции, как уже сказано, были, очевидно, крайне эпизодичны.* О том, что они всё-таки были, свидетельствует, например, письмо Франка к жене от 21 августа 1923 года, где он упоминает эту фамилию как вполне знакомую: «Я думаю сделать так: статья “Основ. идея русск. фил”, которую все равно нужно перевести по-французски, помещу через Габриловича в Mercure de France, а для американцев напишу отдельно...» (Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 4) (впрочем, статья Франка в этом французском журнале не появилась). *Габрилович переехал из Берлина в Париж в 1921 г. , но, возможно, наезжал в Берлин. 9 июня 1923 г. он должен был делать доклад на тему «Достоверность бытия» на заседании Научно-философского общества в Берлине в помещении Союза немецких женщин (Руль. 1923. 8 июня № 765. С. 5). Правда, в работе уже организованных в это время Русского научного института в Берлине и Религиозно-философской академии, где Франк играл одну из ведущих ролей, Габрилович не участвовал.*

[18] Процесс отстаивания, осветления (*нем.*)

Чем темнее и сложнее предмет, тем яснее и проще должно быть изложение»[19]. Действительно, его художественно-эпистолярный стиль 1950-го года отличается от более академического характера статей сорокалетней давности, но не следует забывать, что он всегда имел склонность к литературно-публицистической форме. Второе отличие, тоже по форме стилистическое, хотя и более значимое по сути: Габрилович как бы с сожалением констатирует, что его ранняя теория «была густо нафарширована школьными терминами немецкой университетской квази-философии», теперь же он только мельком упоминает «“интендирующие акты” Аделяра Батского, подхваченные в наши дни Гуссерлем»[20]. Более того, в этом отношении формулируется принципиальная позиция: «А главное нужно твердо помнить о великих предках и раз навсегда забыть о всех Рилях, Виндельбандтах, Риккертах, Шуппе, Ремке, Когенах, Наторпах, Кассирерах, а пожалуй даже и Киркегартах. Все равно, они уже почти забыты, несмотря на их еще недавнюю громкую славу, а через еще 25 лет и окончательно забудутся. Я всю жизнь говорил, что надо учиться перспективе, и всю жизнь никто не хотел меня слушать»[21] (а вот и нотки уязвленного самолюбия!). Таким образом, Габрилович пытается забыть как страшный сон немецкое неокантианство и имманентизм, из которых, по сути, сам и вышел (заметим попутно, что Франк тоже был поначалу неокантианцем, а затем перерос его и писал о нём критично, — но никогда не позволял себе таких пренебрежительных отзывов о своих учителях). Впрочем, как видно из второго письма, и отношение Габриловича к «великим предкам» тоже было неоднозначным (особенно «досталось» Филону Александрийскому[22]).

---

[19] *Л. Габрилович*. Два письма С. Франку и два «резюмэ» *(№ 189)*. С. 119.
[20] Там же. С. 118.
[21] Там же. С. 119.
[22] См.: там же. С. 137–138.

В чём, собственно, заключалась теория познания Габриловича, разработанная и изложенная им в 1907–1914 годах? Прежде всего, заметим, что к теории познания для него, собственно, сводилась вся философия (расхождение с Франком в этом вопросе стало одним из главных пунктов писем 50-го года). Поэтому своё изложение он начинает с уточнения самого понятия гносеологии. Критикуя распространённое понимание её как науки о пределах нашего знания или о механизме познавательного процесса, Габрилович отталкивается от требований наук, которые все — и дедуктивные, и эмпирические, — стремятся к получению достоверных знаний. При этом, по его мнению, они достигают *веры* в истинность известных суждений (аксиом, или исходных причинно-следственных зависимостей), не задаваясь вопросом о том, на чём такая *вера в достоверность* основана. Гносеология как раз и должна решать «вопрос *об основаниях достоверности*», т. е. «об основаниях той непосредственной веры, с какою мы относимся к аксиомам и к необходимости логической связи»[23]. План «своего труда», намеченного в докладе 1907 г. и в основном изложенного в статьях 1908–1912 гг., Габрилович очерчивает, исходя из намеченной им проблематики гносеологии, в трёх частях: «Истинность», «Конкретность» и «Реальность». Рассмотрев в первой статье вопрос об истинности, или очевидности наличных переживаний, он в последующих двух статьях исследует вопросы «об условиях конкретности» (или об основаниях теории абстракции) и «об условиях реальности» (вопрос о «крайнем солипсизме»), — по его словам, эти исследования по объекту совпадают с кантовскими вопросами: «как возможны априорные синтетические суждения в математике?» и «как возможны априорные синтетические суж-

[23] *Л. Габрилович*. О понятиях истинности и достоверности в теории познания (Введение к исследованию об истинности, конкретности и реальности). С. 465.

дения в чистом естествоведении?»[24]. Габриловича, таким образом, интересует достоверность только точных и естественных наук (основаниям достоверности в математике была посвящена и его немецкая книга, вышедшая в 1914 г. в Берлине[25]). Что же касается «знания о трансцендентной действительности», т. е. знания метафизического, то разговор о нём Габрилович отодвигает в неопределённое будущее: «Вопрос о достоверности метафизики можно будет поднять только тогда, когда мы в том или ином виде решим вопрос о достоверности физики»[26]. Но до конца жизни, как свидетельствуют письма Франку, это будущее для него так и не наступило.

В такой постановке вопроса хорошо слышатся тенденции европейской философии начала XX века. Можно, например, утверждать, что Габрилович выстраивает концепцию, близкую к антипсихологизму Гуссерля и его идее философии как строгой науки. Но, по справедливому замечанию А. Резниченко, Габрилович «парадоксальным образом» не принимал целый ряд постулатов феноменологии — собственно, усматривая в ней форму платонизма, а значит — метафизики, — хотя в своих конечных выводах, в своей онтологии сознания, он «оказывается близким феноменологии»[27]. Однако в 50-м году Габрилович пытается уже откреститься от этих тенденций — как от неокантианства, так и от феноменологии, не говоря уже об антропологии Шелера, экзистенциализме Сартра, и тем более о Кайзерлинге, которых он характеризует далеко не лестными словами. Что же остаётся? В чём, всё-таки, «соль» его учения, если вчитаться в его «резюмэ»?

---

[24] Там же. С. 489.

[25] *L. Gabrilovitsch*. Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Berlin, Leonhard Simion 1914. 92 p.

[26] *Л. Габрилович*. О понятиях истинности и достоверности в теории познания. С. 490.

[27] *А. Резниченко* Предисловие к публикации. С. 384.

Из всех своих прежних работ в «резюмэ» 50-го года Габрилович ссылается практически только на статью о крайнем солипсизме (хотя и путает при этом год издания, называя 1907-й, хотя с докладом на эту тему в Санкт-Петербургском философском обществе он выступал 9 декабря 1910 г., а сама статья вышла весной 1912, — но эта путаница, пожалуй, лишь подчёркивает, что именно в этой статье сам автор видел квинтэссенцию своей теории, которую «по частям» — в нескольких статьях и докладах — начал излагать с 07-го года). Статья имела подзаголовок «К уяснению понятия данности». Действительно, основная идея и новация, которую высказывал в ней Габрилович, — это необходимость реформировать понятие данности таким образом, чтобы преодолеть до сих пор непреодолимую тенденцию к солипсизму всей новоевропейской философии. Эта тенденция была, как утверждал автор, определена Декартом, установившим, что непосредственной и не подлежащей сомнению данностью является существование наших актов сознания, в то время как всё остальное — т. е., собственно, существование объективной, независимой от нас реальности, — может быть поставлено под сомнение, поскольку мы знаем её, или о ней, только, опять-таки, через призму нашей субъективной психики. Если сам Декарт и не делал вполне солипсистских выводов, то, как считал Габрилович, такие выводы в дальнейшем были неизбежны, и потому проговорены — либо прямо, как Джорджем Беркли или Клодом Брюнэ[28], либо косвенно, как в кантовском критицизме.

[28] Этот французский медик конца XVII века, кстати, как едва ли не единственный совершенно открытый и последовательный солипсист, причём прямо утверждавший, что наследует учение Декарта, был очень важной фигурой для Габриловича, к которой он обращается и в 1912 г., и в своих набросках 50-го года (*см.: Л. Габрилович. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 112 (II). С. 222; Л. Габрилович*. Два письма С. Франку и два «резюмэ» (№ 189). С. 127–128*). Источником сведений Габрилови-*

Последний, хоть и не отрицает существование объективного мира, но утверждает, что «вера в бытие мира равно и недоказуема, и неопровержима», а потому «единственной неоспоримой реальностью является для критициста он сам, да и то не как реальное существо, а просто как единство сознания, как бесплотный трансцендентальный субъект»[29].

Здесь следует подчеркнуть, что учение Канта, безусловно, было и оставалось исходным пунктом и основой всех философских поисков Габриловича. Именно в кантианстве он видел начало подлинной гносеологии, к которой, как уже говорилось, для него сводилась вся философия. Конечно, в первую очередь им принимались вопросы, поставленные Кантом, но далеко не всегда — его ответы; впрочем, ещё менее им принимались ответы некоторых последователей Канта. Можно сказать, что в статьях начала века его отношение к неокантианству — как марбургскому, так и баденскому, — отличается от его слов в письмах к Франку 50-го года лишь более уважительным, академическим тоном, но по существу он уже тогда относился к нему кри-

---

ча о Клоде Брюне был очерк Л. М. Робинсона «Солипсизм в восемнадцатом столетии», вошедший в его небольшую брошюру «Историко-философские этюды. Вып. 1» (1908). Робинсон действительно совершил в этой работе историко-философское открытие: собрав рассыпанные в философской литературе XVIII в. сообщения о «секте эгоистов» и определив общим источником этих сведений короткую заметку в иезуитском органе «Journal de Trévoux» за 1713 г., он связал эти сообщения с именем медика и «довольно плодовитого медицинского писателя» Клода Брюне (Claude Brunet), обосновав свой вывод ссылками на работы самого Брюне — «Проект новой метафизики» (1703 г. — книгу, ставшую «величайшей библиографической редкостью», положения которой Робинсон реконструирует по книге другого автора — Flachat de St. Sauveur) и «Прогресс медицины» (1709 г.) (см.: Л. Робинсон. Историко-философские этюды. Вып. 1. СПб., 1908. С. 49–51). Франк написал рецензию на эту книжку (Русская мысль. 1909. Кн. I. Библиографический отдел. С. 14).

[29] *Л. Габрилович*. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности). С. 213.

тически. Был ли он при этом последователем Шуппе (или «примыкающим к защитникам его философии», как это сказано Эрнстом Радловым[30])?

Критикуя ещё в 1904–05 годах Струве за поворот к метафизике, Габрилович особенно подчёркивал ошибочность утверждения Струве о том, что он (т. е. Струве) «опирается на учение Шуппе». Это учение, утверждал Габрилович, кратко рассмотрев основные идеи имманентной философии, «принципиально не вяжется с метафизикой — с знанием о чем-то внеопытном»[31]. Габрилович, таким образом, не столько критиковал Струве с позиций имманентной философии, сколько доказывал несоответствие его взглядов позиции имманентизма, на которую Струве якобы опирается. Самому Габриловичу эта позиция оказывается действительно ближе — точнее, те выводы, которые из неё можно сделать относительно возможности метафизики. Эти выводы (вывод) звучат у Габриловича однозначно: «*Метафизика, как знание о вне-опытном, должна быть признана фикцией*»[32]. В этом смысле, т. е. в смысле антиметафизической тенденции, Габриловичу действительно была близка имманентная философия (и он даже готовил, как признаётся в этой статье, книгу о ней[33]). Попутно заметим, что в это же время идеями Шуппе увлекался и Франк — в 1902 г. он писал Струве о построении собственной имманентной философии, а также о невозможности метафизики как науки[34]; эта позиция нашла отражение в его статье «О критическом идеализме» (1904), — т. е., в этот период Франк и Габрилович находились примерно на одинаковой фазе своего философского развития. Однако книга «об имманентной фи-

[30] См.: *А. Резниченко* Предисловие к публикации. С. 382–383.

[31] *Л. Габрилович*. Новейшие русские метафизики (спор о возможности метафизики). С. 663.

[32] Там же. С. 670.

[33] См.: Там же. С. 663.

[34] См.: С. Л. Франк — П. Б. Струве. 7/20 янв. 1902 // *М. А. Колеров*. Изнутри. С. 61.

лософии» не появилась, зато появились доклады и статьи 1907–1912 годов, где Габрилович уже не апеллирует к Шуппе, а пытается выстроить свою теорию, которая, конечно, может быть признана близкой имманентизму, но не более, чем в такой же степени близкой, но и отличной от феноменологии и интуитивизма, достоинства которых Габрилович неоднократно подчёркивал, обозначая при этом и их недостатки[35]. В его немецких статьях появляется и обозначение для его собственной теории — дативизм (Dativismus)[36], о котором упоминает Яковенко[37].

---

[35] В рецензии на книгу И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» Габрилович, например, говорил о необходимости «внести кантианские поправки в современную *монистическую* гносеологию», представленную, в частности, школой В. Шуппе, и выражал сожаление, что И. Лапшин, проводя как бы «равнодействующую» между двумя направлениями, «оказался слишком мало кантианцем и проведенная им равнодействующая чересчур близка к имманентной философии» (*Л. Галич*. [*Л. Габрилович*.] Новый труд по теории познания // Русская мысль. 1908. Кн. IX. С. 142). «Ахиллесову пяту» имманентной философии и ошибку Лапшина Габрилович при этом видел в той мысли, что «связь между априорными элементами нашего опыта носит характер *нерасторжимой связи отвлеченных признаков*», а это означает неправомерное «смешение двух видов связи: связи между отвлеченными признаками (*логической* связи) и связи между тесно-сочетанными между собой конкретными содержаниями (*реальной* связи)» (Там же. С. 143, 144). Интересно отметить, что свою концепцию живого знания Франк начинал как раз с различения, с одной стороны, понятия общеобязательности (истинности) той или иной *идеальной* закономерности, а с другой — понятия «реальной необходимости, как общей связи *реального* характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное» (*С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 351).

[36] *L. Gabrilovitsch*. Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logic) // Archiv für systematische Philosophie, 15, 1909. S. 52.

[37] Яковенко, впрочем, вполне определённо относил «дативизм», вместе с интуитивизмом, к тем «современным философским учениям», которые, «оставаясь на чисто философской почве и совсем не стремясь подчинить философию религии» (что для Яковенко было несомненным достоинством), всё-таки «объективируют самое что ни на есть

Кстати, своим учителем Габрилович называл своего, так сказать, непосредственного начальника (по кафедре) — профессора А. И. Введенского[38], хотя при этом без всякого пиетета подвергал критике некоторые его позиции — в частности, его соображения о субъективности времени и о реальности (или нереальности) прошлого, из которых, по Габриловичу, вытекает вывод о полной независимости науки от признания реальности прошлого, а это — прямой путь к крайнему солипсизму, т. е. к отрицанию всякой науки[39].

Итак, признавая великую роль Декарта в постановке вопроса о том, что мы можем знать с полной достоверностью, Габрилович в то же время упрекает Картезия за то, что остаток «несомненного знания» у него «устрашающе мал»

субъективное», — т. е., по сути являются имманентизмом, что для Яковенко уже — философский грех (*Б. В. Яковенко*. Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1911–12. Кн. 2–3. С. 47). Характерно, что составители сборника работ Б. Яковенко в 2000 году в примечании никак не соотнесли «дативизм» с Габриловичем, указав лишь на латинское происхождение термина от названия дательного падежа (dativus) (см.: *Б. В. Яковенко* Мощь философии / Отв. ред. А. А. Ермичёв. СПб.: Наука, 2000. С. 942). На что Н. Плотников в своей рецензии справедливо заметил: «При чём здесь падеж?! Это авторское название философской концепции Л. Е. Габриловича, принимающей в качестве исходного пункта “данные” сознания» (*Н. Плотников*. В ожидании русской философии. Заметки по поводу книги Б. В. Яковенко «Мощь философии». СПб., 2000 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М. А. Колерова. М. : Три квадрата, 2002. С. 793). Падеж тут всё-таки «причём» — Габрилович и называет так свою концепцию, чтобы подчеркнуть ключевую роль *данного*, причём делает это в немецких статьях, а в немецком языке Dativ также обозначает дательный падеж.

[38] См.: *Л. Габрилович*. Так называемый «формализм» в математике и его отношение к теории знания // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 119 (IV). С. 510.

[39] См.: *Л. Габрилович*. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности). С. 226–230.

и недостаточен для обоснования науки. Прежде всего, Декарт, по Габриловичу, утверждая наличие некоего неистребимого остатка реальности, сводит этот остаток к нашим ощущениям, восприятиям и мыслям — «идеям», не различая при этом бытия мыслимого и бытия, так сказать, «непосредственно присутствующего». Такое «упрощение», как утверждает Габрилович, делает, в конце концов, неизбежным солипсизм. Кроме того, из основного положения Декарта о том, что во всём можно сомневаться, кроме наших собственных переживаний, по мнению Габриловича, следует, что область достоверного не выходит за пределы настоящего, а, следовательно, достоверность прошлого никаким образом не может быть доказана — так возникает крайняя форма солипсизма, «солипсизм момента»[40], или моментализм.

Выход из этого неизбежного, казалось бы, тупика Габрилович в своих «резюмэ» видит, прежде всего, в том, что в совокупности предметов, непосредственно данных нам в нашем опыте, следует различать «разные виды существования — существование в мысли и понимании, существование в памяти или воспоминании, существование в фантазии или в представлении, существование в ожидании или предугадывании и, наконец, непосредственное существование, в котором предмет уже не изображается отличным от него элементом сознания (мыслью, воспоминанием, представлением), а просто сам присутствует перед нами». Таким образом, утверждать непосредственную данность идеи нашему сознанию недостаточно, чтобы объявить эту идею достоверной, или подлинно реальной. Задача гносеолога, по Габриловичу, как раз и состоит в том, чтобы отделить в непосредственно данном нам бытие толь-

[40] Терминологическая конструкция «солипсизм момента» придумана не Габриловичем — её упоминает И. Лапшин, ссылаясь при этом на Оствальда (см.: *И. И. Лапшин*. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб. : Сенатская тип., 1910. С. 13).

ко мыслимое от бытия, обладающего «привкусом» самостоятельной реальности.

В таком деле (которое сравнивается Габриловичем с искусством ювелира в установлении пробы золота) не может быть места вере. В этом контексте он критикует не только философские (религиозно-философские) попытки разрешить эту гносеологическую проблему, прямо или косвенно обращающиеся к мистике, религиозной вере и т. п. (между прочим, акцентируя внимание на Вл. Соловьёве), но и прагматическую, однако с гносеологической точки зрения необоснованную веру науки в достоверность исходных аксиом. Габрилович утверждает — и это, собственно, называет своим основным («великим») открытием, — что наличное (подлинное) бытие имеет свою «форму», отличающую его от бытия воображаемого и представляемого, и эта «форма» или «вкус» наличного бытия априорно нам известна, так что «МЫ ЗАРАНЕЕ МОЖЕМ СКАЗАТЬ КАКИМИ ОСНОВНЫМИ СВОЙСТВАМИ БУДЕТ ОБЛАДАТЬ ВСЯКОЕ НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ, ВСЯКАЯ ДАННОСТЬ»[41]. Соответственно, первичное абсолютно достоверное знание, которым мы обладаем (и знание априорное), «относится прежде всего не к разыскиваемому и находимому нами наличному бытию, а к нашему исходному знанию о форме этого бытия, без каковой знания никакое отыскивание и разыскание не были бы возможны»[42].

Таким образом, дело гносеологического анализа (а в этом, напомним, по Габриловичу заключается фактически вся задача философии) состоит в том, чтобы установить соответствие «формы бытия в опыте» «моему знанию о форме наличности». Не следует при этом искать у Габриловича какого-то детального разбора этих «основных свойств наличного бытия» в смысле каких-то внешних качеств — он, например, сразу отбрасывает такие характе-

[41] *Л. Габрилович*. Два письма С. Франку и два «резюмэ» *(№ 189)*. С. 124.
[42] Там же. С. 123–124.

ристики, как «яркость», «живость» и т. п. Однако он устанавливает при этом очень важную характеристику такого анализа, а именно: «процесс нахождения и регистрации элементов настоящего, т. е. элементов непосредственного данного, может быть выражен формулой: “вот это и е щ е ”». Он выражает эту характеристику формулой «а+х», где «а» означает известную нам часть наличного бытия, а «х» обозначает ту часть, которую мы не знаем как таковую, но мы знаем, что она непосредственно и достоверно существует, и «есть именно тот неистребимый остаток реальности, который заключен в окружающих нас, еще необследованных гносеологических предметах»[43]. Иными словами, «мы с полной достоверностью знаем, что, кроме известного нам сейчас наличного бытия, существует еще и другое наличное бытие, но каково оно, мы пока еще не знаем»[44].

В этом, собственно, заключалась необходимая реформа понятия «данности», которую Габрилович сформулировал ещё в 1912 году. Отмечая — как несколько позже и Франк — достижения и недостатки в решении проблемы трансцендентного Гуссерля, Лосского и Джемса, — он отстаивал мысль о том, что любой акт знания предполагает трансцендентное бытие, и это доказывается тем, что непосредственный опыт не знает ограниченной «данности» — он по своей природе неограничен, не знает пределов: «<...>Мы со всех сторон окружены действительностью, о которой мы ничего ещё не знаем, но которая с достаточной ясностью заявляет о своём существовании»[45]. «Опыт этот — совершеннейший икс по своему качественному составу (на данной ступени гносеологического рассмотрения). Но важно то, что он не только мыслится нами, но и прямо “находится” (“wird vorgefunden”) в виде постоянного “и ещё”, которое неустра-

[43] Там же С. 134.

[44] Там же. С. 132.

[45] *Л. Габрилович*. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности). С. 242.

нимо стоит за всякою попыткою регистрации»[46]. Наличие *априорного* знания о «вкусе» наличного бытия, о его форме и характеристиках, выводится Габриловичем, таким образом, из анализа нашего *опыта*.

На первый взгляд, формула «a+x» как бы вовсе и не отвечает на вопрос — а как же всё-таки различить в этом самом «a», т. е. нам непосредственно данном и известном, бытие мыслимое от бытия реального? Однако некий — но очень важный — инструмент она действительно даёт. Она позволяет понять, что бытие реальное, этот самый «неистребимый остаток реальности», нельзя просто «перестать мыслить», перейдя от него к другому предмету, от «a» к «b», например, и тем самым как бы «выключить» его из состава непосредственно данного, — он всегда останется в виде этого самого «x», которое, хоть мы и не будем непосредственно воспринимать и знать во всех подробностях, но мы будем знать, что это нечто бесспорно и несомненно существует. Собственно, в этом, очевидно, и мыслился Габриловичем его «пробирный камень» — в процедуре такого мысленного эксперимента над каждым непосредственно данным предметом: останется ли от него что-либо, этот самый «привкус» наличного бытия, т. е. будет ли он входить в состав «x», если мы исключим его из состава нашего непосредственного восприятия, т. е. «a».

Такая процедура, по мысли Габриловича, позволяет преодолеть и моментализм, поскольку «“x” находится вне настоящего», а значит, «бесспорно и несомненно существует нечто, находящееся за пределами настоящего». В этом контексте он также критикует «мозаичное восприятие» (или понимание) настоящего — как мозаику, все кусочки которой можно описать и пронумеровать. Нет, этот реестр никогда не может быть окончен: «<...>Всякий наличный элемент и всякая совокупность (коллекция) наличных элементов даны нам только в виде незаконченного реестра, т. е.

[46] *Л. Габрилович*. О крайнем солипсизме... С. 248.

как ЧАСТЬ, требующая завершения, нуждающаяся в завершении. Тот мир, в котором мы себя находим, в котором мы осуждены жить, мир, в котором есть непосредственно присутствующее бытие и воображаемое бытие, мир, который есть наполовину действительность, наполовину мысль, — этот мир не может существовать иначе как в виде части — незавершенной и требующей завершения части. Отсюда раздирающие его антиномии; отсюда его мнимость и призрачность в конечном и глубочайшем смысле».

Возвращаясь здесь к отношениям Франка и Габриловича, следует отметить, что Франк в книге «Предмет знания» трижды прямо упоминает Габриловича в контексте большой идейной близости. Прежде всего, он ссылается на статью «О крайнем солипсизме», признавая при этом, что ее мысли «близко соприкасаются с соображениями настоящей главы»[47]. Речь идёт о главе III «Состав непосредственно-очевидного: “данное” и “имеющееся”». Можно утверждать, что некоторые конструкции Габриловича стали кирпичиками в построении Франком своей гносеологической системы. Критикуя, вслед за своим коллегой, крайний идеализм и солипсизм («солипсизм момента»), Франк различает наличное содержание опыта, который я переживаю осознано, так сказать, обозревая его (Габрилович не использует понятие «интенция», хотя речь идёт именно об этом; Франк говорит об «интенциональности» сознания, хотя при этом полемизирует с интенционализмом Гуссерля), — и другого опыта, который я пока не обозреваю, однако и не могу отрицать, поскольку непосредственно знаю, что он есть. Отметим, однако, что Габрилович настаивал преимущественно на темпоральном измерении этого опыта, т. е. на присутствии *прошлого* и *будущего* в каждой частице опыта, — на том, что «временная протяженность» является «безусловным фактом», а не только «чувством времени», как у Джемса

[47] *С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 144, прим.

и Бергсона[48]. Мысль Франка скорее топологична, чем темпоральна — у него речь идёт о многомерной глубине действительности, а не только об одном измерении линии времени; более того — речь идёт, собственно, о многомерности, которая *преодолевает ограниченность измерений пространства и времени* и переходит во внепространственное и вневременное.

По Франку, любое содержание знания имеет действительный смысл не в себе, а только за своими пределами — отражая часть, неотделимую от целого, в состав которого она входит; это содержание является лишь односторонней заменой этого невысказанного целого, и теряет смысл, если не учитывается эта относительность, частичность его значения. Адекватно эту природу знания выражает лишь один формально-логический закон — *закон достаточного основания*. Реформирование понятия данности, или наличного опыта, становится у Франка основой нового подхода к логическим законам и категориям.

Также Франк упоминает немецкую статью Габриловича «Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe» в связи с рассуждениями о смысле закона определённости[49], при этом и здесь он скорее не повторяет «интересные соображения» своего коллеги, а развивает свою идею о том, что «*единственность определенности* в смысле тождественности ее есть не что иное, как принадлежность ее к единству вневременного бытия»[50].

Наконец, важной и характерной представляется ссылка Франка на Габриловича в десятой главе, посвящённой, в частности, теории числа. Опираясь на Плотина и Спинозу, Франк обосновывал металогический (*абсолютный*) характер исходного единства (всеединства) в отличие от единства *логического* — последнее необходимо противо-

---

[48] См.: *Л. Габрилович*. О крайнем солипсизме. (К уяснению понятия данности). С. 249.

[49] См.: *С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. С. 231, прим.

[50] Там же. С. 230.

стоит множественности и полагает ее вне себя, в то время как единство *металогическое* мыслится как возвышающееся над моментами единства и множественности — «единство единства и множественности»[51]. Логическое создание числового ряда происходит при этом не благодаря существованию многих предметов (как результат перехода сознания от одного к другому), а самой формой предметности, «самой категорией «этого», как такового»[52]. Логическая форма «этости» (Франк использует категорию Дунса Скота «haecceitas»), которая в сфере логического единства-множественности противопоставляется категории «инаковости» — т. е. «иное» как таковое оказывается как бы вечной противоположностью «этого», — в сфере единства металогического выступает как единая категория «это-инаковости». *Число есть всеединство, рассматриваемое* под формой «этого», т. е. та производная сфера всеединства, в которой оно целиком выражено в форме определённости. При этом форма определённости, как таковая, внутренне связана с моментом *движения, перехода*. Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя*[53]. В этой связи Франк замечает: «Предлагаемое выведение числа уже было написано, когда нам удалось прочесть проницательное исследование Л. Е. Габриловича «Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form» (Bibl. für Philosophie von L. Stein, B. 8, 1914). Наше выведение числа в основной своей мысли близко к теории Л. Е. Габриловича, что объясняется близостью некоторых наших посылок. Однако предлагаемое Л. Е. Габриловичем выведение числа из понятия “формы формы опыта” требует еще уяснения самой возможности этого *удвоения,* вне этого объяснения оно может также навлечь на себя упрек в “роковом” ложном круге»[54].

[51] Там же. С. 290.
[52] Там же. С. 293.
[53] См.: Там же. С. 291–299.
[54] Там же. С. 297, прим.

Подытоживая эти ссылки, можно сказать, что философско-гносеологические ориентиры и конструкции Франка и Габриловича в период написания Франком «Предмета знания» были достаточно близки. Франк не боялся это признавать — как и вообще для него характерно постоянное соотнесение своих идей с историко-философской традицией и с идеями современников, чуткое улавливание малейших новаций и их критическая обработка. Именно в этом смысле речь идёт и том, что некоторые направления в реформировании понятия «данности», сформулированные Габриловичем в 1907–1912 годах, были использованы Франком при написании книги в 1913–1915 годах. Однако при этом определяющим для Франка уже с 1908–1910 года был онтологически-метафизический вектор развития, связанный с влиянием витализма Штерна и универсализма Гёте, а позднее — неоплатонизма Плотина и Николая Кузанского. Уже в статье «Личность и вещь», опубликованной в конце 1908 г. в «Русской мысли», Франк, в отличие от Габриловича[55], да и фактически меняя свои прежние позиции, говорил о пробуждении в современной философии интереса к метафизике, а также о «фактической близости» естествознания и метафизики, и о том, что «всегда, при всяких своих методологических и гносеологических убеждениях (за исключением только крайнего скептицизма в античном его стиле), люди обладали известным метафизическим — или, если угодно избегать спорного термина — *онтологическим* мировоззрением, т. е. отдавали себе отчет во внутренних, невидимых для восприятия свойствах мироздания»[56]. Соответственно, и «здание» «Предмета знания», несмотря на сходство отдельных «кирпичиков» с гносеологическими

[55] Практически одновременно со статьёй С. Франка вышла статья Л. Габриловича, в которой, как уже говорилось, он «откладывал» вопрос «о достоверности метафизики» на неопределённое будущее (*Л. Габрилович*. О понятиях истинности и достоверности в теории познания. С. 490).

[56] *С. Л. Франк*. Личность и вещь (Философское обоснование витализма). С. 167.

конструкциями Габриловича, выстраивалось Франком уже в принципиально ином ключе — как метафизика абсолютного реализма, в которой от постановки проблемы трансцендентности данного (предмета знания) он проходит путь к постижению конкретного бытия в живом знании.

Габрилович не пошёл этим — метафизическим и философско-религиозным — путём ни в 1910-х годах, ни в 1950-м. Его второе письмо к Франку довольно явно приоткрывает их расхождения во взглядах на предмет философии. При этом, на первый взгляд, может показаться странным — памятуя о «Предмете знания», — что Габрилович как бы критикует Франка за допущение философии без теории познания. К сожалению, как уже говорилось, мы не имеем ответного письма Франка, которое послужило Габриловичу основанием для этих его рассуждений[57]. Однако мы можем попытаться реконструировать ход мыслей Франка по другим его хронологически близким текстам. За пару месяцев до этой переписки, как бы вновь переосмысливая идеи только что завершённой книги «Реальность и человек», в которой, между прочим, говорилось о том, что «философия, в ее отличии от положительного (практического и научного) знания, начинается только там, где кончается “здравый смысл”»[58], Франк писал в неоконченной заметке «О жизни»: «Истинный, духовно зрелый философ <...> сознает, что цель истинного познания есть простое описание того, что <u>есть</u>, и что всякая плодотворная аргументация есть не <u>объяснение</u> сущего из его предполагаемых причин, а простое логическое <u>изъяснение</u> его состава. Но только факты, на которые направлена философская мысль, суть факты <u>общие</u> и <u>вечные</u> <...>. Такие факты, ускользающие от внимания здравого смысла и научного познания и однако наиболее

[57] На первом письме Габриловича Франком была сделана пометка: «отв. 23.III», — т. е., он отправил ответ Габриловичу 23 марта 1950 г.

[58] *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 254.

важные для понимания жизни, суть истинный предмет философии. Все остальное в обычной, школьной философии есть лишь метафизика в дурном смысле — плохие отвлеченные доказательства того, что непосредственно очевидно из созерцания сущего»[59]. Характерно, однако, что негативную теологию Габрилович называл «глубокой и своеобразной *гносеологией*», и в этой плоскости, очевидно, до конца жизни чувствовал родство своих идей с идеями Франка, хотя и не принимал их религиозного наполнения.

Для Габриловича, таким образом, была неприемлема не столько метафизика без гносеологии — в этом смысле он был готов «оставить в философии» Паскаля и Ницше, — сколько метафизика, скрещенная с догматическим богословием. Очевидно, именно в этом ключе он воспринимал доминирующую линию русской религиозной философии, оказываясь в отношении неё «маргиналом» (по выражению А. Резниченко[60]), хотя и сохранял уважение к С. Франку и Н. Лосскому.

В этой связи, в качестве постскриптума, приведём несколько отзывов о Л. Габриловиче из писем жившего в это время тоже в Америке Глеба Струве. В январе 1947 г. он пишет «дорогому Нюничу»: «Посылаю тебе ответ на твою статью об утопизме Габриловича в нью-йоркском “Новом Русском Слове”. Мне он показался дешевым и бьющим мимо цели»[61] (речь шла о статье Франка «Ересь утопизма», вышедшей осенью 1946 года в нью-йоркском «Новом журнале»). Сразу после смерти С. Франка возник вопрос о некрологе в каком-либо американском издании. В январе 1951 г. Глеб Струве сообщает Татьяне Франк: «Лосский не написал, ибо не хочет сотрудничать в “Нов. Р. Сл.” после того как там Габрилович (Галич) свел на нет русскую философию и газета отказалась напеча-

[59] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. O zhizni.

[60] *А. Резниченко.* Предисловие к публикации. С. 383.

[61] Г. П. Струве — С. Л. Франку. <3> янв. 1947 // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Struve, Gleb Petrovich.

тать возражение С. А. Левицкого. Но он, Лосский, хочет написать для "Нового журнала". Почему никак не отозвался печатно Г. П. Федотов, я не знаю (написал ли он Вам?). И вышло так, что написал о Нюниче тот же Габрилович. Многих в Нью-Йорке статья его глубоко возмутила. <...> Габрилович человек умный и талантливый, но капризный и, кажется, озлобленный. Беда его статьи в том, что она не столько о Нюниче, сколько о самом себе и о разных посторонних вещах. И в этом есть своего рода неприличие, хотя о самом Нюниче он говорит хорошо, если и односторонне»[62]. Позднее (уже где-то в 53-м году, когда Татьяна Сергеевна начала готовить сборник памяти С. Франка) жена Бориса Вышеславцева Наталья Николаевна также вспоминала об этой статье в письме к ней: «Читали, как беспомощно и бессодержательно написал про него (С. Л. Франка — *Г. А.*) Габрилович в Новом Русском Слове»[63]. Наконец, в ноябре 1951 г. Глеб Струве сообщает Татьяне Франк о выходе «History of Russian Philosophy» Лосского — саму книгу он ещё не видел, но читал «о ней статью Габриловича, написанную в свойственном ему презрительном тоне, хотя и с расшаркиваниями по адресу Лосского (презрение предназначается для русской философии как таковой)»[64].

---

[62] Г. П. Струве — Т. С. Франк. 13 янв. 1951 // Там же. *О статье Габриловича Татьяна Франк написала тогда же А. А. Гольденвейзеру: «Если бы я и мои дети не хранили той благоговейной тишины, в которой жил и внешне и внутренне ушедший от нас С. Л., то и мой старший сын реагировал бы как-нибудь на эту болтовню» (Т. С. Франк — А. А. Гольденвейзеру. 29 янв. 1951 // BA. Alexis Goldenweiser Papers, 1900–1974. Series I: Cataloged Material. Box 1. Frank, Tat'iana Sergeevna). Сообщив полученные от Глеба Струве сведения о Лосском и Левицком, она, между прочим, добавила: «Последнее время тот же Габрилович бомбардировал С. Л. письмами в этом же стиле — у С. Л. не было ни сил, ни охоты отвечать на них. Никогда другом С. Л. он не был, и ¾ из его писаний его фантазия — за 42 года жизни с С. Л. он никогда не бывал у нас и я его никогда не видела» (Там же).*

[63] Н. Н. Вышеславцева — Т. С. Франк. <1953> // Там же. Box 9. Unidentified U-Z.

[64] Г. П. Струве — Т. С. Франк. 20 нояб. 1951 // Там же. Box 3. Struve, Gleb Petrovich.

Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925–1958)[1]

В ежегоднике «Исследования по истории русской мысли» за 1997 год Петром Шалимовым было опубликовано несколько писем Николая Онуфриевича Лосского к Семёну Людвиговичу Франку (от 14 июля 1925 г., 16 ноября 1945 г., 14 июля 1946 г., 18 января 1950 г.) и Татьяне Сергеевне Франк (от 4 мая 1951 г.)[2]. В фонде С. Л. Франка в Бахметевском архиве Колумбийского университета США хранится ещё несколько писем Н. О. Лосского, и в настоящей публикации представлены все 13 писем из этой коллекции[3].

История личных и творческих отношений Николая Лосского и Семёна Франка — отдельная большая тема. К сожа-

---

[1] *Письма 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 с предисловием впервые опубликованы в 2016 г. (№ 161). Для настоящей публикации предисловие переработано.*

[2] *Н. О. Лосский.* Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950) / Публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Отв. ред. М. А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 262–276. *В настоящей публикации — это письма 1, 2, 3, 5 и 6.*

[3] BA. S. L. Frank Papers, Box 2. Losskii, Nikolai Onufrievich. *Все тексты заново сверены с оригиналами; комментарии обновлены и дополнены по сравнению с первыми публикациями (в некоторых случаях сохранены — с соответствующим указанием — примечания П. Шалимова).*

лению, их переписка (и особенно — письма Франка к Лосскому) пока известна лишь очень фрагментарно[4]. Между тем, близость их философских систем, многолетнее знакомство в дореволюционный период и проживание в разных местах в период эмиграции (при участии в целом ряде совместных проектов и мероприятий) даёт основания предполагать, что такая переписка была.

Представленные в публикации письма отражают разные этапы эмигрантской жизни философов. Первое (1925 год) относится, по сути, ещё к началу эмиграции, и отражает активную творческую работу, в том числе — по подготовке нового поколения философов (Д. И. Чижевский, Г. Д. Гурвич). Четыре других письма Лосского к Франку (№ 2–5) относятся уже к послевоенному периоду — последним пяти годам жизни Франка, которые он провёл в Лондоне. В них отражён, в частности, один из совместных проектов — подготовка Франком антологии русских религиозных мыслителей, в состав которой включалась и статья Лосского; содержатся новости об общих знакомых — Н. Бердяеве, Ф. Либе, С. Алексееве (Аскольдове), Г. Флоровском; а также Лосский поднимает тему отношений Православной церкви и Советского государства, которая, несомненно, интересовала и Франка.

В письмах к Татьяне Сергеевне Франк, написанных в 1951 и 1953 году (№ 6–10), Н. О. Лосский поясняет своё отношение к философии С. Л. Франка в связи с публикацией своей «Истории русской философии», а также подготовкой статьи о Франке для сборника, посвящённого его памяти, который задумала Татьяна Сергеевна; отражено и участие

[4] Так, ещё одно письмо Н. О. Лосского к Т. С. Франк, написанное в связи со смертью Семёна Людвиговича, находится в Архиве ДРЗ. Отметим здесь публикацию хранящихся в Бахметевском архиве писем В. Н. Лосского к Франкам: *Т. Оболевич, Т. Резвых*. «Два человека вернули Св. Отцов в философию — Флоровский и мой отец...»: Письма Владимира Лосского к Семену и Татьяне Франк (1948–1954) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2017. С. 801–818.

Лосского в определении авторского состава сборника (рекомендация включить статью ещё относительно молодого философа С. А. Левицкого). Короткие письма 1957–1958 годов (№ 11–13) помогают раскрыть атмосферу тёплых дружеских отношений и личного взаимного соучастия в семейных горестях.

1. Н. О. Лосский — С. Л. Франку. 14 июля 1925

Herrn Prof.
Dr. S. Frank
Wald-Sieversdorf
bei Golme
(Märk<ische> Schw<eiz>)[5]
Nemecko

Zbraslav (u Prahy), 76[6]

14.VII.25

Дорогой Семен Людвигович,

к Вам скоро явится молодой человек, Димитрий Иванович Чижевский[7]. Он собирается держать экзамен по фило-

---

[5] Коммуна Вальдзиверсдорф, управление Меркише Швайц, земля Бранденбург — посёлок к западу от Берлина (около 25 км). Франки проводили здесь лето также и в 1926 г.

[6] В «прелестный городок Збраслав в двенадцати километрах от Праги вверх по Влтаве» Лосские приезжали на лето, а с весны 1924 до осени 1925 года и с весны 1926 до весны 1928 года жили там, пока не получили квартиру в Праге; при этом, по словам Лосского, во время квартирного кризиса в Збраславе жило много русских, и там даже по пятницам устраивались доклады и обсуждения (см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б. Н. Лосского; Вступ. ст. О. Т. Ермишина; Коммент., публ. текстов в прилож. О. Т. Ермишина и С. М. Половинкина. М. : Викмо — Русский путь, 2008. С. 197, 200–202).

[7] Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977) — русский и украинский философ, славист, историк философии. В этот период работал в Праге в Украинском педагогическом институте им. М. Драгоманова.

софии на степень магистра в Вашей группе[8]. Это очень образованный, весьма солидный магистрант. Мне даже жаль, что он не держит экзамена в Праге. С ним приятно будет иметь дело на экзамене.

Недели полторы тому назад я написал письмо Льву Платоновичу[9] (благодарил за его книгу «Начала»[10]), но подозреваю, что письмо мое не дошло до него (на Grunewaldstr.). Не переменил ли он квартиру? Черкните, пожалуйста, его адрес, хотя бы открытым письмом.

В Варшаве, вероятно, во время Пасхи 1926 г. состоится съезд польских философов, на который будут приглашены гости из всех славянских стран. Вы будете в числе приглашенных[11]. Думаю, что нам, русским, следует явиться

---

[8] Очевидно, имеется в виду Русская академическая группа в Берлине — впрочем, с декабря 1922 г. она официально стала называться Русским академическим союзом, и тогда же членом правления, а позднее — товарищем председателя стал С. Л. Франк (см.: Руль. 1922. 13 дек. № 621. С. 3; 1925. 7 март. № 1295. С. 4). О возможных встречах Чижевского с Франком в Берлине в 1925 г., о его приездах для сдачи магистерского экзамена в 1926–1928 гг., а также о влиянии Франка на подготовку магистерской диссертации Чижевского (так, впрочем, и неоконченной) подробнее см.: *В. В. Янцен*. Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С. Л. Франка и Д. И. Чижевского (1932–1937, 1947) // Русский Берлин 1920–1945 гг.: Международная научная конференция, 16–18 дек. 2002 г. М. : Русский путь, 2006. С. 306–309, 319–321.

[9] Лев Платонович Карсавин (1882–1952) — русский философ, в этот период, как и Франк, жил в Берлине.

[10] *Л. П. Карсавин*. О Началах. Опыт христианской метафизики. Берлин: Обелиск, 1925.

[11] Ещё в 1923 г. обсуждалась идея организации всеславянского философского конгресса в Праге, которую поддержал и Н. О. Лосский, однако она не была реализована (см.: *Х. Павлинцова*. Идея славянского философского конгресса в 20-е годы XX века // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. Вып. 2. С. 90–100). Одним из инициаторов участия русских и других славянских философов на Втором польском философском съезде был ученик Н. О. Лосского Томаш Парчевский, по приглашению которого Лосский читал лекции в Варшаве в 1925 г. (см.: *Т. Оболевич*. Уча-

в большом числе и уже теперь думать о докладе. Скажите об этом также И. А. Ильину. Карсавину я писал в том письме, которое, по-видимому, пропало[12].

Сегодня получили открытое письмо от Татьяны Сергеевны[13]. Жаль, Татьяна Сергеевна там ничего не сообщает о Вашем житье-бытье.

Мы ждем недели через полторы из Парижа Володю[14], и Боря[15] вместе со своими товарищами-архитекторами отправляется на три недели в Париж экскурсиею. Ему очень полезно набраться там художественных впечатлений. Ведь он у нас знаток истории искусства.

Я заканчиваю книжечку (листов десять) «Свобода воли»[16]. Недавно читал длинный доклад о книге Г. Д. Гурвича.

стие русских философов во втором польском философском конгрессе в 1927 г. // Философский журнал. 2015. Т. 8. №. 2. С. 130–137). Лосский был координатором русской делегации на этом съезде, который в результате состоялся 23–27 сентября 1927 г. (Там же. С. 133). Франк получил приглашение, подписанное 2 мая 1927 г. председателем исполнительного комитета съезда Т. Котарбинским и секретарем М. Оссовской, и принял участие, выступив с докладом «Проблема реальности» (см.: *Т. Оболевич*. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М. : Изд-во ББИ, 2017. С. 75; *В. С. Мирошниченко, Б. Чардыбон*. О выступлении С. Л. Франка на Втором польском философском съезде (Варшава, 1927) // Философские науки. 2013. № 4. С. 120–122).

[12] Ни И. А. Ильин, ни Л. П. Карсавин в польском съезде 1927 г. участия не принимали. О несостоявшемся участии Карсавина см. в наст. сборнике, с. 314.

[13] Татьяна Сергеевна Франк (урожд. Барцева, 1886–1984) — жена С. Л. Франка.

[14] Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) — религиозный философ, богослов, старший сын Н. О. Лосского.

[15] Борис Николаевич Лосский (1905–2001) — историк искусства и архитектуры, мемуарист, средний сын Н. О. Лосского.

[16] *Н. О. Лосский*. Свобода воли. Париж: YMCA-Press, 1927. По свидетельству С. А. Левицкого, «эта превосходная книга, между прочим, является одним из наиболее рекомендуемых пособий по проблеме “Свободы воли” в Гарвардском университете (*С. А. Левицкий*. Воспоминания о Лосском // Новый журнал. 1977. № 126. С. 175) (*прим. П. Шалимова*).

Препирались — Гурвич, Гессен и я, все против всех[17]. Было занятно, и если бы Вы были на этом нашем заседании, было бы еще интереснее вдесятеро. Как жаль, что у нас нет непосредственного общения!

Людмила Влад<имировна>[18] и Мария Николаевна[19] шлют привет Вам, Татьяне Сергеевне и всей Вашей семье. Передайте, пожалуйста, поклон и от меня.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

2. Н. О. Лосский — С. Л. Франку. 16 ноября 1945

16.XI.45

Дорогой Семен Людвигович,

---

[17] Георгий Давидович Гурвич (1894–1988) — русский философ, работал в Русском юридическом институте в Праге и в Русском научном институте в Берлине. 6 апреля 1925 г. он защитил в Берлине диссертацию по книге «Fichte's System der konkreten Ethik» (Tübingen, 1924) на соискание степени магистра государственного права. Это была первая публичная защита в берлинском Русском академическом союзе; официальными оппонентами были Н. Н. Алексеев и С. Л. Франк, неофициальным — С. И. Гессен (см.: Руль. 1925. 9 апр. № 1323. С. 4). Н. О. Лосский выступал в рамках Философского общества, которое заседало при Народном университете в Праге, 9 июня 1925 г. с темой «Проблема конкретной этики (о книге Г. Д. Гурвича)» (см.: Руль. 1925. 23 мая № 1358. С. 3). Согласно газетному отчёту, «в оживленных прениях, последовавших за докладом, приняли участие автор разбираемой книги и проф. С. И. Гессен» (Руль. 1925. 17 июня № 1378. С. 5). Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) — русский философ, теоретик педагогики, профессор Русского педагогического института в Праге.

[18] Людмила Владимировна Лосская (урожд. Стоюнина) (1875–1943) — жена Н. О. Лосского.

[19] Мария Николаевна Стоюнина (1846–1940) — теща Н. О. Лосского. До 1917 года возглавляла элитарное педагогическое заведение Санкт-Петербурга, известное как «женская гимназия Стоюниной» (*прим. П. Шалимова*).

благодарю Вас за добрую память о Людмиле Владимировне[20]. Слава Богу, все о ней вспоминают тепло. — Письмо Ваше Лидия Антоновна, у которой я жил в Праге 9 недель, переслала в Париж. — Я перелетел из Праги сюда 19 октября и живу теперь в семье Владимира[21]. Во время войны я часто со страхом думал о Вас, а из письма Бориса в Прагу с ужасом узнал о том, как Вы прятались и держали при себе веронал[22], — с ужасом потому, что вблизи меня было слишком много случаев такого конца (отчасти еще до 1914 г.). На долю Вашей семьи выпало слишком много бедствий непосредственно от войны, а в нашей семье прямо от войны никто не пострадал до сих пор. — Очень сочувствую Алексею Семеновичу[23] и Наталии Семеновне[24]. Всех четверых детей Ваших я живо помню[25].

---

[20] О смерти жены в Братиславе в 1943 г. Лосский пишет в воспоминаниях — см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 254–255.

[21] Об обстоятельствах выезда Лосского сначала из Братиславы в Прагу, а затем из Праги в Париж см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 259.

[22] «Всю войну он носил с собой капсулу с ядом на случай, если немцы придут за ним. Он говорил после войны, что самоубийство, конечно, грех, но он не чувствовал себя достаточно сильным, чтобы вынести то, как обычно поступали с евреями» (*Ф. Буббайер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 210).

[23] Алексей Франк (1910–1969). После высадки союзников на юге Франции в августе 1944 г. он присоединился к американской армии — его взяли в качестве переводчика, но официально его статус не успели оформить. В октябре он получил тяжёлое ранение, потерял один глаз, долго лечился в госпиталях американской армии, однако положенное в таких случаях для военнослужащих вознаграждение ему не выплатили. Многолетние хлопоты Семёна Людвиговича и Татьяны Сергеевны, их друзей в Америке, бывшей жены Алексея Бетти (обращения посылались, в том числе, Д. Эйзенхауэру) так и не принесли успеха.

[24] Наталья Франк (Скорер, Норман) (1912–1999). Муж Натальи Пол Скорер ушёл добровольцем на фронт, служил в авиационной разведке и погиб в 1943 г.

[25] Кроме Алексея и Натальи у С. Л. Франка и Т. С. Франк был старший сын Виктор Франк (1909–1972) и младший Василий Франк (1920–1996).

Нашему Владимиру благодаря его книге[26] предложено читать курс в École des Hautes Études[27]. Он и от. Евграф Ковалевский[28] открыли 6. XI. Institut St. Denis, Православный Богословский Институт на французском языке, покровительствуемый Московскою Патриархиею[29]. — Борис командирован в Инсбрук, как эксперт по искусству[30]; он получит отпуск лишь на Рождество. — Андрюша[31] из Зальцбурга был командирован в Вену; оттуда он прилетал в Париж на два дня, а два дня тому назад, будучи демобилизован, пе-

---

[26] Имеется в виду книга В. Н. Лосского «Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient» (Paris, 1944). В русском переводе: *В. Н. Лосский*. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М. : Центр «СЭИ», 1991.

[27] Высшая школа социальных наук в Париже.

[28] Евграф Евграфович Ковалевский (о. Иоанн, с 1964 — епископ) (1905–1970) — церковный деятель, иконописец, автор ряда теоретических работ по литургии.

[29] По свидетельству Б. Н. Лосского, «на исходе последней войны о. Евграф Ковалевский, раздобыв откуда-то средства, основал, как бы в противовес Сергиевскому (никак не "патриаршему") подворью свой собственный богословский "Институт Св. Дионисия", просуществовавший лет пять, и, конечно, привлек к нему брата на безвозмездную профессуру не помню какой теологической дисциплины, что тот добросовестно и выполнял перед аудиторией, где сидело три или четыре а иногда и всего один, явно ничего не смыслящий студент» (Из письма Б. Н. Лосского) (*прим. П. Шалимова*).

[30] Борис Лосский от 1945 до 1947 г. занимал пост «офицера по делам искусств» при управлении французской оккупационной зоны в Австрии, в Инсбруке (см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 306–307).

[31] Андрей Николаевич Лосский (1917–1998), сын Н. О. Лосского, во время войны служил в американской армии, в 1944 г. получил американское гражданство, закончил Йельский университет, где в 1948 г. защитил диссертацию, историк, специалист по европейской истории XVII века, в 1950 г. был приглашён работать в Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе. Н. О. Лосский во время своего пребывания в Америке с 1946 по 1961 г. жил вместе с сыном, сначала в Нью-Хейвене, потом в Лос-Анджелесе.

реехал в Гавр и приезжал к нам на один день; около 23.XI он поедет в U. S. A.

С интересом жду Вашей книги «С нами Бог»[32] и двух дальнейших Ваших произведений[33]. — С ужасом узнаю о влиянии в Европе и в Америке «логического эмпиризма» (Шлика, Карнапа, Нейрата, Филиппа Франка[34] и др.); необходимо бороться с этим оскудением философии.

Иван Иванович физически постарел, но духовно сохранил свою необыкновенную подвижность и способность обрабатывать самые разнообразные темы[35]. В прошлом году в Праге Народный университет издал (не типографски) его книжечку «О своеобразии русского искусства», полную весьма интересных и разнообразных сведений и замечаний[36]. По-чешски

---

[32] Книга вышла на английском языке: *S. Frank*. God With Us. Three Meditations. Trans. by N. Duddington. London: Jonathan Cape Ltd, 1946.

[33] Имеется в виду написанная в начале войны книга «Свет во тьме», которую как раз в конце 1945 г. Франк начал перерабатывать (вышла в 1949 г. — см. прим. 67), а также «Воспоминания о П. Б. Струве», написанные в 1944 г., которые Франк пытался опубликовать в YMCA-Press, но получил отказ (см.: С. Л. Франк — Г. П. Струве. 17 янв. 1948 // Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 3. Ед. хр. 5. Ед. хр. 7–8); опубликованы в 1956 г. под названием «Биография П. Б. Струве» Чеховским издательством в Нью-Йорке.

[34] Мориц Шлик (1882–1936) — немецко-австрийский философ, организатор Венского кружка — центра неопозитивизма. Рудольф Карнап (1891–1970) — немецко-американский философ, преподавал в Чикагском университете. Отто Нейрат (1882–1945) — австрийский философ, социолог и экономист, умер в декабре 1945 г. в Англии. Филипп Франк (1884–1966) — физик, математик и философ, родился в Вене, в 1912–1938 работал в Праге, преподавал в Гарвардском университете. Все была членами Венского кружка и представителями логического позитивизма (эмпиризма).

[35] Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — русский философ, в эмиграции жил в Праге. О болезне и смерти Лапшина см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 274.

[36] *Лапшин И. И.* О своеобразии русского искусства. Прага, 1944.

печатается его «История русской музыки», тоже с очень богатым и ценным содержанием[37].

В августе прошлого года я получил письмо от Сергея Алексеевича Алексеева (Аскольдова)[38] из Риги. У него был удар, не столь тяжелый как у его отца[39]. Кроме того, у него сильная грудная жаба. Ему удалось переехать в Берлин. С октября 1944 я ничего не знаю о нем и беспокоюсь. Скоро сюда приедет из Германии монахиня Татьяна Косинская[40]; от нее я узнаю о судьбе Сергея Алексеевича.

Бердяев организовал «Общество духовной культуры». У него я буду читать 18.XI. доклад «Идеал абсолютного добра, как основа мировоззрения»[41].

---

[37] *Lapšin I.* Ruská hudba. Profily skladately [Русская музыка. Портреты композиторов] / Z rustiny prelozila Zofie Pohorecká. Praha: Vydavatelství za svobodu, 1947. 522 s. По-русски тогда же вышла работа: *Лапшин И. И.* Римский-Корсаков и его значение в истории русской музыки. Прага, 1945.

[38] Сергей Алексеевич Алексеев (Аскольдов) (1871–1945) — русский философ, незаконнорожденный сын А. А. Козлова, друг Н. О. Лосского по Санкт-Петербургскому университету.

[39] Алексей Александрович Козлов (1831–1901) — русский философ, публицист, сторонник доктрины панпсихизма. О знакомстве с Козловым Н. О. Лосский писал в воспоминаниях: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 78.

[40] Татьяна Владимировна Косинская, в монашестве Серафима (1903–1981) — иконописец. С 1928 г. проживала в Риге, куда был приглашён на работу её отец — профессор Владимир Андреевич Косинский (1864–1938), была активным членом рижского Русского православного студенческого единения. В 1937 г. приглашена в Гефсиманскую обитель в Иерусалиме, где руководила иконописной мастерской. В годы войны жила в Берлине, была помощницей о. Иоанна Шаховского; с 1946 г. — во Франции, с 1958 — в США.

[41] Ср.: «Н. А. Бердяев предложил мне прочитать в его Религиозно-философской академии публичную лекцию. Я прочитал лекцию под заглавием “Идеал абсолютного добра как основа мировоззрения”. Основная мысль моей лекции была та, что, исходя из христианского идеала Царства Божия, можно решать основные проблемы всех остальных философских наук» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 260).

Володя, Магдалина[42] и я шлем сердечный привет Вам, Татьяне Сергеевне и всем членам Вашей семьи.

Мысленно обнимаю Вас. Ваш Н. Лосский.

4, rue St. Etienne du Mont. Paris V.

Вернетесь ли Вы сюда или останетесь в Англии?[43]

3. Н. О. Лосский — С. Л. Франку. 14 июля 1946

N. Lossky
c/o Mr. Andrew Lossky
2680 Yale Station
New Haven, Conn. U. S.A.

14.VII.46

Дорогой Семен Людвигович,

большое удовлетворение доставила мне Ваша книга «God with us»[44], которую я вчера дочитал до конца, получив ее неделю тому назад от Наталии Александровны[45]. Она тепло написана и убедительно выдвигает на первый план ре-

---

[42] Магдалина Исааковна Малкиель-Шапиро (1905–1968), с 1928 — жена Владимира Лосского.

[43] На полях приписка рукой Франка: «отв. 14. XII.45». С. Л. Франк с женой, прожившие всю войну на юге Франции, в августе—сентябре 1945 г. были в Париже, где оформляли документы на выезд, а 15 сентября уехали из Парижа в Лондон.

[44] См. прим. 32.

[45] Наталья Александровна Даддингтон (Duddington) (1886–1972), дочь писателя Александра Ивановича Эртеля, ученица Стоюнинской гимназии и Бестужевских курсов в Санкт-Петербурге, где слушала Н. Лосского, в 1906 г. поступила в университет в Лондоне, окончила его со степенью магистра философии и в 1912 г. вышла замуж за пастора Джона Даддингтона. Жила в Лондоне, переводила на английский язык классиков русской художественной литературы, а также многие работы Н. Лосского и некоторые работы С. Франка, в том числе сделала английский перевод его книги «С нами Бог», а также антологии русской религиозной мысли, который не был издан (см. прим. 57).

лигиозный опыт. Что касается «спасения всех»[46], от. Сергий Булгаков в своей книге «Невеста Агнца»[47] во второй половине ее неотразимо доказывает невозможность теодицеи при допущении мучений, вечных во времени. Что касается теодицеи, я не согласен с Вами, будто она невозможна: летом 1941 г. появилась моя небольшая книжечка (90 стр.) «Бог и мировое зло. Основы теодицеи»[48]. К сожалению, у меня только один экземпляр ее. Склад ее был в Берлине в издательстве «За церковь» отца Иоанна Шаховского[49]. Возможно, что она погибла от бомбардировок.

НКВД'истов я, слава Богу, не видел. Они сказали в Братиславе русскому доктору в Красном Кресте: «у Лосского мировое имя; он политически не действует; пускай работает»[50]. Также в юбилейных речах по поводу 125-летия Ст.-Петербургского университета, перечисляя профессоров с мировым именем, они упомянули и меня[51].

В Праге я прожил десять недель, ожидая паспорта. Там ко мне пришел молодой человек, который отрекомендовался так: «Я — студент Московского университета теа-

---

[46] Ср. у Франка: «<...>Осуществление веры — или, что то же, — осуществление христианской правды есть не спасение поодиночке, вроде спасения погибающих с тонущего корабля, когда раздается лозунг "спасайся, кто может", и каждый думает только о себе и забывает о других, а спасение именно *всего* тонущего корабля, как целого, — солидарное спасение всех в их нераздельно-общей судьбе» (*С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. С. 370).

[47] *С. Н. Булгаков*. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж : YMCA-Press, 1945.

[48] *Н. О. Лосский*. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Прага, 1941.

[49] Отец Иоанн (Д. А. Шаховской) (1902–1989) — русский религиозный философ, богослов, церковный деятель.

[50] См. также: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 259.

[51] 125-летие Ленинградского университета отмечалось 24 февраля 1944 г. ещё в эвакуации, в Саратове. На торжественном заседании в Саратовском театре оперы и балета им. Н. Г. Чернышевского с докладом об истории университета и его роли в развитии советской и мировой науки выступал ректор А. А. Вознесенский.

трального факультета режиссерского отделения». Он начал с беседы о философии, говоря, что молодежь в СССР интересуется моею философиею. Между прочим, он сказал: «Когда в театре ставится церковная церемония, из Синода присылают делегата наблюдать, чтобы постановка была правильная и с достоинством»[52]. В Париже лица, бывающие в посольстве, а также встречающие советских военных, много сообщают изречений советских людей о признании Церкви. Мой вывод из всего наблюдаемого таков. Правительство хочет использовать мощь Церкви для своих политических целей, но исказить Церковь ему не удастся. Нужно различать цели правительства и жизнь Церкви. Влияние Церкви на жизнь народа теперь очень расширится и потому надо поддерживать Московскую патриархию.

Удалось ли Вашему Васе перебраться в Лондон и начать свое образование? Что делает Витя? — Сын мой Андрей пишет диссертацию по истории Европы конца XVII в.[53] Когда он найдет квартиру (здесь тоже квартирный кризис, он имеет комнату в Graduate School[54]), мы будем жить с ним вместе[55].

Шлю сердечный привет Вам, Татьяне Сергеевне и всем членам Вашей семьи.

---

[52] Описывая данный эпизод в воспоминаниях, Лосский добавляет: «Глаза его бегали по сторонам, и у меня получилось впечатление, что он причастен к деятельности НКВД» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 259).

[53] Тема диссертации — «Балтийский вопрос в 1679–1889».

[54] Yale Graduate School of Arts and Sciences — по сути, аспирантура.

[55] По свидетельству Jonathan Weiss, живущего ныне в Нью-Йорке, Лосские снимали квартиру в их доме, в New Haven в течение 4 лет. Paul Weiss, глава семьи, был известным американским философом, профессором философии Йельского университета, президентом Американского философского общества и знал Лосского как философа, отстаивающего в правах метафизику, что некоторым образом совпадало с его собственными философскими взглядами. Jonathan Weiss вспоминает Лосского как человека самоуглубленного, погруженного в свои дела и даже малообщительного, что, по мнению Jonathan Weiss, объяснялось незнанием Лосским разговорного английского языка. (*прим. П. Шалимова*)

Ваш Н. Лосский.

4. Н. О. Лосский — С. Л. Франку. 15 апреля 1947

Mr. A. Lossky
2680 Yale Station
New Haven, Conn.
U. S. A.

15.IV.47

Воистину Воскресе!

Дорогой Семен Людвигович,

Андрюша и я поздравляем Вас, Татьяну Сергеевну и всю Вашу семью со Светлым праздником[56], и надеемся, что Вы провели его в веселии духа. Очень благодарю Вас за предложение поместить мою статью «О творении мира Богом» в Вашем сборнике[57]. Конечно, критику учения от. Сергия можно сократить. В начале статьи есть ссылка на Вашу книгу «Предмет знания» с указанием заглавия ее во французском переводе; пожалуйста, прибавьте, в каком французском издательстве она напечатана и в котором году[58]. Нам нужно заботиться, чтобы книги наши были легко доступны Западу. Английский перевод моей статьи находится

---

[56] В 1947 году Пасха приходилась на 13 апреля (по новому стилю).

[57] Речь идёт об антологии русской религиозной мысли, которую готовил С. Франк, и которая вышла только в 1965 г. (см. прим. 27 на с. 343 и прим. 21 на с. 429–430). Н. Лосский в ней представлен статьёй, ранее напечатанной в «Пути» (1937, № 54): *Н. О. Лосский.* О творении мира Богом // *С. Л. Франк*. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Посмертная редакция Виктора С. Франка. Washington; New York: Inter-language literary assoc., 1965. С. 227–240.

[58] Речь идёт о сокращённом переводе «Предмета знания» на французский язык: *S. Frank*. La connaissance et l'être. Trad. du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff. Paris, Fernand Aubier, 1937. XV, 320 p. (Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne).

у Наталии Александровны. — Наталия Александровна скоро будет писать мне. Пожалуйста, попросите ее, чтобы она, когда будет писать, сообщила мне, где издана Ваша книга. Мой экземпляр ее находится в Париже у Володи. — В Париж вернулась делегация Митр. Серафима, ездившая в Москву[59]. Они сообщают о росте религиозности народных масс, об уважении к рясе, о паломничествах к мощам Св. Сергия, о том, что Троице-Сергиева Лавра становится, как в XIV в., центром новых возникающих монастырей. Я твердо надеюсь, что революция рано или поздно будет преодолена.

Богослов Fritz Lieb (профессор в Базеле)[60] написал книгу «Russland unterwegs» (Das russische Volk zwischen Christentum und Kommunismus)[61]. Он с большим знанием дела сообщает о переменах, происшедших в писании и преподавании истории после смерти М. Н. Покровского[62], в школьной политике, в отношении к семье, к Церкви, но... он закрывает глаза на ужасы концентрационных лагерей, на отсутствие свободы духовного творчества и т. п.

---

[59] Митрополит Серафим (в миру Александр Иванович Лукьянов, 1879–1959), в этот период (1946–1949) — экзарх Патриарха Московского и всея Руси в Западной Европе, в феврале 1947 г. во главе парижской церковной делегации посетил Москву.

[60] Фриц Либ (Fritz Lieb, 1892–1970) — известный швейцарский славист и теолог, специалист по русской культуре, встречался и переписывался с русскими философами в эмиграции, в том числе с С. Л. Франком и Н. О. Лосским.

[61] Название немного неточное: Russland unterwegs: Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. Bern, 1945 («Пути России: русский человек между христианством и коммунизмом»).

[62] Михаил Николаевич Покровский (1868–1932) — русский советский историк-марксист, политический деятель, академик АН СССР, заместитель наркома просвещения РСФСР. В конце 30-х годов историческая школа М. Н. Покровского была объявлена антимарксистской, «базой вредителей, шпионов и террористов», соответственно учебники по истории переписывались в соответствии с новой исторической концепцией.

В апрельском номере Reader's Digest[63] — потрясающие сведения о концентрационных лагерях.

Из Британской зоны друг Сергея Алексеевича Алексеева (Аскольдова) сообщил мне: «Сергей Алексеевич мученически погиб в 1945 г. в Потсдаме». Я прошу его написать мне точно, как это произошло.

Н. А. Бердяев написал мне, что Кембриджский университет избрал его доктором теологии honoris causa, но, говорит он, «я не теолог, а вольный философ»[64].

От. Георгий Флоровский, по приглашению, кажется, World Council of Churches, приехал в Нью-Йорк[65]. Он будет

---

[63] Reader's Digest — один из самых популярных американских (штаб-квартира в Нью-Йорке) журналов для семейного чтения, выходит с 1922 г.

[64] Получение этой степени Бердяев описал в «Добавлении 47 г.» к «Самопознанию», также оговорившись — «я не теолог, а религиозный философ», но при этом добавил: «Я все-таки много писал о предметах божественных. Кембриджский университет и его теологический факультет считаются свободолюбивого направления, и потому он предпочел меня Карлу Барту и Ж. Маритену» (*Н. А. Бердяев*. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. С. 348). Для получения доктората Бердяев ездил в Кембридж в июле 1947 г.

[65] Всемирный Совет церквей — крупнейшая экуменическая организация, официально учреждена позже, в августе 1948 г., но решение о её создании с таким названием было принято ещё в 1937 г. Поездка Г. Флоровского действительно была связана с этой организацией, о чём пишет Эндрю Блейн, передавая воспоминания самого отца Георгия: «Наиболее памятной была для него поездка в Америку весной 1947 года — на заседание Временного комитета по подготовке Всемирного Совета Церквей (в Бак-Хилл-Фолз, штат Пенсильвания). Флоровский впервые ехал в Америку. Он пересек Атлантику на борту океанского парохода и проплыл — как многие поколения путешественников до него — мимо статуи Свободы в нью-йоркской гавани, приветствующей огнем своего маяка переселенцев со всего света. В тот момент, по его словам, он еще не знал, даже не предчувствовал, что спустя полтора года вновь приедет в Соединенные Штаты, уже как иммигрант, а шесть лет спустя станет гражданином этой страны» (*Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священник, богослов, философ) / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М. : Прогресс — Культура, 1995. С. 80. Деталей путешествия в этом описании нет, но косвенные подтверждения

читать доклад в New Haven'е в нашем отделении «Anglican and Orthodox Fellowship»[66] 29. IV.

Дружески жму Вашу руку; сожалею, что не на более близком расстоянии.

Ваш Н. Лосский.

5. Н. О. Лосский — С. Л. Франку. 18 января 1950

N. Lossky
31, Everit Street
New Haven 11, Conn.
U. S. A.

18.I.50

Дорогой Семен Людвигович,

очень благодарю Вас за книгу Вашу «Свет во тьме»[67]; с большим удовольствием и интересом читаю ее. В близком будущем, я надеюсь, появится в издании YMCA-PRESS моя книга на близкую тему, — «Условия абсолютного добра» (основы этики)[68].

Есть ли надежда, что подготовленный Вами сборник русских религиозно-философских статей будет напечатан?[69]

выступлений в Нью-Йорке и близко расположенном Нью Хэвене есть. Видимо, в этой поездке уже состоялись какие-то предварительные переговоры о возможности приглашения Флоровского профессором в Свято-Владимирскую семинарию, куда он приехал в 1948 году. (*Благодарю за эту ссылку проф. Инну Голубович*).

[66] Fellowship of St Alban & St Sergius — Содружество Святого Албания и Преподобного Сергия, православно-англиканское объединение.

[67] *С. Л. Франк*. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж : YMCA-Press, 1949.

[68] *Н. О. Лосский*. Условия абсолютного добра. Основы этики. Париж : YMCA-Press, 1949. Книга уже печаталась в 1944 г. по-словацки и в 1948 г. по-французски.

[69] См. прим. 57.

Наталия Александровна писала мне о несчастии в семье Вашего сына Виктора, которому я очень сочувствую[70]. А о том, удалось ли Вашему сыну Алексею благоприятно устроить свою жизнь, мне ничего неизвестно[71].

Недавно я прочитал книгу Н. А. Бердяева «Самопознание» (автобиография его); она превосходно объясняет, как из его природы возникла его «бунтарская» философия[72]. Читая его книгу я живо испытывал общение с ним[73]. Интересно также читать книгу Мочульского «Александр Блок»[74]. Несмотря на его художества, он, по-видимому, в основе своей был не плохой человек. — Очень приятно мне было читать в «Возрождении» Вашу статью о П. Б. Струве[75]. Хотелось бы видеть напечатанною Вашу книгу о нем[76].

Читали ли Вы I том «Истории русской философии» от. В. Зеньковского[77]? В нем напрасно везде повторяется схема — религиозная философия — секуляризм. В здешней газете «Новое русское слово» помещена 15.I.50 статья Л. Галича (Леонида Евгениевича Габриловича) «Менделеев»,

---

[70] Речь идёт о смерти жены Виктора Франка Лорны.

[71] См. прим. 23.

[72] *Н. А. Бердяев*. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press, 1949. Ср. в письме Н. О. Лосского к сыну Борису от 21 дек. 1949: «<...>Это очень ценная книга; она вполне делает понятным, как возникла “бунтарская” философия Бердяева. Между прочим, он резко выступает против учения о вечных адских муках, называя его “садизмом”» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 330).

[73] Согласно интуитивистической теории Лосского, в актах воспоминания объект непосредственно дан субъекту, поэтому возможно живое общение с ним. (*прим. П. Шалимова*)

[74] Константин Васильевич Мочульский (1892–1948) — литературовед, автор серии монографий о русских писателях. Имеется в виду: *К. В. Мочульский*. Александр Блок. Париж : YMCA-Press, 1948.

[75] *С. Л. Франк*. П. Б. Струве. Опыт характеристики // Возрождение. Париж, 1949. Тетрадь II. Март. С. 113–127.

[76] См. прим. 33.

[77] К этому времени в нью-йоркском «Новом журнале» уже вышла рецензия С. Л. Франка (см. в наст. сборнике с. 453–460, 467–470).

в которой на протяжении нескольких столбцов доказывается тезис, что никакой русской философии нет[78]. Что же касается здешней философии, меня очень огорчает распространенный в ней прагматизм, логический эмпиризм в гносеологии и натурализм в метафизике. Недавно появился сборник статей (не менее 15 авторов) «Philosophy for the Future. A Quest for Modern Materialism»[79]. Я хочу в одной статье написать: «Авторы сборника слишком скромны: материализм есть философия не только будущего; это — философия и прошлого, и настоящего, и будущего. Материализм есть философия всех лиц, которые опираются преимущественно на чувственный опыт и не обладают способностью глубокого анализа и умозрения, открывающего духовные основы бытия».

Шлю сердечный привет Татиане Сергеевне и поздравление с ее именинами, привет Вам и всем членам Вашей семьи.

Душевно преданный Вам Н. Лосский.

6. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 4 мая 1951

4.V.51

N. Lossky
11 959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
U. S. A.

Дорогая Татиана Сергеевна,

---

[78] О Л. Е. Габриловиче см. в наст. сборнике статью «“Царство духа должно быть свободным и многоцветным” (Леонид Габрилович и Семён Франк)». О статьях Габриловича про русскую философию Лосский также писал в своих воспоминаниях: (*Н. О. Лосский.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 267).

[79] Philosophy for the Future. The Quest for Modern Materialism. Ed. by Roy Wood Sellars, V. J. McGill and Marvin Farber. New York: MacMillan, 1949.

в настоящее время печатается моя «History of Russian Philosophy»[80], надеюсь, что эта книга появится в свет в июне. В моей рукописи (на пишущей машинке) глава о Семене Людвиговиче занимает тридцать страниц. Моя книга, вместе с книгою от. Василия Зеньковского, будет доказательством того, что русская философия, как и вся русская культура, — не Азиатская, а ветвь Европейской культуры, — конечно, с национальным отпечатком. И философия Семена Людвиговича — живое свидетельство этой истины. Западные европейцы и американцы найдут в его трудах ценные и для них полезные мысли. Конечно, в моей книге вслед за изложением системы философа есть также и критика тех учений его, с которыми я не согласен. Напр., как и от. Василий, я не согласен с учением Семена Людвиговича, а также Вл. Соловьева, от. Сергия Булгакова, Карсавина, что Абсолютное есть Все-Единство. Это не мешает однако признавать высокую ценность многих других его мыслей.

Мой сын Андрей приглашен в University of California, как специалист по истории Северной Европы. Я поэтому взял на год отпуск из Русской Духовной Академии в Нью-Йорке[81]. Андрею предложено здесь в будущем году положение assistant professor'a. Но ведь он старший лейтенант амери-

[80] *N. Lossky*. History of Russian Philosophy. New York, 1951.

[81] О преподавании в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке в 1947–1950 годах Н. О. Лосский вспоминал: «Я читал в академии два курса, один на русском, другой на английском языке. По-английски я прочитал три свои книги, переведенные на английский язык, но ещё не напечатанные: "Достоевский и его христианское миропонимание"; "История русской философии"; "Христианская эстетика". <...> Для четвертого академического года я приготовил оба курса на английском языке, однако не читал их. Я взял отпуск из академии и уехал вместе с Андреем в Лос-Анджелес <...>» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 262). См. также письма Н. О. Лосского к сыну Борису от 9 окт. 1948 и 14 янв. 1949 г.: «Я читаю в ней в этом году историю русской философии по-английски и историю греческой философии по-русски». «Для своего курса истории древней философии я захотел познакомится лучше, чем прежде, с Сенекою <...>» (Там же. С. 322, 324).

канской армии, сражавшийся в Африке, Сицилии, Италии и Австрии. У него 6 наград, он — активный резервист и любит военную науку. Поэтому весьма возможно, что он будет призван в армию. Тогда мне нужно будет поселиться в Нью-Йорке, вблизи Академии.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам, Наталии Семеновне, Виктору Семеновичу, Алексею Семеновичу и Василию Семеновичу.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

7. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 9 февраля 1953

9.II.53

N. Lossky
11 959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
U. S. A.

Дорогая Татиана Сергеевна,

я вполне сочувствую Вашему желанию организовать сборник памяти Семена Людвиговича[82]. К сожалению, Вы не сказали, каков будет третий отдел сборника, будет ли он состоять из статей о философии Семена Людвиговича или в него войдут статьи на любые темы[83], как это было, напр., в сборнике в честь П. Б. Струве в Праге[84]. — Я могу написать статью о философии Семена Людвиговича; возможно,

---

[82] «Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка», собранный усилиями Татьяны Франк, вышел в 1954 г. в Мюнхене под редакцией о. Василия Зеньковского.

[83] В окончательном варианте третью часть сборника составил библиографический указатель трудов С. Л. Франка; часть первая включила воспоминания о нём, а часть вторая — статьи о его философии.

[84] Сборник статей, посвящённых Петру Бернгардовичу Струве, ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. 1890–30 января 1925. Прага: Пламя, 1925.

однако, что она здесь будет написана мною вчерне, а отделаю я ее лишь в июле в New Haven'e. Андрей и я уже третий раз собираемся ехать на лето в New Haven, потому что для своей работы мы нуждаемся в богатых библиотеках New Haven'a (Yale University) и Нью-Йорка (Public Library).

Талантливый, сравнительно молодой философ Сергей Александрович Левицкий написал статью о философии Семена Людвиговича, которую он высоко ценит[85]. Статья эта до сих пор не напечатана: редакторы русских журналов считают своих читателей слабоумными и неохотно печатают философские статьи. Адрес Левицкого: Dr. S. Levitsky. 425, New Jersey Avenue S. E. Washington, D. C. U. S. A.

Фамилия богослова Heiler пишется, насколько помню, с одним l[86].

---

[85] Сергей Александрович Левицкий (1908–1983) — философ и историк философии, ученик и последователь Н. О. Лосского. С 1949 г. проживал в США, преподавал в Джорджтаунском университете. В «Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка» вошла статья С. Левицкого «Этика Франка».

[86] Фридрих Хайлер (Friedrich Heiler, 1892–1967) — теолог, историк и феноменолог религии, профессор Марбургского университета, с 1929 г. возглавил евангелически-экуменическое Движение Высокой Церкви (Hochkirchliche Vereinigung). С. Франк высоко ценил мистицизм и религиозный универсализм Ф. Хайлера и напечатал несколько статей в его журнале «Eine heilige Kirche» («Святая церковь») (подробнее см.: *А. С. Цыганков, Т. Оболевич*. «Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С. Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et circum // Историко-философский ежегодник 2018. Т. 33. С. 293–313). В одном из писем к Д. Чижевскому в 1937 г. Франк писал о «личной дружбе» с Хайлером (С. Л. Франк. Письма к Д. И. Чижевскому (1932–1937) [публикация В. Янцена] // Русский Берлин: 1920–1945: Международная научная конференция. М. : Русский путь, 2006. С. 335). Вопрос о привлечении Ф. Хайлера в состав авторов Сборника памяти С. Л. Франка Татьяна Франк также обсуждала с Д. Чижевским, на что получила такой ответ: «Что касается Гейлера, то я на Вашем месте его бы пригласил: С. Л. его ценил и известные заслуги научные и церковнополитические у него есть. Я лично не могу относиться к нему серьезно: я был его коллегою в Марбурге 5 лет и узнал его с весьма отрицательных сторон. Это, впрочем, никоим образом не яв-

Я только что прочитал с величайшим удовольствием ценную книгу Л. А. Зандера «Vision and Action: the problems of ecumenism»[87].

Андрей заканчивает статью о политике Людовика XIV в 1683 г., приведшей, по его мнению, к крушению, в конце концов, его замыслов. Я занят писанием книги о характере русского народа[88]. Для нее нужна огромная литература и США богаты ею, однако не в молодой еще Калифорнии, а на берегу Атлантического Океана, 5.000 километров отсюда!

Андрей и я шлем сердечный привет Вам и всем членам Вашей семьи.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

8. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 10 марта 1953

10.III.53

N. Lossky
11 959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
U. S. A.

Дорогая Татиана Сергеевна,

я хотел бы написать статью о тех сторонах гносеологии Семена Людвиговича, которые я считаю особенно ценным вкладом в историю этой науки. Для этой цели нужно

ляется аргументом против его приглашения (кроме, впрочем, факта, за который я ручаюсь, — обвинения, при том, т. ск. “с заднего хода” совершенно неповинных людей в коммунизме)» (Д. И. Чижевский — Т. С. Франк. 5 мая 1953 // BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Chyzhevs’kyi, Dmytro). Статьи Ф. Хайлера в «Сборника памяти Семёна Людвиговича Франка» не появилось.

[87] *Leon Zander*. Vision and Action: [the Problems of Ecumenism], trans. by N. Duddington. London: Gollancz, 1952.

[88] *Н. О. Лосский*. Характер русского народа. Франкфурт: Посев, 1957.

иметь не французское, а русское издание «Предмета знания». Как диссертация, эта книга была напечатана в «Записках Историко-Филологического Факультета С.-Петербургского университета» в 1915 году[89]. В некоторых университетах США имеются эти «Записки», напр<имер>, в Yale University в New Haven'е я доставал эту книгу. Андрей попытается достать мне этот том «Записок» с Севера Калифорнии, из Berkeley University или из Stanford University. Если я получу эту книгу, мне, надеюсь, удастся написать статью до лета.

У Семена Людвиговича есть ценные статьи по общественным вопросам, напр. «Падение кумиров»[90], статьи о политических взглядах Пушкина[91] и т. п. Постарайтесь, чтобы кто-либо из намеченных Вами лиц написал статью об этой стороне деятельности Семена Людвиговича.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам и всем членам Вашей семьи.

Искренне преданный Вам.

Н. Лосский.

9. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 1 октября 1953

1.X.53

N. Lossky
11959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.

Дорогая Татиана Сергеевна,

---

[89] *С. Л. Франк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. Петроград: Тип. Р. Г. Шредера, 1915. (Записки Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета. Ч. CXXVI).

[90] *С. Л. Франк*. Крушение кумиров. Берлин: YMCA-Press, Американское изд-во, 1924.

[91] *С. Л. Франк*. Пушкин как политический мыслитель / пред. и доп. П. Б. Струве. Белград, 1937.

Наталия Александровна написала мне о том, что Ваша семья — в Мюнхене. Долго ли Вы собираетесь жить в этом городе и почему Вы все поехали туда[92]?

Зимою я не мог написать статью о Семене Людвиговиче, потому что здесь в библиотеке нет тех его книг, которые мне были нужны. Но на лето Андрей и я, как и в прежние годы, поехали в New Haven, чтобы пользоваться Библиотекою of the Yale University. Там я сейчас же взял «Предмет знания» и «Непостижимое» и написал статью «Гносеология Семена Людвиговича Франка»[93]. Удастся ли Вам издать сборник о философии Семена Людвиговича?

У Андрея в будущем учебном году будет полугодовой платный отпуск. Поэтому возможно, что нам удастся в начале июля 1954 года поехать в Европу на семь месяцев. Если Вы вернетесь в Лондон, то, может быть, удастся повидать и Вас[94].

Чеховское издательство напечатало мою книгу «Достоевский и его христианское миропонимание»[95]. Вероятно, в Мюнхене есть Русская Библиотека, покупающая книги, напечатанные Чеховским издательством. Пожалуйста, взгляните на эту книгу.

Существует ли в Мюнхене какое-нибудь русское издательство, которое могло бы напечатать что-либо из моих

---

[92] Татьяна Франк жила в это время в Мюнхене с сыновьями Виктором и Василием.

[93] *Н. О. Лосский.* Теория знания С. Л. Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 133–144.

[94] Н. О. Лосский с сыном Андреем были в Европе с конца июля 1954 до начала февраля 1955 г., в том числе в сентябре 1954 жили в Лондоне в семье Даддингтон. Также они провели в Европе три месяца летом 1955 г. (см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 276, 336–340). О встрече с Т. С. Франк сведений пока нет.

[95] *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. Впервые опубликовано на словацком языке в 1946 г.

брошюр, напр. «Персонализм против материализма» (25 страниц) или «Недостатки психологии “без души”» (25 страниц) или «Интуитивизм» (60 страниц)[96]?

Андрей и я шлем сердечный привет Вам, Виктору Семеновичу, Наталье Семеновне, Алексею Семеновичу и Василию Семеновичу.

Искренне преданный Вам.

Н. Лосский.

10. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 19 октября 1953

19.X.53

N. Lossky
11 959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
U. S. A.

Дорогая Татияна Сергеевна,

посылаю Вам свою статью о гносеологии Семена Людвиговича. Желаю успеха задуманному Вами сборнику; интересуюсь, конечно, кто и о чем пишет в нем. В своей статье я рассказываю о недавно появившейся книге четырнадцати американских философов, сторонников учения о непосредственном восприятии внешнего мира[97]. К сожалению,

---

[96] Эти тексты были изданы позднее, в том числе один в Мюнхене — в журнале «Вольная мысль», издававшемся председателем Народно-Трудового Союза В. М. Байдалаковым: *Лосский Н. О.* Персонализм против материализма // Грани. 1955. № 27/28. С. 189–201; *Лосский Н. О.* Недостатки «психологии без души» // Вольная мысль. 1960. № 2 (январь). С. 37–56; *Лосский Н. О.* Интуитивизм // *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М. : Изд. группа «Прогресс», VIA, 1992. С. 135–206.

[97] The Return to Reason: Essays in Realistic Philosophy. Ed. by John Wild. Chicago, Henry Regnery Co., 1953. Н. Лосский неоднократно писал о близости англо-американского неореализма своему интуитивизму, при этом в своих «Воспоминаниях» по поводу выхода этого сборника он с горечью отметил: «Лет через пятьдесят это будет наибо-

однако, в сборнике их статей некоторые вопросы неудачно решены вследствие связи их теории с метафизикою Аристотеля и основанном на ней аристотелевским учением о непосредственном восприятии. Таково бедственное положение философии, потому что она имеет дело со слишком глубинными вопросами. Даже и соглашаясь друг с другом в очень важных вопросах, мы, обыкновенно, в чем-либо существенно расходимся друг с другом.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам, Виктору Семеновичу и Василию Семеновичу.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

11. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 1 февраля 1957

1.II.57

Дорогая Татиана Сергеевна,

в декабре 1953 г. я написал Франклину Д. Рузвельту[98] по поводу дела Вашего сына. Удивительно, что оно до сих пор не решено[99]. Теперь я написал А. А. Голтденвейзеру, прося совета о некоторых деталях письма[100]. Как только будет

лее широко принятая теория знания. Хотя я первый разработал эту теорию всесторонне, именно в гносеологии, логике и психологии, она не будет связана с моим именем, во-первых, потому, что мои соотечественники, русские, никогда не солидарны друг с другом и, во-вторых, потому, что западноевропейцы презрительно относятся к русским» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 268).

[98] Франклин Делано Рузвельт, мл. (Franklin Delano Roosevelt, Jr., 1914–1988) — американский юрист, политик и бизнесмен, сын Президента Франклина Д. Рузвельта и Элеоноры Рузвельт.

[99] Речь идёт об Алексее Франке — см. прим. 23.

[100] Алексей Александрович Гольденвейзер (1890–1979) — юрист, писатель и издатель, общественный деятель русской эмиграции, с 1938 г. жил в Нью-Йорке, где в 1942 году основал Общество русских юристов. Татьяна Франк обратилась к А. А. Гольденвейзеру за помощью в де-

получен совет Голтденвейзера, я напишу Джемсу Рузвельту[101].

Книга Семена Людвиговича «Реальность и человек»[102] очень интересует меня. Вскоре она будет у меня.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам и Вашей семье.

Искренне преданный Вам

Н. Лосский.

12. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 29 октября 1957

29.X.57

N. Lossky
11959½ Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
U. S. A.

ле Алексея ещё в 1947 г. — её многочисленные письма к нему, а также копии некоторых ответов сохранились в фонде Гольденвейзера в Бахметевском архиве. По его настоянию Франклин Д. Рузвельт ещё в сентябре 1951 г. внёс в Палату представителей частный билль о выдаче Алексею Франку 10 тыс. долларов в качестве компенсации за увечья, однако дело надолго застряло в лабиринтах Конгресса. Татьяна Франк сама писала Ф. Д. Рузвельту в июле 1953 и Элеоноре Рузвельт в декабре 1956 г., а в письме от 13 января 1957 г. она спрашивала Гольденвейзера: «Не думаете ли Вы, что нужна опять какая-то помощь со стороны друзей Семёна Людвиговича, например Н. О. Лосский, он живет в Los-Angeles<...>», — на что Голденвейзер ответил ей 24 января, предлагая теперь направлять «рекомендательные письма» конгрессмену Джеймсу Рузвельту, который подал новый билль. Однако 18 мая 1957 г. Голденвейзер сообщил Татьяне Сергеевне об окончательном провале этих законодательных усилий (см.: BA. Alexis Goldenweiser Papers, 1900–1974. Series I: Cataloged Material. Box 1. Frank, Tat'iana Sergeevna. *Благодарю за информацию Татьяну Резвых*).

[101] Джеймс Рузвельт (James Roosevelt II, 1907–1991), американский конгрессмен, бизнесмен, активист Демократической партии, старший сын Президента Франклина Д. Рузвельта и Элеоноры Рузвельт.

[102] *С. Л. Франк*. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж : YMCA-Press, 1956.

Глубокоуважаемая и дорогая Татиана Сергеевна,

очень благодарю Вас за то, что Вы доверили мне чтение «Записей о последних днях жизни Семена Людвиговича». Замечательно было, напр., такое переживание ночью: «блаженно внутренне где-то в глубине переживал философию Плотина, было так тихо, так спокойно, хорошо». Как хорошо, что, держа Вашу руку, он чувствовал Вас, как «спасительницу»[103].

Редко встречаются семьи, в которых муж и жена вполне единодушны. Вам и мне выпало на долю это счастье. Когда в апреле 1942 г. я получил кафедру философии в Братиславе в Чехословакии[104], мы приехали с Людмилою Владимировною в Братиславу и на следующий день пошли на берег Дуная полюбоваться этою могучею рекою. Сидя на скамейке, я задумался о том, какая трудная работа предстоит мне, — читать лекции на чужом языке (сначала, правда, по-чешски) в чужой стране, но тут же и успокоился, подумав, что рядом с Людмилою Владимировною я не боюсь никаких трудностей[105].

---

[103] Машинопись записей Татьяны Франк о последних днях С. Л. Франка опубликована Татьяной Резвых: *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 195–240. Н. О. Лосский упоминает записи от 15 октября и 3 декабря 1950 г.: «Ночью много кашлял, держал мою руку на груди, сказал: “Спасительница моя”» (Там же. С. 230); «Ночь трудная внешне. Он сказал: “Блаженно внутренне, где-то в глубине переживал философию Платона, было так тихо, так спокойно, хорошо”» (Там же. С. 236). Правда, есть разночтение — в опубликованной машинописи упоминается Платон, тогда как Лосский пишет о Плотине.

[104] Н. Лосский работал в Братиславском университете с 1942 по 1945 год — в этот период, собственно, была отдельная Словацкая республика, зависимая от нацистской Германии.

[105] Этот эпизод он описывает в своих «Воспоминаниях», добавляя: «Мы оба были вполне здоровы и бодры. Мне не могло прийти в голову, что через девять месяцев моя жена уйдет в другой мир». Н. Лосский начал читать лекции по-словацки уже с осеннего семестра 1942 года, освоив язык за лето (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 251).

Мой сын Андрей и я поедем в конце января на 7 месяцев, до средины сентября 1958 г. во Францию. Быть может, удастся увидеться с Вами.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам и всей Вашей семье.

Искренне преданный Вам

Н. Лосский.

13. Н. О. Лосский — Т. С. Франк. 19 февраля 1958

19.II.58

Дорогая Татиана Сергеевна,

я глубоко благодарен Вам за Ваше сочувствие нашему семейному горю[106]. Как хорошо Вы вспомнили об Ангеле-Хранителе.

Многолетний труд Владимира о Мейстере Экхарте почти закончен и будет напечатан[107]. Патриархия напечатает также по-французски его Курс догматического богословия[108]. Радует меня то, что Владимира ценят и как философа, и как богослова.

---

[106] 7 февраля 1958 года умер сын Н. О. Лосского Владимир Николаевич Лосский. Борис Лосский писал: «С потрясения, нанесенного отцу смертью брата Владимира, начался постепенный упадок его здоровья и состояния духа» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 295).

[107] *V. Lossky*. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris: J. Vrin, 1960.

[108] «Théologie Dogmatique», опубликовано в «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale» в 1964–1965 годах; в 1972 г. в журнале Московской Патриархии «Богословские труды» (№ 8) вышел русский перевод с таким редакторским примечанием: «Курс лекций, прочитанный Вл. Н. Лосским в середине 50-х годов на пастырских курсах при Западно-Европейском Патриаршем Экзархате. Лекции — на французском языке — были опубликованы в Messager по магнитофонной записи, поэтому здесь отсутствует научный аппарат».

Магдалина, Андрей и я шлем Вам сердечный привет.
Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция[1]

Семён Людвигович Франк относится к тем философам, для которых история философии была органической составляющей их философских построений. Практически все его произведения насыщены творческим общением с коллегами по «философскому цеху» — как прошлых эпох, так и современности. При этом в определённые моменты история философии выходила в его размышлениях как бы на первый план, превращалась в преимущественный объект исследования. Один только очерк «К истории онтологического доказательства» (приложение к «Предмету знания») достаточен для того, чтобы рассматривать С. Франка как оригинального историка философии. Однако заявка на его презентацию в этом качестве — как историка философии (вообще, не только русской) и литературы (в контексте её философско-мировоззренческого значения), — сделанная в своё время Д. Чижевским, не получила пока должного продолжения.

Сразу отметим те особенности историко-философской методологии С. Франка, которые, по мнению Д. Чижев-

[1] *Впервые опубликовано в 2013 г. (№ 126) без приложения и дополнения.*

ского (и с ним можно согласиться), придают его анализам в этой области объективно-научный характер, а не свидетельствуют лишь о желании подкрепить свои идеи ссылками на авторитеты прошлого. «Отличие метода историко-философских работ Франка от метода тех историков философии, которые своей главной задачей считают отыскание своих предшественников, можно видеть в двух основных пунктах: во-первых, он считает необходимым исходить из анализа "духовного опыта" каждого мыслителя <...> и стремится в результате своих анализов прийти к раскрытию "основной философской интуиции" (термин Бергсона) анализируемого автора; во-вторых, он пытается видеть каждую философскую систему (или невыраженное в философских терминах "мировоззрение" поэта) не с точки зрения современности, а с точки зрения вечности, sub specie aeternitatis»[2]. Следуя во многом методу В. Дильтея, С. Франк, по мнению Д. Чижевского, не удовлетворяется выявлением своеобразия той или иной системы мыслей и её исторического места — «он всегда пытается выяснить положительное значение этой системы вне эпохи, к которой она принадлежит»[3].

Добавим к этим, вполне справедливым, обобщениям известного историка философии ещё одно наблюдение: при всей погружённости С. Франка в историко-философский материал, его особый интерес вызывает современная ему философская мысль, при этом он выступает не только как философский рецензент и обозреватель[4], но и как историк *современной* философии (безусловно, оставаясь при этом и её непосредственным творцом!). Писать историю современной философии особенно сложно — это значит схваты-

---

[2] *Дм. Чижевский*. С. Л. Франк как историк философии и литературы // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 161–162.

[3] Там же. С. 162.

[4] В частности, в течение 10 лет (1907–1917) исполняя обязанности редактора философского отдела журнала «Русская мысль».

вать и формулировать тенденции, которые только намечаются, давать оценки тому, что ещё не вполне определилось (при этом сохраняя максимально возможную для непосредственного участника описываемых процессов объективность), — это значит, иными словами, обладать научной смелостью и одновременно той выдающейся «силой философского зрения», о которой применительно к С. Франку писал В. Зеньковский.

В. Зеньковский, между прочим, упоминает и о том, что «Франку принадлежит целый ряд превосходных этюдов по истории русской философии»[5]. Однако в историографии русской философии С. Франк занимает пока не вполне определённое место. С одной стороны, сегодня хорошо известны его статьи о русском мировоззрении и об отдельных русских философах и мыслителях (эта линия его творчества вполне определилась в эмигрантский период); с другой, в круг признанных классиков истории русской философии — рядом, например, с тем же В. Зеньковским или Н. Лосским, — С. Франка, как правило, не включают[6].

Причин тому может быть несколько. Первая, и наиболее очевидная — отсутствие в наследии С. Франка обобщающего историко-философского труда, сравнимого с известными произведениями уже упомянутых (или других) историков русской философии. Срабатывает при этом некий чисто механический стереотип (или рефлекс?) — если автор не написал большую «Историю...», то он, скорее, и не историк... Наличие при этом множества мелких произведений вполне историко-философского характера воспринимает-

---

[5] *В. В. Зеньковский*. История русской философии : в 2-х т. Т. II. Ч. 2. С. 158.

[6] Отметим, для примера, что в статье Б. В. Емельянова «Историография русской философии» в энциклопедии «Русская философия» С. Франк не упоминается» (См.: *Б. В. Емельянов*. Историография русской философии // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 217–219).

ся скорее как несущественное дополнение к собственной философской системе данного автора[7]. Конечно, специалистам-франковедам эти произведения достаточно хорошо известны (хотя, всё-таки, некоторые публикации эмигрантского периода остаются малодоступными), но — и тут уже вырисовывается вторая причина — они представляют в большинстве своём сырой эмпирический материал, требующий серьёзного анализа и обобщения с целью реконструкции общей историко-философской концепции философа, в том числе в контексте её эволюции. Пока эта работа не выполнена.

Впрочем, нельзя не отметить в этой связи сборник работ С. Франка «Русское мировоззрение», подготовленный и выпущенный в 1996 г. А. Ермичёвым, с содержательной вступительной статьёй составителя. Однако и название сборника (отсылающее, конечно, к известному тексту самого С. Франка), и преимущественная направленность вступительной статьи позиционируют С. Франка именно как «философа русского мировоззрения», а не как историка русской философии. Не подлежит сомнению, что эти две «научные роли» С. Франка неразрывно связаны (а также и то, что он, безусловно, прежде всего — философ, а не историко-философский доксограф), однако мы не склонны их отождествлять, считая возможным говорить о содержательной историко-философской концепции мыслителя, не сводимой к философскому осмыслению русского мировоззрения.

---

[7] Д. Чижевский, собственно, тоже констатировал, что статьи С. Франка по истории философии и литературы «лежат на периферии его философского наследия», и что он «не был “специалистом” в этих областях», — но при этом добавлял, что эти работы «являются лучшим свидетельством того, что лучшим историком философии может быть только такой исследователь, который одновременно является продуктивным работником в области систематической философии», что в полной мере относится к С. Франку (*Дм. Чижевский*. С. Л. Франк как историк философии и литературы. С. 174).

Особый интерес С. Франка к реконструкции русского мировоззрения актуализирует ещё одну, уже более скрытую причину, которую можно усмотреть в настороженном отношении к нему отдельных историков русской философии, по определённым причинам не готовых признавать его «вполне русским» философом, а, соответственно, и заслуживающим доверия авторитетом в истории русской философии. Такая позиция имеет очевидную полемически-идеологическую окраску, во многом аналогичную характеру критики С. Франка В. Эрном, однако рассматривать её в качестве необоснованного предубеждения, конечно, не стоит — она заслуживает самого серьёзного внимания и продуманной контраргументации[8].

В этой связи, прежде чем перейти к анализу историко-философских произведений С. Франка эмигрантского периода, суммируем его позицию в полемике с В. Эрном 1910 года, в которой, пожалуй, впервые отчётливо определяется его отношение к феномену русской философии. Прежде всего, С. Франк выступает против огульного отбрасывания и осуждения западной философии и необоснованного самовосхваления философии русской (восточной), что он находит в статье В. Эрна о журнале «Логос» и называет «философским национализмом»[9]. Почему осуждение огульно, а восхваление необоснованно? В этом контексте С. Франк доказывает, что противопоставление основных черт западной и восточной философии (меонизма и онтологизма, рацио и Логоса) несостоятельно с историко-философской точки зрения. Западной философии также может быть присущ онтологизм, и она скорее может

---

[8] Иногда, впрочем, полемическая окраска приобретает цвета, выходящие за границы допустимого в научной дискуссии спектра — имеем в виду, в частности, «Трагедию русской философии» Н. П. Ильина.

[9] См.: *С. Л. Франк*. О национализме в философии // РМ. С. 103–112; *С. Л. Франк*. Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна // Там же. С. 112–119.

быть признана наследницей античного — т. е. философского, а не христианского религиозного — Логоса; а восточная философия — если она всё-таки хочет быть философией, а не религией, — неизбежно должна обращаться к рацио. Позиция же В. Эрна, по мнению С. Франка, состоит в фактическом отождествлении философии с религией (с христианским Логосом). В этой связи С. Франк формулирует своё понимание сущности философии — выделяя «начало ratio» как «конститутивный признак *понятия философии*», объединяющий философов всех типов и направлений (мистиков и рационалистов, эмпириков и скептиков и т. д.), и усматривая «в *этом же* отношении» непроходимую пропасть между философией и религией[10]. Это общее понимание определяет и его конкретные оценки, в которых западная философия в целом, конечно, имеет преимущество перед русской, хотя отдельные её проявления, в том числе современные, и особенно неокантианство, расцениваются достаточно критично. Русская же, при достаточно уважительном отношении к ней в целом, всё-таки рассматривается как ещё не проявившая себя, хотя и подающая надежды.

При анализе позиции С. Франка в статьях 1910 года, безусловно, нужно делать поправку на полемический характер этих текстов, а также учитывать последующую эволюцию взглядов философа. Правда, иногда эта эволюция представляется в чрезмерно гипертрофированном виде — как радикальный переход С. Франка в эмигрантский период от нерелигиозной к религиозной философии, от явного западничества к не менее явному славянофильству. Такой подход, на наш взгляд, является поверхностным, если не предвзятым, и затрудняет восприятие как общей философской системы С. Франка, так и его историко-философской концепции в её целостности — при всех, вполне очевидных, частных изменениях и уточнениях.

[10] См.: *С. Л. Франк*. О национализме в философии. С. 107.

Для примера приведём ещё сравнительно мягкую оценку, которую даёт в своей диссертации С. Никулин. Он делает вывод, что «философские взгляды С. Л. Франка на особенности и характерные черты русской философии и русской философской культуры претерпели существенные изменения, эволюционировав от недооценки национального своеобразия русской мысли до признания её существенной оригинальности», ссылаясь при этом на то, что в полемике с В. Эрном С. Франк принимал «начало ratio» за «конститутивный признак понятия философии», а в дальнейшем (т. е. в «Русском мировоззрении») в качестве характерных черт русской философии выделял уже религиозность, несистематичность, литературность изложения[11]. Как увидим далее, «начало ratio» никуда не делось и в дальнейшем, а изменение акцентов в оценках С. Франком русской философии было связано как с развитием его собственной системы, так и с конкретными целями написания тех или иных текстов.

Подчеркнём — мы вовсе не отрицаем самого факта эволюции взглядов С. Франка в эмигрантский период, точнее — в результате осмысления российской революции, — и именно религиозной направленности этой эволюции. Он сам писал об этом как о реакции на шок, вызванный «русской катастрофой»: «<...>Эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизнепонимания»[12]. Однако этот «религиозный переворот» описывается в категориях «внутренней проверки и углубления духовных основ собственного миросозерцания»[13], а не, скажем, замены одного миросозерцания другим. Поэтому мы здесь скорее согласимся с О. Назаровой, которая счи-

[11] См.: *С. В. Никулин*. С. Л. Франк как историк русской философской культуры. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.

[12] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 501–502.

[13] Там же. С. 501.

тает активное обращение С. Франка в эмиграции к «русской» тематике отнюдь не «регрессом» к славянофильству, а стремлением защитить русский народ в глазах западноевропейцев от ошибочных представлений и ассоциаций, связанных с ужасами русской революции и гражданской войны[14]. Для самого С. Франка вычленение особенностей русского мировоззрения действительно было связано с осмыслением уроков русской революции — среди его первых работ в эмиграции были статьи «Из размышлений о русской революции» (1923) и «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924).

А затем следует серия произведений, в которых С. Франк представляет перед заинтересованным немецким читателем обобщающий образ русского мировоззрения и основные достижения русской философии: «Сущность и ведущие мотивы русской философии» («Wesen und Richtlinien der Russischen Philosophie», 1925)[15]; «Русское мировоззрение» («Die russische Weltanschauung», 1926)[16]; «Русская философия последних пятнадцати лет» («Die Russische philosophie der letzten fünfzehn Jahre», 1926)[17]; «Современная русская философия» («Contemporary Russian

---

[14] См.: *О. Назарова*. Немецкие публикации С. Л. Франка о старчестве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 4 (36). С. 140.

[15] Опубликовано в журнале «Der Gral».

[16] Расширенный вариант доклада в Берлинском отделении Кантовского общества 26 мая 1925 г., опубликованный брошюрой как главный ежегодный доклад Kant-Gesellschaft. *В дальнейшем Франк неоднократно выступал с этой темой в разных отделениях общества, а также в других аудиториях. Немного ранее первым его выступлением на эту тему был доклад под названием «Das russische Weltanschauung vornehmlich im 19. Jahrhundert» 30 января 1925 г., как первый из цикла докладов профессоров Русского научного института в Берлине на немецком языке, организованного Немецким обществом для изучения Восточной Европы (Руль. 1925. 29 янв. № 1263. С. 4). Перед этим, 25 января Франк выступил с речью «Своеобразие русской философии» на годичном акте Русского научного института (Руль. 1925. 28 янв. № 1262. С. 4).*

[17] Опубликовано в журнале «Kant-Studien».

philosophy», 1927)[18]; «Русская философия, её характерная особенность и задача» («Die russische Philosophie, ihre Eigenart und ihre Aufgabe», 1932)[19]; «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР» («Ethische, Rechts- und Socialphilosophische Str mungen in der modernen russischen Philosophie ausserhalb der U. S. S. R.», 1936)[20]. К этому следует добавить, конечно, многочисленные статьи, посвящённые отдельным русским мыслителям, причём большая часть этих публикаций относится также к эмигрантскому периоду и связана, в том числе, с преподаванием С. Франком истории русской мысли и русской литературы в Берлинском университете и его публичными лекциями. Завершающим этапом, на котором определяются и уточняются франковские оценки русской философии, стала подготовка антологии русской религиозной мысли, изданная посмертно[21]; также следует иметь в виду изданные тоже посмертно воспоминания о П. Б. Струве.

---

[18] В отличие от других перечисленных — немецкоязычных — это статья на английском языке. Опубликована сначала в известном американском журнале «The Monist» (1927), а потом в изданном в Чикаго сборнике «Philosophy To-day. Essays on Recent Developments in the Field of Philosophy» (1928), подготовленном американским историком философии Едвардом Шаубом (Edward Leroy Schaub). Он же и Карл Шмидт были переводчиками статьи на английский (см.: *S. Frank.* Contemporary Russian philosophy // The Monist. Vol. 37. 1927. № 1. P. 1) — скорее всего, судя по фамилии второго переводчика, с немецкого, а не русского оригинала (текст, однако, не совпадает с наиболее близкой по смыслу и времени статьёй «Die Russische philosophie der letzten fünfzehn Jahre»).

[19] Опубликовано в юбилейном сборнике к 60-летию Н. Лосского — «Festschrift N. O. Losskij zum 60».

[20] Опубликовано в журнале «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie».

[21] С. Франк готовил именно «антологию новейшей русской *религиозной мысли*» (курсив мой. — *Г. А.*), о чём недвусмысленно свидетельствует его введение (см.: *С. Л. Франк.* Русская философия конца XIX и начала XX века // РМ. С. 645), поэтому название антологии, изданной в 1965 г. Виктором Франком — «Из истории русской философской мысли кон-

Необходимо отметить, что буквально накануне появления первых немецких статей С. Франка вышел в немецком переводе очерк истории русской философии Э. Радлова. Д. Чижевский в рецензии на эту книгу отмечал насущную необходимость знакомства немецкого читателя с историей русской философии. Книга Э. Радлова была «первой попыткой ознакомить широкие круги немецких (да и только ли немецких) читателей с развитием русской мысли»[22], — однако попыткой, по оценке Д. Чижевского, далеко не удовлетворительной[23]. Это определялось как характером самой книги, которая страдала «полной неясностью в вопросе об “относительной величине” отдельных мыслителей»[24], так и, в особенности, недостатками перевода и редактирования. Определяя задачи, которые стоят перед автором очерка русской мысли для европейцев, Д. Чижевский подчёркивал необходимость «сконцентрировать внимание на тех моментах, которые освещают и объясняют то в русской культуре и исторических судьбах русского народа, что в ней уже дорого сделалось европейцу и что, как отличное от явлений европейской действительности, особенно подчёркивает своеобра-

---

ца XIX и начала XX века», — следует признать неточным; более адекватным является название изданного в 1977 г. итальянского перевода: «Il Pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij». Впрочем, объяснение этого разночтения следует искать в изложенном далее понимании С. Франком «двух образов» русской философии.

[22] *П. Прокофьев*. [*Дм. Чижевский*] E. V. Radloff. Russische Philosophie. Breslau, 1925 [Рецензия] // Современные записки. 1926. Кн. XXVIII. С. 491.

[23] В своём обзоре русской философии за 15 лет С. Франк, давая краткие оценки своим предшественникам на ниве «до сих пор игнорируемой истории русской философии», также называет «Очерк истории русской философии» Э. Радлова «беглым и, несмотря на богатый библиографический материал, неудовлетворительным» (*С. Л. Франк*. Русская философия последних пятнадцати лет / Пер. с нем. А. Ермичева // РМ. С. 622).

[24] *П. Прокофьев*. [*Дм. Чижевский*] E. V. Radloff. Russische Philosophie. С. 495.

зие России в сравнении с Западом»[25], — в частности, это критика Запада в русской философии, славянофильство, «православная философия», русский «революционизм» и «народничество», влияние западных идей в русской философии. Особо подчёркивал Д. Чижевский необходимость «безпредпосылочного» изложения — т. е. такого, которое не предполагает у читателя никаких специальных познаний русской истории, культуры и философии. Очевидно, что немецкие работы С. Франка о русском мировоззрении — особенно на фоне неудачи перевода очерка Э. Радлова — явились гораздо более успешной попыткой реализации этих задач.

Итак, каковы же основные положения франковской концепции истории русской философии (ещё раз подчеркнём — ни в коей мере не стремясь разделить эти две темы, но учитывая ограниченный объём статьи, сосредоточимся здесь именно на его оценках и обобщениях относительно истории русской философии, а не русского мировоззрения). Прежде всего, следует понимать, что всякая историко-философская концепция отражает философскую позицию её автора, и тем в большей степени, чем более сам автор является самостоятельным философом. Как будто отталкиваясь от этого тезиса, С. Франк, приступая к историко-философскому анализу, стремится сначала определить собственное понимание философии — этот мотив присутствует и в полемике 1910 года, и в эмигрантских статьях и докладах. Так, в «Русском мировоззрении» С. Франк различает «философию» «в обычной школьно-систематической форме»[26], как

[25] Там же. С. 492.

[26] В оригинале у С. Франка — «in der gewöhnlichen, *schulmäßig*-systematischen Form» (*S. Frank*. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. S. 4), что Г. Франко почему-то перевела — «в обычной *академически*-систематической форме» (*С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // РМ. С. 162), в то время как переводчики статьи «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (которую можно рассматривать как первоначальный набросок «Русского

«научно-систематическое исследование», и философию в более широком смысле, которая «по своей сущности является не только наукой, может быть, вообще она является наукой лишь в производном смысле[27], а первично, по своим коренным основаниям, она есть сверхнаучное *интуитивное учение о мировоззрении* (überwissenschaftliche *intuitive Weltanschauungslehre*), которое стоит в тесной родственной связи <...> с религиозной мистикой»[28].

Такой подход даёт возможность С. Франку говорить как бы о двух «русских философиях» — школьно-науч-

---

мировоззрения») А. Власкин и А. Ермичёв идентичный отрывок переводят — «в обычной *школьно*-систематической форме» (*С. Л. Франк*. Сущность и ведущие мотивы русской философии / Пер. с нем. А. Г. Власкина и А. А. Ермичева // РМ. С. 149) (курсив везде мой — *Г. А.*).

[27] В оригинале у С. Франка — «in einem *abgeleiteten* Sinne» (*S. Frank*. Die russische Weltanschauung. S. 5), что А. Власкин и А. Ермичев переводят «в *производном* смысле», а в переводе Г. Франко читаем почему-то — «в *прикладном* смысле» (*С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 163) (курсив везде мой — *Г. А.*).

[28] *С. Л. Франк*. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 150–151. Понимание философии как мировоззрения является, безусловно, данью школе В. Дильтея — можно вспомнить в этой связи программный сборник «Weltanschauung: Philosophie und Religion», развёрнутую рецензию на который С. Франк опубликовал в «Русской мысли» сразу после его появления в 1911 г. Между прочим, он проводит там аналогию рецензируемой книги с «Проблемами идеализма» — этот сборник в России так же имел целью «обратить внимание общества на неистребимые религиозно-метафизические запросы» и претендовал на решение вопроса «о возможности и путях общего духовного синтеза, о современном состоянии и перспективах цельного философского и религиозного жизнепонимания» (*С. Л. Франк*. Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская мысль. 1911. Кн. IV. С. 35). Впрочем, немецкая книга, по мнению С. Франка, показывает «бессилие перед религиозной проблемой» (т. е., и перед проблемой религиозного осмысления жизни, и перед проблемой религиозно-философского синтеза) господствующего в Германии неокантианства (Там же. С. 38). Этот момент стоит подчеркнуть, учитывая, что рецензия относится практически ко времени полемики с В. Эрном, а вовсе не к эмигрантскому периоду.

но-систематической и религиозно-мировоззренческой. Иначе — в более поздней статье — он называет это «двумя направлениями» русской мысли «в зависимости от преобладания в них чисто философских или религиозно-этических мотивов», подчёркивая при этом, что «между ними невозможно провести однозначно четкой границы и их различие часто бывает неопределимым»[29]. При этом также в этой статье 1936 года — следуя её теме — выделяется и «третья ветвь русской мысли» — правовая и социальная философия, отличающаяся, прежде всего, своим преимущественным предметом, но сочетающая в себе как чисто философские, так и религиозно-этические интенции.

Важно подчеркнуть, что само по себе такое разделение на две «философии», как показывает С. Франк, не является специфической характеристикой именно русской философской мысли — речь может идти только о преобладании одного или другого направления. Если на Западе философия чаще выступает в систематической форме, то это не означает, что понятие философии в более широком (т. е. религиозно-мировоззренческом) смысле не используется в мышлении и духовной жизни Западной Европы. Примерами для С. Франка в этом отношении являются Сократ и Платон, немецкие мистики, Паскаль, Кьеркегор, Шопенгауэр, Карлейль, Ницше, Пэги[30]. Более того, сами эти примеры убеждают в том, что философия по сути сво-

---

[29] *С. Л. Франк*. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР / Пер. В. П. Курапиной // РМ. С. 633. Отметим, что в статьях 30-х годов С. Франк уже практически не пользуется понятием «русское мировоззрение», а пишет только о «русской философии» или «русской религиозной и философской мысли».

[30] См.: *С. Л. Франк*. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 150; *С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 163; *С. Л. Франк*. Русская философия, её характерная особенность и задача / Пер. с нем. А. А. Ермичева // РМ. С. 208; *С. Л. Франк*. Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 646.

ей является синтезом «незаинтересованного познания бытия как целого» и «религиозного осмысления жизни» — двух вполне самостоятельных тенденций, на перекрестье которых, однако, и возникает, по словам С. Франка, это «единственное в своём роде событие человеческого духа — “философия” в классическом смысле этого понятия, всеобъемлющее мировоззрение, которое — как это мастерски показал Бергсон — происходит от первичного чувства жизни»[31]. Иными словами, как подчёркивал С. Франк в докладе при открытии Берлинской Религиозно-философской академии 26 ноября 1922 года (т. е. почти сразу после высылки из России), «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*»[32], — при том, что всё-таки без понятийной систематики «не может быть философии в классическом смысле слова»[33].

Философия, таким образом, одна — но в своём единстве она «двуедина». Равновесие этих двух тенденций является подвижным и может нарушаться[34] — тогда и выступают на первый план либо «мотив чисто научного познания», либо «религиозно-этический момент», причём иногда выступают до такой степени, что может возникнуть сомнение — оправдано ли ещё в данном случае название «философия». Именно это происходит со многими русскими мыслителями, как правило, принадлежащими ко второй тенденции, — а, соответственно, и с русской философией в целом. Но для С. Франка это не повод её огульного отрицания — это лишь постановка проблемы, которую он решает конкретным исследованием русской философской мысли.

---

[31] *С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 207.

[32] *С. Л. Франк.* Философия и религия. С. 9.

[33] *С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 208.

[34] Удалось ли сохранить это равновесие самому С. Франку — тема отдельного разговора.

В первом своём образе — «школьно-систематическом» — русская философия, развивающаяся с середины XVIII века, является вторичной и зависимой. Русская философская литература XIX века — в основном учебные исследования или вариации известных философских систем, что позволяет С. Франку относить Россию к числу «неклассических стран» в философии. Среди внушительного ряда имён «философов по профессии» было «много одарённых и хороших исследователей»[35], однако историко-философский анализ их творчества не интересен С. Франку, поскольку «крайне сомнительно, что такое исследование в сколько-нибудь значительной мере обогатит и углубит философское мировоззрение»[36]. Иначе говоря, если понимать философию только в этом смысле, то русская философия «не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли»[37].

Однако с конца XIX века намечается существенный сдвиг, который С. Франк связывает, прежде всего, с именами Л. Лопатина и Н. Лосского. Именно «Положительные задачи философии» Льва Лопатина он называет «первым явлением национально-русской и в то же время научно-систематической философии»[38]; именно Л. Лопатин, по мнению Франка, «первый в России создал *систему теоретической философии*»[39]. Но если Л. Лопатин был лишь «явлением», то с «Обоснования интуитивизма» Н. Лосского «возникает

---

[35] К числу «значительных» философов-профессионалов С. Франк относит, в частности, П. Юркевича, Б. Чичерина, А. Козлова, В. Несмелова, — однако «ни один из них не имеет универсальной философской системы, которая могла бы сравниться с системами на Западе» (*С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 206).

[36] *С. Л. Франк*.Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 149–150.

[37] Там же. С. 150.

[38] Там же.

[39] *С. Л. Франк*. Памяти Л. М. Лопатина // РМ. С. 423.

специфически русская научно-систематическая философская школа»[40], а в дальнейшем Н. Лосский становится «душой русской систематической философии XX века»[41].

Следует заметить, что в таком акцентировании роли Льва Лопатина С. Франк достаточно оригинален среди историков русской философии. Подчеркнём, что речь идёт не о том, что Л. Лопатин — вместе с Н. Страховым, П. Астафьевым, П. Бакуниным — является «истинно-русским философом», противопоставляемым загубившему Россию «религиозно-философскому ренессансу» (Н. Ильин). Речь идёт о создании *на русской почве* первых оригинальных метафизических систем, родственных западным (лейбницианство), однако уже достаточно самостоятельных. Между прочим, ещё в полемике с В. Эрном С. Франк, принципиально возражая против противопоставления и чрезмерного вознесения перед западной философией того же Л. Лопатина, подчёркивал его философское значение[42]. А ещё ранее, в статье «Личность и вещь» (1908) — которая, пожалуй, знаменует начало поворота самого С. Франка от критицизма к метафизике, — он впервые выделяет метафизически-систематическую линию русской философии, представленную теоретическими работами Соловьёва, Лопатина и Лосского, рассматривая её как начало новой философии, выходящей за рамки «*неустойчивого равновесия*» между позитивизмом и метафизикой, в котором находилось кантианство[43].

С именем Л. Лопатина С. Франк связывает и понятие «Московская метафизическая школа». А. Ермичёв в своих приме-

---

[40] *С. Л. Франк.* Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 150.

[41] *С. Л. Франк.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 633.

[42] *С. Л. Франк.* Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна. С. 113.

[43] *С. Л. Франк.* Личность и вещь (Философское обоснование витализма). С. 165.

чаниях к статьям С. Франка отмечает, что этим термином (который пока «не привился в отечественной историко-философской науке») охватываются, прежде всего, Л. Лопатин и Вл. Соловьёв, а также С. Трубецкой и Н. Грот[44]. Между тем, если проследить эволюцию этого понятия в текстах С. Франка[45], равно как и учесть другие его оценки в отношении Вл. Соловьёва и Л. Лопатина, то окажется, что «Московская метафизическая школа» имеет отношение именно к «школьно-систематическому» образу русской философии, и в этом смысле Вл. Соловьёв к ней относится лишь косвенно. Вл. Соловьёв для С. Франка является воплощением другого — религиозно-мистического, проповеднического — образа русского мыслителя, в котором систематическая линия присутствует «только между прочим» (или не успевает оформиться в его поздних теоретических работах), — что, однако, отнюдь не умаляет его значение для русской философии[46].

---

[44] См.: РМ. С. 688.

[45] В «Русском мировоззрении» говорится о «намерении» друзей Вл. Соловьёва — Льва Лопатина, Сергея и Евгения Трубецких — «создать фундаментальную школу русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики» (*С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 193). Термин «Московская метафизическая школа» появляется, очевидно, в статье 1932 г. и связывается, главным образом, с работами Л. Лопатина (*С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 210). В «Воспоминаниях о П. Б. Струве» фигурирует «национально-русская метафизическая школа Лопатина и Сергея Трубецкого», которая, правда, «стояла в то время особняком и не пользовалась влиянием», — Вл. Соловьёв ставится отдельно (*С. Л. Франк.* Воспоминания о П. Б. Струве. С. 576). Наконец, во Введении к Антологии русской религиозной мысли к «московской метафизической школе» относятся, прежде всего, Л. Лопатин и С. Трубецкой, а также Н. Грот (*С. Л. Франк.* Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 646, 650), при этом представители школы позиционируются именно как философы-теоретики, и поэтому, в отличие от Вл. Соловьёва, не включаются в антологию, представляющую, в первую очередь, религиозных мыслителей.

[46] Подробный анализ отношения С. Франка к Вл. Соловьёву см. в моей статье: *Г. Е. Аляев*. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия»

Среди других авторов, которые находят то или иное место во франковском образе русской систематической философии, упоминаются Сергей и Евгений Трубецкие, А. Козлов, С. Алексеев (Аскольдов), С. Гессен, В. Сеземан. Вполне определённое место в «систематическом» направлении С. Франк отводит — совершенно справедливо — и себе. Краткая, но ёмкая самохарактеристика даётся, прежде всего, книгам «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества»[47].

И всё-таки этот первый образ русской философии — не более чем «многообещающее начало». В 1932 г. в сборнике, посвящённом 60-летию Н. Лосского, С. Франк ещё раз однозначно заявляет, что «по сегодняшний день Россия не знает ни одного философа классического высокого стиля, который удостоверил бы себя в духе западноевропейских философов»[48]. Значение русской «школьно-систематической» философии определяется наличием «более широкого духовного контекста»[49], которым является рус-

(№ 77); см. также в наст. сборнике статью «Идея Вселенской Церкви и "католицизм" Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка».

[47] См.: *С. Л. Франк.* Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 156–157; *С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 171–172; *С. Л. Франк.* Русская философия последних пятнадцати лет. С. 618–619, 623; *С. Л. Франк.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 636.

[48] *С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 205.

[49] Это перевод А. Власкина и А. Ермичёва. В немецком тексте «Русского мировоззрения» — «in einem viel weiteren geistige Zusammenhange» (*S. Frank.* Die russische Weltanschauung. S. 5), что Г. Франко почему-то перевела — «в отдалённой духовной перспективе» (*С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 163). Между тем, С. Франк здесь говорит не о туманной перспективе, а о вполне определившейся русской философии в более широком и глубоком значении понятия «философия», которая уже настоящее время придаёт смысл и значение только начавшимся систематическим исследованиям.

ская философия как «интуитивное учение о мировоззрении».

Этот второй образ русской философии — религиозно-мировоззренческий (этический) — по сути, является основным, преобладающим и наиболее характерным для русской философии. Сюда относятся писатели-мыслители, прежде всего Достоевский и Толстой, хотя С. Франк постоянно подчёркивает особое значение Пушкина, Гоголя, Тютчева и ряда других. Сюда же попадают и славянофилы, и Чаадаев, и Леонтьев, и, конечно же, Вл. Соловьёв. К этому же типу мыслителей причисляются и Герцен с Белинским. Наконец, сюда же относятся и современники С. Франка — Бердяев, Булгаков, Флоренский, Шестов, Мережковский, Розанов. Именно относительно этой ветви русской философии С. Франк формулирует основные характерные особенности, рассматриваемые также как основные черты русского мировоззрения в целом: антирационализм, онтологизм, идея соборности и «мы-философия», различение «правды» и «истины» и преобладание религиозного поиска святости над «чистым познанием», концентрация вокруг тем религиозной антропологии, философии истории и социальной философии[50].

Русский тип мышления, утверждает С. Франк, основывается на интуиции[51], и это, с одной стороны, только

---

[50] Дм. Чижевский в своей рецензии на брошюру С. Франка «Русское мировоззрение», расценивая её в целом как «несомненный шаг вперёд в смысле уточнения характеристики русского мировоззрения», всё-таки критикует автора за излишний «оптимизм» в оценке русской мысли — за то, что он как бы не замечает «имманентных внутренних опасностей», заложенных в прекрасно выстроенной им системе категорий русской мысли (см.: *П. Прокофьев*. [*Дм. Чижевский*] Франк С. Русское мировоззрение: Frank S. Die russische Weltanschauung [Рецензия] // Современные записки. 1927. Кн. XXXIII. С. 534–537).

[51] См.: *С. Л. Франк*. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 151; *С. Л. Франк* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 163.

и делает возможной русскую философию — поскольку, как уже отмечено, религиозная интуиция, по Франку, является основой всякой философии. Однако русское мышление не склонно к понятийной систематизации, точнее — постоянно преодолевает (или отбрасывает) её как недостаточную форму постижения жизни. Это уводит русскую мысль в литературу и публицистику, т. е. придаёт ей литературную и публицистическую форму, в которой в основном и творили русские мыслители. Русская философия уже состоялась — но состоялась пока не в систематической, а в эмоционально-проповеднической форме, что делает её как бы незавершённой и уязвимой (а также зачастую впадающей в соблазн крайнего радикализма или утопизма). В этом смысле систематическое направление — это «новый образ русской мысли», это «ближайшие задачи русской философии»[52]. И этот образ русской систематической философии вырисовывается у С. Франка исключительно как развитие, углубление, систематизация тех основных идей — живого знания и живого опыта, онтологических гносеологии, психологии и этики, конкретного идеал-реализма, Богочеловечества, — которые уже интуитивно схвачены, проговорены и образно осмыслены русской философией как интуитивным мировоззрением.

Иными словами, разделение С. Франком двух образов русской философии в некотором смысле — условная фигура, мыслительная схема, а никак не их реальное противопоставление. В целом «русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией», и ещё более категорично — «её суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда — в религиозно-эмоциональном

[52] *С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 210.

толковании (*Sinngebung*[53]) жизни»[54], — и очевидно, что в значительной степени эти характеристики будут ей присущи и в дальнейшем. Поэтому её систематические построения, воспринявшие все наработки и приёмы западной философии, оригинальны и самостоятельны постольку, поскольку в теоретической форме воплощают её религиозно-мировоззренческие основания. Поэтому русская философия как таковая может быть понята лишь «посредством углубления в её религиозно-мировоззренческие корни»[55].

При этом следует отметить ещё один очень важный акцент, который звучит в статье из сборника к 60-летию Н. Лосского. С. Франк ставит вопрос: является ли это преобладание в русской мысли несистематического, религиозно-этического мотива, зачастую ставящее под сомнение наименование русских мыслителей, в большинстве своём относящихся к этому разряду, «философами», — является ли это преобладание «чисто историческим образованием» или «надвременной сущностью самого русского духа»[56]? Ответ С. Франка сводится к тому, что это — в значительной мере историческое образование. Исторические условия, тому способствующие — во-первых, молодость русской науки, и во-вторых — «известная отсталость социального слоя, на котором вырастала русская интеллектуальная жизнь», т. е. дилетантизм дворянства[57], а также отсутствие традиционной культурной почвы у низших слоёв, из которых в большинстве происходили учёные[58]. С другой стороны, для православной религиозности, которая составляет фундамент русского духа, характерно

---

[53] Курсив С. Франка (*S. Frank*. Die russische Weltanschauung. S. 6). В переводе Г. Франко в этом, как и во многих других местах, курсив пропущен.

[54] *С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 164.

[55] Там же.

[56] *С. Л. Франк*. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 208.

[57] Там же.

[58] Там же. С. 209.

как «практически-нравственное стремление к преображению мира»[59], что и проявляется в доминировании религиозно-этического мотива, так и «непоколебимое спокойное приятие Бога», что связано со «спекулятивно-созерцательным углублением в сущность бытия»[60]. Иными словами, в религиозных корнях русской мысли С. Франк находит предпосылки — в равной степени — как для эмоционально-мистического, так и для понятийно-систематического осмысления жизни. Исторические условия XIX века способствовали почти исключительному развитию первой тенденции; вторая проявилась у Пушкина, а также в интересе к Шеллингу, но в целом была слишком пропитана первой тенденцией и проявилась недостаточно[61].

Если «школьная» философия — ещё полностью зависимая от западных учителей — появляется в России в XVIII веке, в результате реформаторских усилий Петра; если эта школьно-систематическая философия приобретает наконец самобытную значимость, начиная со Льва Лопатина, т. е. с конца XIX века, то начало «русской религиозной и философской мысли» С. Франк связывает, прежде всего, с П. Чаадаевым и первыми славянофилами, т. е. относит к 30–40-м годам XIX века. Собственно, за Иваном Киреевским он не только признаёт приоритет «начального развития теории “живого знания”»[62] — из которой в дальнейшем вырастает «самобытная национальная русская теория познания»[63], но и прямо называет его «родоначальником русской философии»[64]. Безусловно, в данном случае речь идёт о втором образе русской философии — религиозно-мировоззренческом.

---

[59] *С. Л. Франк.* Русская философия... С. 209.
[60] Там же. С. 209–210.
[61] Там же. С. 210.
[62] *С. Л. Франк.* Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 156; *С. Л. Франк.* Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 167.
[63] Там же. С. 166.
[64] *С. Л. Франк.* Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 648.

Предшественником этой ветви русской философии С. Франк несколько раз называет Григория Сковороду. Впрочем, отношение С. Франка к Г. Сковороде как раз принято считать наиболее очевидным индикатором «кардинальной» смены его позиции до и после эмиграции. Действительно, если в полемике с В. Эрном С. Франк чуть ли не высмеивал тех, кто называл Г. Сковороду «русским Сократом» («отсутствие вкуса»)[65], то в «Русском мировоззрении» он сам прибегает к этому сравнению, одновременно сближая мировосприятие Сковороды с собственной онтологически-гносеологической концепцией живого знания[66], а уже в 1932 г. пишет про «украинского философа Сковороду» как про «единственного замечательного мыслителя XVIII столетия», характеризуя его как типично мистического мыслителя, сравнимого с В. Вейгелем или Ангелусом Силезиусом[67]. Если, однако, учесть полемический характер первой статьи, направленной против неославянофильского национального самомнения, и «просветительский» характер двух других, адресованных абсолютно не знакомым с историей философии в России вообще и с творчеством Сковороды, в частности, немцам, то различие уже не будет казаться таким кардинальным, хотя, конечно, нельзя его отрицать вообще[68].

---

[65] *С. Л. Франк*. О национализме в философии. С. 108–109.

[66] *С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 167.

[67] См.: *С. Л. Франк*. Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 206.

[68] Обратим внимание, однако, на другой аспект отношения С. Франка к Г. Сковороде, и связанную с этим очередную грубую — если не тенденциозную — ошибку перевода Г. Франко. В переводе «Русского мировоззрения» читаем: «выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды — русского Сократа» (*С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 167), в то время как в оригинале у Франка: «die merkwürdige Gestalt eines Volksdenkers, des *ukrainischen* Denkers Skoworoda — einer Art von russischen Sokrates» (*S. Frank*. Die russische Weltanschauung. S. 10) (курсив мой — *Г. А.*). Между тем, если обозначение Сковороды «украинским мыслителем» в статье 1932 г. можно было бы считать резуль-

Потеснённый в 50–70-е годы XIX века новыми западными веяниями — позитивизмом и материализмом — этот религиозно-мировоззренческий образ приобрёл новую силу в последней четверти века в лице Достоевского, Толстого, Леонтьева, Фёдорова и, наконец, Владимира Соловьёва. Мощная фигура Вл. Соловьёва оказала разнообразное влияние на развитие русской мысли — и на становление систематики «Московской метафизической школы», и на развитие русского символизма, и, конечно же, на «религиозно-философское возрождение».

Но если «школьно-систематический» образ русской философии становится значимым и перспективным только «в более широком духовном контексте», то и её религиозно-мировоззренческий образ, в конечном счёте, приобретает своё настоящее философское значение только по мере систематического, «подлинно-теоретического, т. е. логико-онтологического обоснования»[69]. В этой связи следует ещё раз вернуться к вопросу о соотношении философии и религии и религиозности русской философии в понимании С. Франка. Осознание религиозной интуиции как основы всякой философии (в том числе, и религиозно-интуитивного фундамента собственной философии) и углубление в религиозные корни русской философии вовсе не привело С. Франка к отождествлению философии и религии, в котором он упрекал В. Эрна. Схема — в некотором смысле, как уже говорилось, условная — двух образов рус-

---

татом влияния работ Д. Чижевского (приведённый выше контекст указывает на знакомство С. Франка, по крайней мере, со статьёй «Skovoroda und Angelus Silesius», напечатанной в 1930 году в «Zeitschrift für slavische Philologie»), то в докладе 1925 г., — который, по оценке того же Дмитрия Чижевского, поражает «полным отсутствием “философского национализма”» (*Дм. Чижевский* С. Л. Франк как историк философии и литературы С. 174), — это обозначение (пропущенное в переводе) является результатом собственной непредубеждённости.

[69] *С. Л. Франк.* Русская философия, её характерная особенность и задача. С. 207.

ской философии помогала ему понять и показать, что философия как таковая не тождественна религиозной мысли, хотя и может на определённом этапе принимать эту форму. В русской философии эта форма преобладала, и в этом её — русской философии — своеобразие, но вовсе не абсолютное преимущество. Следует ещё раз обратить внимание и на то, что в своей антологии русской религиозной мысли С. Франк собирает «наиболее оригинальных и интересных мыслителей», которые, всё-таки — «не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и "пророки"»[70].

С другой стороны, С. Франк не приписывает всей русской философии религиозного характера, и в этом смысле расходится с В. Зеньковским, первый том «Истории» которого он успел увидеть и даже прорецензировать[71]. Более резко, чем в печатной рецензии, это несогласие выражается С. Франком в частном письме к Г. Федотову: «В ней («Истории русской философии» В. Зеньковского — *Г. А.*) оказывается, что все русские мыслители были религиозны — даже Чернышевский, Михайловский, Лавров. Но почему тогда не распространять это на европейцев, и признать религиозными умами не только Маркса, но и Гитлера и Розенберга?»[72]. Наконец, не всякая религиозность может вообще быть воспринята как положительная характеристика философии. Как бы возвращаясь к полемике с В. Эрном, С. Франк в этом же письме 1949 года пишет о необходимости противостоять «религиозно ангажированному национализму». Русский национализм отличается тем, что «проникнут фаль-

---

[70] *С. Л. Франк*. Русская философия конца XIX и начала XX века. С. 646.

[71] *Подробнее см. Приложение и Дополнение к этой статье.*

[72] Этот отрывок был пропущен в первой публикации письма (Новый журнал. 1952. Кн. 28), воспроизведённой в сборнике «Русское мировоззрение» (1996). *Текст восстановлен В. К. Кантором по рукописи, хранящейся в Бахметевском архиве, и опубликован с вводной статьей: В. К. Кантор. Философия национальной самокритики (письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову) // Вопросы философии. 2006. № 3. С. 132–143* (позднее восстановленный текст опубликован также и в «Новом журнале» (2011, № 264).

шивой религиозной восторженностью и именно этим особенно гибелен». Это относится, прежде всего, к славянофильству — очевидно, в мировоззренческом, а не в историко-философском смысле, в котором, как уже отмечено, его значение полностью признаётся С. Франком: «Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции)». Гораздо большее уважение у С. Франка вызывает небольшая группа «подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, <...> знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была», — в частности, он называет здесь Чаадаева, Герцена и Вл. Соловьёва[73].

Выше уже говорилось, что себя С. Франк с полным основанием относил, прежде всего, к новому образу русской систематической философии. Это означает, в то же время, что в его системе нашли своё воплощение практически все основные идеи, интуитивно схваченные русской мыслью, — только уже в логически-понятийном воплощении. Во время дискуссии с В. Эрном собственная система С. Франка ещё только внутренне приготовлялась, и такое воплощение ещё трудно было предполагать, — но нельзя не видеть, что, категорически выступая против «национальной» философской изоляции и за «тесное общение с философской жизнью Запада», С. Франк, в то же время, уже тогда утверждал верность «подлинным традициям русской философии, как и русской культурной мысли вообще»[74]. Обоснование «онтологической теории познания и логики» в «Предмете знания» и «обновление философской антропологии» в «Душе человека»[75] показало — прежде всего, самому С. Франку, —

---

[73] *В первой публикации в «Новом журнале» фамилия Герцена была пропущена.*

[74] *С. Л. Франк.* О национализме в философии. С. 112.

[75] *С. Л. Франк.* Русская философия последних пятнадцати лет. С. 618, 623.

что в новой, подчёркнуто западной, логико-систематической форме, переосмысливая Плотина и Николая Кузанского, Гуссерля и Бергсона, он сам воплощает традиции (и интуиции) И. Киреевского и Вл. Соловьёва.

Таким образом, и творчество самого С. Франка подтверждает, в конце концов, мысль об относительности разделения двух ветвей русской философии. В этой связи следует сказать ещё об одном историко-философском образе, который встречается в статьях С. Франка о русской философии, — и который, правда, тоже, говоря словами А. Ермичёва, «не привился в отечественной историко-философской науке». Речь идёт о «философской академии» в русской эмиграции — нет, не о Религиозно-философской академии, учреждённой Н. Бердяевым при участии С. Франка в Берлине, и вообще не о каком-то учреждении. Речь идёт о духовном братстве русских философов эмиграции — творцов религиозно-философского возрождения.

Публикатор письма С. Франка к вдове Н. Бердяева по поводу смерти последнего (П. Шалимов) отмечал, что только в этом письме Франк «впервые присоединился к той мыслительной схеме, из которой впоследствии выросла формула о Бердяеве, Булгакове, Струве и Франке как четырёх “столпах религиозного возрождения”»[76]. Это утверждение явно не точно. Ещё в статье 1936 года, чётко различая те самые два (точнее, здесь три) направления русской философии, С. Франк предваряет это различение утверждением внутреннего «духовного братства» русской философии в эмиграции. Основы этого братства заложило «сотрудничество в религиозном и философском возрождении русского духа ещё до революции»[77], что воплотилось, прежде всего, в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи»,

[76] С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): Письмо к Е. Ю. Рапп. С. 275.

[77] *С. Л. Франк*. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 632.

«Из глубины» — С. Франк называет при этом, кроме упомянутой «четвёрки», ещё и П. Новгородцева. Как бы оставляя за скобками различия, он подчёркивает то общее, что, по его мнению, объединяет плеяду основных и постоянных авторов этих сборников — их философия «осмысливается религиозно и следует христианскому платонизму»[78]. Именно в этом контексте возникает образ «как бы незримой, не подчинённой никакому уставу, а основывающейся только на естественном духовном родстве философской академии», о которой, к сожалению, «вне русских кругов» почти ничего не знают[79]. Впрочем, сам С. Франк ссылается при этом на книгу швейцарского философа Юлиуса Шмитгаузера «Борьба за духовное царство» (1933)[80], в которой, собственно, и появляется этот образ — «Платоновская академия у русских».

Возможно, следует признать этот образ некоторой исторической идеализацией. Безусловно, разногласия между русскими философами часто были достаточно серьёзными. Безусловно, что не все философы-эмигранты осмысливали философию религиозно или могут быть отнесены к линии христианского платонизма (Н. Бердяев, например, неоднократно отрицал свою «причастность» к платонизму). В этом смысле франковско-шмитгаузеровский образ «философской академии» русской эмиграции, очевидно, так и останется нереализованным в исторической конкретике идеалом. Но, в то же время, в более широком духовном контексте истории русской философии он может рассматриваться как своеобразная «матрица», как каркас, на котором должен выстраиваться «новый образ» русской философии,

---

[78] *С. Л. Франк.* Этические, философско-правовые и социально-философские направлени... С. 631.

[79] Там же. С. 632.

[80] См.: *Julius Schmidhauser.* Der Kampf um das geistige Reich: Bau und Schicksal der Universität. Hamburg, 1933. У С. Франка неточно указан 1932-й год издания.

воплощающий и её интуитивное содержание, и научно-систематическую форму.

Особую роль в этой «матрице» С. Франком отводилась Петру Струве. В определении роли П. Струве в истории русской *философии* (а не только экономики или политики) С. Франк также достаточно оригинален. Для него П. Струве — не только глашатай идеологии либерального консерватизма, в которой С. Франк нашёл и свою идейную почву. Для него П. Струве — «родоначальник движения русского идеализма», который вскоре развился в русскую религиозную философию[81]. Правда, сам Пётр Бернгардович «не пошёл по этому пути, им проложенному», но его заслуги в преодолении материализма и позитивизма, в решительном повороте сначала к неокантианству, а затем — к метафизике, оцениваются С. Франком очень высоко, и вряд ли стоит в этом усматривать лишь субъективное пристрастие. В подтверждение объективности С. Франка обратим внимание, что в статье 1925 года — несмотря на возникшие в тот период серьёзные политические и теоретические разногласия со Струве по поводу осмысления русской революции, приведшие к самому длительному периоду «охлаждения» их дружбы, — С. Франк, говоря о «новых социальных и философско-исторических конструкциях», к которым приходит «последнее поколение русских мыслителей», первым — перед Бердяевым и Карсавиным — называет именно Петра Струве[82].

В рамках настоящей статьи мы не будем останавливаться на других, также достаточно интересных оценках С. Франком отдельных русских мыслителей — можно, например, говорить о его комплексном определении места в истории русской философии таких имён, как А. Пушкин[83], Н. Го-

---

[81] *С. Л. Франк*. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 577.

[82] *С. Л. Франк*. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 155.

[83] *См. в наст. сборнике статью «Познание Пушкина: философская пушкиниана Семёна Франка»*.

голь, Ф. Достоевский, Л. Толстой, К. Леонтьев, Н. Пирогов, Ф. Тютчев и ряда других. В заключение скажем лишь о его оценке советской философии. С. Франк выражал вполне определённое — абсолютно негативное — отношение к господствующему в СССР диамату, воспринимая это господство как почти полное прекращение свободной философской жизни[84]. Однако надежды на духовное возрождение родины не оставляли философа никогда — и поэтому, например, он воспринял как оскорбительное суждение немецких историков философии о том, что философское творчество в России вовсе прекратилось, и с большим энтузиазмом отнёсся к первым систематическим работам А. Ф. Лосева, доставленным из России («Философия имени» и «Античный космос и современная наука»). Его рецензия, написанная буквально по горячим следам, свидетельствует, что С. Франк едва ли не первым так высоко оценил философское творчество А. Лосева[85], утверждая, что он «несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов»[86]. Но ещё более важным, чем собственные достоинства (впрочем, С. Франк отметил и недостатки) «новой русской философской системы», для С. Франка было то, что «внутри России жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное»[87].

Подводя итоги, прежде всего, подчеркнём, что доминирующей тенденцией в оценках С. Франком русской философии — как в доэмигрантский, так и в эмигрантский перио-

---

[84] *С. Л. Франк.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 630.

[85] Во всяком случае, статья Д. Чижевского с анализом этих же произведений А. Лосева появилась только в декабрьском номере «Современных записок» 1928 года, в то время как рецензия С. Франка — в январском номере «Пути».

[86] *С. Л. Франк.* Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9 (янв.). С. 90.

[87] Там же.

ды, — является утверждение её принципиального единства, или родства, или совместимости с философией западноевропейской. Полемику с В. Эрном и немецкие статьи 20–30-х годов объединяет в этом смысле то, что С. Франк не противопоставляет русскую философию западной, не проводит между ними принципиальной грани. Прояснение для западного читателя особенностей русской философской мысли, русского мировоззрения ведётся не в контексте их оправдания и освящения, обратной стороной которого являлось бы низвержение и осуждение западной философии. Цель С. Франка — обосновать своеобразие, и в то же время универсальную значимость русской философии — значимость достаточную, чтобы «пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес»[88]. Можно даже считать эту цель популяризаторской — совсем не имея в виду какую-то более низкую степень научности историко-философских очерков С. Франка. В этой связи особо следует отметить заключительный отрывок «Русского мировоззрения», в котором прямо говорится о «духовном родстве» русской и немецкой культур — прежде всего, «в области религиозно-метафизической»[89].

Безусловно, говорить о таком «родстве», имея в виду уже достаточно сложившееся к тому времени восприятие русской философии на Западе (как и восприятие западной философии неославянофильской традицией истории русской

---

[88] *С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 163.

[89] Так в оригинале: «des religiös-metaphysischen erblicken» (*S. Frank*. Die russische Weltanschauung. S. 41). Г. Франко перевела — «в области религиозно-мистической» (*С. Л. Франк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко. С. 195). Эта явная ошибка частично может быть оправдана тем, что далее С. Франк действительно пишет о немецкой мистике как историческом истоке немецкого идеализма, но всё-таки это — искажение мысли С. Франка, выраженной, в частности, и в его заключительных словах: «Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, своё частичное родство с *философской* сутью немецкого духа» (Там же) (курсив мой. — *Г. А.*).

философии) было достаточно проблематично. С. Франк решает эту проблему с помощью интеллектуальной модели двух «образов» русской философии, которые, в свою очередь, объясняются наличием двух форм (тенденций) всякой философской мысли. Преобладание в русской философии одного — религиозно-мировоззренческого — образа является, во-первых, в значительной степени исторически обусловленной, а не сущностной характеристикой, а во-вторых — её очевидным своеобразием, но не уникальностью. Будущее русской философии связывается С. Франком, однако, с развитием её нового — систематического — образа, который, заимствуя лучшие достижения западной рационально-теоретический философии, в то же время является оформлением и развитием религиозных интуиций русской мысли. Таким образом, два образа русской философии не противостоят друг другу, поскольку исходят из одного и того же корня — русской религиозности, — точно так же, как отражают двуединую сущность философии. Эти два образа имеют, как бы, каждый своё начало (соответственно, И. Киреевский и Л. Лопатин), однако их история переплетена, неразделима и взаимно обусловлена.

Франковская концепция истории русской философии — как и его собственная философская система — безусловно, переживала определённую эволюцию (как и период становления). Однако эта эволюция, связанная, в том числе, с осмыслением российской исторической катастрофы, не имела характера кардинального пересмотра или отказа от прежних идей — речь шла лишь о более глубоком проникновении в феномен русской философии на основе более точного понимания сущности философии вообще и более непосредственного опыта религиозно-философской интуиции. Внешние особенности отдельных статей — полемических, публицистических или просветительских — не должны при этом выступать на первый план, заслоняя собой оригинальный и значительный вклад С. Франка в историографию русской философии.

Приложение

С. Л. Франк. [Рецензия на:] Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. I.[90]

Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Том I. YMCA-Press, Париж. Стр. 469.[91]

«История русской философии» о. В. Зеньковского, первый том которой вышел в свет, есть произведение весьма значительное, не только как образцовое по полноте, точности и объективности научное исследование, но и по живости и талантливости трактования темы, в силу чего книга читается с захватывающим интересом. Будучи исповеданием[92] веры автора, она есть сама *ценный*[93] вклад в разрешение проблемы русского духовного самосознания. К оценке научных достоинств книги я вернусь ниже. Но именно потому, что она так интересна, она возбуждает ряд общих вопросов и сомнений.

Что нужно вообще разуметь под философией? Имеем ли мы основание признать существование оригинальной рус-

---

[90] Печатается по автографу: BA. S. L. Frank Papers. Box 12. Prot. V. V. Zen'kovskii. Istorii russkoi filosofii. Tom I. Рукопись, 7 страниц (пронумерованы на полях справа вверху). Подчёркивания сохранены; вставки или исправления взяты курсивом, зачёркнутый текст отмечен в примечаниях. Первая публикация: *С. Л. Франк*. [Рецензия на:] Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. 1. Париж : YMCA-Press. 469 с. // Новый журнал. 1949. Кн. 22. С. 244–248. Републикация: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Том 11. Вып. 3. С. 142–147 (вступ. заметка А. А. Ермичева и Н. А. Козлова). Все отличия рукописи от публикаций отмечены в примечаниях.

[91] На полях другой рукой дописано: «Новый Журнал. Нью-Йорк. 1949».

[92] В публикации: «неким исповеданием».

[93] Ранний вариант: «интересный».

ской философии за период, которому посвящен рассматриваемый первый том, т. е. до Владимира Соловьева? Сам Соловьев, в споре со славянофилами о самобытности русского духа, говоря о русской — предшествовавшей и современной ему — философии, коротко определял ее состояние, как «небытие»; он пояснял свою оценку словами: «Не то, чтобы в ней не было ничего оригинального, но то, что в ней оригинально, совсем не похоже на философию, а иногда и вообще ни на что не похоже». Конечно, в этом суждении была доля полемического преувеличения. Но я думаю, что обратное и, быть может, более рискованное преувеличение, [2] содержится в замысле о. Зеньковского представить в качестве «философов» всех представителей русской мысли, и притом не только религиозных мыслителей, как Чаадаев, Хомяков, К. Леонтьев, *Толстой* и Розанов, но и публицистов, моралистов, социологов и даже литературных критиков (Белинский, Чернышевский, Писарев, Лавров, Михайловский — вплоть до Аполлона Григорьева на одном конце этого ряда и Кареева — на другом). Возьмем хотя бы Розанова — писателя, несомненно, при всех его дефектах, в своем роде гениального. Можно ли назвать философом человека, который *по самой своей натуре* не мог и не хотел логически[94] связать и оформить свои мысли, — который мыслил вообще не умом, а какими-то непроизвольными реакциями своего духовного нутра, и гениальность которого состоит именно в бесподобной непосредственности литературного выражения эмоций и оценок в виде как бы чистых возгласов и вздохов[95]? Можно ли вообразить, скажем, историю немецкой философии, в состав которой были бы включены не только богословы и религиозные мыслители, но и писания эстетического, историософского, морального и политического характера, вплоть до «Мифа двадцатого века» Розенберга? Конечно, нет, и по той простой причине, что

[94] Далее зачёркнуто: «хоть сколько нибудь».

[95] В публикации слова «и вздохов» отсутствуют.

историк имел бы достаточно материала в лице представителей подлинно философской мысли.

Фактически книга о. Зеньковского есть необычайно интересная — может быть, первая, достойная своего предмета — история русской мысли, но не история русской философии. Это есть спор, конечно, [3] не[96] о словах. Прежде всего, избранное о. Зеньковским обозначение[97] темы его книги вынудило его загромоздить ее изложением идей второстепенных и даже ничтожных профессиональных русских философов первой половины 19-го века, упоминание которых было бы необходимо в истории русской философии, но излишне и вредит композиционной цельности истории[98] русской мысли. Важнее, однако, другое. Исследование существа и своеобразия русской мысли 19-го века требовало бы объяснения, почему, при всей ее бесспорной значительности, при наличии в ней ряда гениев, ей вплоть до Вл. Соловьева не удавались[99] подлинно философские (в более точном смысле слова) построения. Сам Соловьев объяснял это склонностью русского ума к крайнему мистицизму и к скептицизму, т. е. недоверием к *автономной деятельности*[100] разума. Что это объяснение в такой категорической форме бьет через край — об этом свидетельствует факт позднейшего расцвета русской философии, начиная с самого Соловьева. Правильнее здесь чисто историческое констатирование, что русская мысль, уже с 30-х годов 19-го века или[101] даже еще раньше оригинальная и талантливая в области религиозной и моральной, — в области философии (так же, как и в положительной науке) достигла самостоятельности и зрелости лишь в последние деся-

---

[96] В рукописи далее зачеркнуто: «только».
[97] Ранний вариант: «заглавие».
[98] В публикации: «в истории».
[99] В публикации: «удавалось» (очевидно, опечатка).
[100] Ранний вариант: «автономным правам».
[101] В публикации вместо союза «или» — «и отчасти».

тилетия века. Понятие философии, конечно, растяжимо, и определение ее границ — дело спорное. Но какое-то вообще отграничение ее от религиозной мысли (а тем более, от мысли моральной и общественной) остается необходимым; но именно [4] от этого о. Зеньковский, по-видимому, совершенно отказывается. При таком разграничении и исходя из наиболее распространенного и достаточно широкого понимания философии, нужно будет признать, что до Соловьева Россия имела только трех оригинальных философских мыслителей: Сковороду (такого же одиночку в 18-ом веке, каким был Ломоносов в русской науке того же времени), Ив. Киреевского и Пирогова[102]; и характерно, что все они — каждый по своему — дали только хотя и весьма значительные, но лишь как бы черновые наброски философского міровоззрения[103]. Гениальные отдельные философские прозрения содержатся, конечно, в религиозных борениях Достоевского, и *значительные философские мысли* — в морально-общественных исканиях Герцена. Напротив, ни Гоголь, ни Чаадаев, ни Хомяков, ни Толстой, ни К. Леонтьев, при всей значительности их, как религиозных мыслителей[104], не были философами; о других, излагаемых о. Зеньковским писателях, и говорить нечего.

Обратимся теперь к общему замыслу и основной идее книги о. Зеньковского, именно как истории русской мысли. Она имеет целью показать, что подлинная основа и как бы неви-

---

[102] Далее в публикации вставка: « (причем последний был в области философии чистым диллетантом-самоучкой)». Вставка могла быть сделана Франком, поскольку в статье о Пирогове, вышедшей в 1932 г. в «Пути», он тоже писал: «Пирогов в других отношениях широко образованный человек, был в философии чистым самоучкой, лишенным соприкосновения с философскими традициями <...>» (*С. Л. Франк.* Пирогов как религиозный мыслитель (К пятидесятилетию со дня смерти — 23 ноября 1881) // РМ. С. 341).

[103] В публикации: «дали как бы только программы и наброски философского мировоззрения (хотя и весьма значительные)».

[104] Далее зачёркнуто: «ни в малейшей мере».

димая творческая сила русской мысли есть вера православной церкви; оторвавшись в описываемый исторический период от этого своего истинного существа, русский дух мечется, тщетно ища в секуляризованных формах мысли разрешения чисто религиозных вопросов, рождающихся в нем из его бессознательного православно-христианского существа. С этой точки зрения вся русская мысль, даже в лице убежденно неверующих ее представителей, [5] чистых моралистов и публицистов, — вплоть до Чернышевского и даже Писарева — оказывается тайно движимой религиозным исканием. Как следует оценить такую концепцию?

Я думаю, ее нужно признать верной — при[105] условии, если взять ее в общей форме, в которой она распространялась бы на все общеевропейское духовное развитие последних веков, существо которого состоит в секуляризованном, безрелигиозном гуманизме. Вся *драматическая* история европейской мысли — с эпохи Ренессанса[106], и в еще большей мере с эпохи просветительства 18-го века — сводится к тому, что вера в человека, его достоинство, права и великое призвание, возникла и развивалась, как восстание[107] против традиции христианской церкви и даже в прямой борьбе против веры в Бога. Однако[108] по существу эта вера в человека имеет своим источником и основанием христианское откровение, христианское учение о человеке, не только как «образе», но и как «чаде» Божием; и, напротив, она теряет всякий смысл, если человек есть — употребляя ироническую формулу Соловьева — «плешивая обезьяна». Трагические искания секулярной, арелигиозной[109] и даже антирелигиозной европейской мысли суть искания бóльшей полноты и ответственности в осуществлении хри-

[105] В публикации: «но при».
[106] В рукописи «ренессанса» — со строчной буквы.
[107] Далее зачёркнуто: «человека».
[108] Ранний вариант: «тогда как».
[109] В публикации слово «арелигиозной» выпущено.

стианского идеала жизни; безрелигиозный гуманизм есть некая христианская ересь. Что это духовное движение нашло такой сильный *и живой* отклик в русской мысли 19-го века — есть лишь свидетельство, что русский дух есть соучастник судьбы общеевропейского [6] христианского человечества. Руссо, *Фейербах*, Маркс, Ницше — чтобы назвать только наиболее влиятельных зачинателей новейших европейских духовных течений — суть умы, в этом общем[110] смысле, не менее, а скорее даже более напряженно религиозные, чем Белинский, Герцен и Чернышевский.

Но именно поэтому концепция о. Зеньковского становится *односторонней* и ложной[111], поскольку она берется[112], как объяснение специфического своеобразия именно русской мысли. Она является тогда вариантом старой славянофильской доктрины об особо-привилегированном христианском духе России[113], превознесением особых глубин «русской души» — коротко говоря, проявлением[114] порока национальной самовлюбленности. Конечно, о. Зеньковский чужд при этом всякого фанатизма, всякой духовной узости; широта его общих взглядов, сочувственная осведомленность в европейской мысли чувствуются[115] на каждой странице его книги. И тем не менее, его концепция имеет указанную тенденцию — особенно опасную в эпоху, когда главная нужда русского духа есть национальное самопокаяние, — беспощадно-ясное осознание тех особенностей русского духа[116], которые ввергли его в бездну современного аморализма и нигилизма.

---

[110] В публикации: «условном».

[111] Далее зачёркнуто: «и опасной».

[112] Ранний вариант: «понимается».

[113] Далее зачёркнуто: «или мысли Достоевского о русском народе-“богоносце”».

[114] В публикации перед «проявлением» добавлено: «бессознательным».

[115] В публикации: «чувствуется».

[116] В публикации вместо «особенностей русского духа» напечатано: «тенденций».

От этих сомнений я возвращаюсь к достоинствам книги. Помимо полноты и точности научной осведомленности, о. Зеньковский обладает замечательным даром интуитивно [7] уловить общий дух и *центральный мотив*[117] мировоззрения излагаемых мыслителей и, исходя из него, как бы изнутри воспроизвести и систематизировать его содержание. Я не имею места остановиться на деталях. Только для примера укажу[118], что учение Сковороды (о котором было писано уже довольно много) впервые в изложении о. Зеньковского приобретает отчетливую форму и раскрыто во всей его значительности. Столь же интересно, тонко и метко изложение идей Герцена (доселе недостаточно оцененных). Жаль только, что при этом осталась незатронутой тема сродства идей Герцена с ранним міровоззрением Ницше (я не сомневаюсь, что было прямое влияние Герцена на Ницше — через Мальвиду Мейзенбург); впрочем, эта интересная тема, очевидно, выходила за пределы задачи автора. Превосходна также критика путаницы философских понятий у Хомякова.[119] *Очень метко понимание*[120] *типа мысли Кавелина, Лаврова, Михайловского, как «полупозитивизма».*

Книга о. Зеньковского отныне становится основоположным необходимым[121] пособием при изучении истории[122] русской мысли и русской философии. По сравнению с ней все, доселе написанное на обе эти темы, или ничтожно, или тенденциозно — во всяком случае, несравнимо менее удовлетворительно. Будем с нетерпением ждать выхода второго тома, который, судя по опубликованному его содержанию[123], будет

---

[117] Ранний вариант: «основные мотивы».

[118] В публикации: «скажу».

[119] Далее зачёркнуто: «Но и изложение учений остальных мыслителей должно быть признано образцовым».

[120] В публикации: «обозначение».

[121] В публикации слово «необходимым» опущено.

[122] В публикации слово «истории» опущено.

[123] Содержание второго тома (с пояснением — «выходит в свет в ближайшее время») было опубликовано в первом томе (1948 г.) сразу после

уже настоящей историей русской философии — очевидно, просто потому, что он посвящен эпохе, когда самостоятельная русская философия действительно начала существовать.

С. Франк

Дополнение

Концептуальное и биографическое пояснение к рецензии С. Л. Франка на I том «Истории русской философии» В. В. Зеньковского

Рецензия С. Л. Франка на первый том «Истории русской философии» В. В. Зеньковского была опубликована в конце 1949 г. в выходившем в Нью-Йорке под редакци-

---

оглавления (на с. 10). По сравнению с окончательным вариантом структуры 2-го тома (1950 г.) этот план имел небольшие отличия. А именно (не считая технически-стилистических): не были обозначены названия частей (III и IV); в главе VIII третьей части отсутствовало упоминание о Степуне; в главе IX третьей части стояло «поиски “научного мировоззрения”» (в книге — «научной философии»); в главе II четвёртой части стояло «возрождение в начале XX в.» (в книге — «возрождение в XX в. в России») и «Неоромантизм (Бердяев)» (в книге — «Религиозный неоромантизм (Бердяев)»); в главе IV четвёртой части не было упоминания об И. А. Ильине; главы V и VI четвёртой части назывались просто фамилиями — соответственно: «С. Л. Франк. Л. П. Карсавин» и «Флоренский. Булгаков» (без обозначений «Метафизика всеединства. А)» и «Метафизика всеединства. В)», как в книге); наконец, фигурировала глава VII четвёртой части под названием «Диалектика в развитии русской философии. Задачи и пути русской философии», — которая может быть соотнесена с «Заключением» книги, однако очевидно, что первоначально это заключение предполагалось сделать более внушительным. В контексте нашей публикации следует подчеркнуть, что Франк, когда писал рецензию, *не видел* фактического объединения Зеньковским под общей рубрикой «метафизика всеединства» своей фамилии не только с Карсавиным, но и с Флоренским и Булгаковым.

ей М. М. Карповича «Новом журнале», а в 2010 г. была републикована со вступительной заметкой А. А. Ермичёва и Н. А. Козлова[124]. Необходимость её новой публикации в этом сборнике связана не только (и даже не столько) с необходимостью изучить архивную рукопись и сравнить её с публикацией[125]. Скорее есть необходимость более конкретно соотнести этот текст с изложенным выше в статье пониманием франковской концепции истории русской философии, и в результате понять — подтверждает ли он это понимание или, наоборот, идёт с ним вразрез.

Дело в том, что, предваряя републикацию рецензии Франка, которая «ещё не вошла в обиход у наших историографов», А. А. Ермичёв и Н. А. Козлов отмечали, что она «отличается от написанного им в 1920-е гг.». А именно, в 20-е годы Франк, во-первых, приблизился к положениям Эрна, с которыми полемизировал в 1910 г., относительно своеобразия русской философии и её принципиальных отличий от западной, и, во-вторых, изменил свое понимание сущности философии и её границ, считая её теперь не только (или не столько) рационально-логической наукой, сколько мировоззренческим учением. Теперь же, в рецензии на Зеньковского, Франк, во-первых, «более осторожен» в определении понятия философии, однако при этом всё-таки говорит о необходимости какого-то отграничения её от религиозной мысли; во-вторых, он снова (как и в 1910 г.) акцентирует внимание на общности русского и общеевропейского духовного развития, что не даёт возможности говорить про «исключительную особость

[124] См. прим. 90 на с. 453.

[125] Незначительное количество исправлений Франка позволяет охарактеризовать публикуемый в «Приложении» автограф как чистовую рукопись с правками. Однако выявлены также небольшие расхождения между рукописью и опубликованным текстом. Правки, не отражённые в рукописи, могли быть сделаны как самим Франком в машинописном тексте, который отправлялся в журнал (см., напр., прим. 102 на с. 456), так и редакцией журнала.

русской мысли» (к чему он уже приходил в 20-е, «выравниваясь» на своего прежнего оппонента). Авторы заметки делают вывод о «новом повороте у С. Л. Франка», оговариваясь, что причины и обстоятельства этого поворота ещё нужно исследовать[126].

Но имел ли место этот «новый поворот»? Иными словами, можно ли говорить, что Франк, как минимум, дважды — в 20-е и в конце 40-х годов — существенно менял свои взгляды на природу философии вообще и на характер русской философии, в частности? Мне представляется, что нет. Не повторяя сказанного выше в статье о причинах и содержании определённых изменений в историко-философских оценках Франка в 20-е годы, подчеркну лишь следующее. В средине 20-х годов Франк достаточно чётко артикулирует различие между философией как *научно-систематическим* исследованием и философией как сверхнаучным *интуитивным учением о мировоззрении*. Это различие является универсальным, и национальные особенности могут проявляться лишь в преобладании на определённом историческом этапе того или иного образа философии — так, в русской философии пока преобладает религиозно-мировоззренческая линия, хотя это вовсе не исключает возможности (и уже реальности) линии научно-систематической. Обозначая обе линии одним термином «философия» (как показано выше в статье, здесь можно увидеть влияние дильтеевского учения о мировоззрении, но, прежде всего, следует учесть внешние обстоятельства и, так сказать, «целевую» — немецкую — аудиторию Франка в это время), Франк не делал принципиальных уступок позиции Эрна, поскольку научно-систематический образ философии вовсе не противопоставлялся им религиозно-мировоззренческому и не рассматривался как неполноценный. Наоборот, именно в развитии научно-систематической

[126] Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Том 11. Вып. 3. С. 144.

школы, которая при этом не отбросит, а впитает и поднимет на новый уровень «более широкий духовный контекст», т. е. характерные особенности русского мировоззрения, Франк видел перспективу развития русской философии. Однако, всё-таки, употребление одного термина в двух отличных смыслах, очевидно, имело свои неудобства, и позже (как отмечено выше в статье) Франк предпочитает говорить о различении русской *философии* (т. е., научно-систематической линии) и русской *мысли* (т. е., линии религиозно-мировоззренческой).

В этом свете критика Франком книги Зеньковского вовсе не видится «новым поворотом». Она строится на том же различении — но не противопоставлении! — русской философии и русской мысли, что лишь терминологически отличается от различения научно-систематического и религиозно-мировоззренческого образов русской философии в статьях 20-х годов. Кстати, это же различение Франк брал за основу при составлении антологии русской религиозной мысли (а не философии!), не включив в неё чистых философов-теоретиков (см. прим. 21 на с. 429–430). Это различение акцентируется Франком в рецензии в связи с несоответствием — по его мнению — названия и содержания 1-го тома «Истории» Зеньковского, а также в связи с осмыслением общей тенденции Зеньковского трактовать русскую философию как движимую — во всех своих проявлениях — религиозными исканиями. Подчеркнём ещё раз — это различение вовсе не означает у Франка какого-то умаления той русской мысли, которой он фактически отказывает в праве называться философией. Наоборот, всё написанное им в разные годы о Гоголе, Чаадаеве, Хомякове, Толстом, К. Леонтьеве, Розанове, а тем более — о Достоевском или о Пушкине, — говорит об их очень высокой оценке как мыслителей; и то, что они при этом «не были философами», никоим образом не ставит их ниже тех «второстепенных и даже ничтожных профессиональных русских философов», упоминание о которых, необходимое в доксографи-

ческом изложении истории русской философии, способно лишь загромоздить и навредить концептуальному изложению истории русской мысли. Такая критическая позиция Франка принципиально не отличается от его концепции русской философии и русского мировоззрения, изложенной в статьях 20–30-х годов.

Что же касается общего понимания сущности философии, то в этом вопросе я готов согласиться с авторами «вступительной заметки» А. А. Ермичёвым и Н. А. Козловым — понимание Франком сути философии и её границ определённым образом менялось. Эти изменения можно характеризовать как поиск собственного — и одновременно вечного — образа философии[127], правильного соотношения её с религией и наукой. Эти поиски, однако — если присмотреться к ним внимательно — вовсе не создают впечатления каких-то метаний. Наоборот, уже в «Предмете знания» была намечена магистральная линия — понимание философии как рационального постижения, одновременно выходящего за пределы понятийного знания. Дальнейшее осмысление Франком этого вопроса можно понять в свете концепции философской интуиции Бергсона, согласно которой всякая философская система есть попытка приблизиться к первоначальной интуиции, зачастую при этом лишь усложняя и загромождая этот путь схематичными построениями. Франк в дальнейшем, по сути, осмысливает и дополняет эту концепцию, как в плане развития собственного философствования, так и в общем плане понимания сути философии.

Во-первых, понятие первичной интуиции он развивает, прежде всего, как понятие религиозно-философское — т. е., в основе философского (рационального) постижения бытия лежить религиозная (сверхрациональная) интуиция Непостижимого. Эта интуиция, представленная в том же

[127] См. в наст. сборнике статью «Образ философии в философствовании С. Л. Франка».

«Предмете знания» как *живое знание*, в котором преодолено субъект-объектное противостояние, в «Непостижимом» осмысливается как *откровение* (Франк особо подчёркивает — это философское, а не богословское понятие!), т. е. «*активное* самораскрытие, самообнаружение, *исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на "меня"*», «откровение прежде всего *реальности, как таковой*, а не ее содержания — тем самым, откровение *непостижимого*»[128]. Во-вторых, — и тут авторы «вступительной заметки» справедливо обращают внимание на письмо «О невозможности философии» — он приходит к выводу (имплицитно заложеному в идее Бергсона) о невозможности и ненужности «всеобъемлющих философских синтезов и систем»[129]. Это следует понимать, однако, не в смыле отказа от философии как рационально выстроенного знания, а как утверждение незавершённости, неполноты и открытости любых философских построений, которые, будучи по своей природе рационально-понятийными, неизбежно остаются неадекватными всей полноте истины, а потому философский поиск не может быть остановлен. Замечательно в этом отношении и письмо к Л. Бинсвангеру от 12 июля 1942 г. «Понятия и суждения, — пишет Франк, — относятся к технике философского выражения. Они позволяют высказываться объективно и строго-научно, а ведь всякая философия в конечном счете есть ничто иное, как исповедь — исповедь того, что человек ощущает и любит, что шевелится в душе, на чем человек стоит и чем живет»[130].

Философия как исповедь! — что может звучать более религиозно и менее научно? Принцип антиномистического монодуализма предполагает, однако, нахождение единства

---

[128] *С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 353–354.

[129] *С. Л. Франк*. О невозможности философии. (Письмо к другу). С. 169.

[130] Письма С. Л. Франка Л. Бинсвангеру // Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 336.

в многообразии — даже тогда, когда, казалось бы, никакого единства уже не может быть; и точно так же — сохранение многообразия (индивидуальности) в единстве. Вспомним здесь ещё раз заметку «О философии»[131], написанную в январе того же 1949 г., что и рецензия на книгу Зеньковского. Сравнивая философов с поэтами, Франк писал: «Подобно поэтам, они должны обладать особым, прирожденным даром улавливать, видеть ускользающий от обыденного взора общий фон, как бы общую атмосферу бытия, сосредоточиваться на общем впечатлении от него. Но, в отличие от поэтов, они должны обладать способностью выразить это впечатление, выявить эту атмосферу через комбинацию точных понятий. Поэтому вне сочетания художественного воображения с силой отвлеченной, анализирующей мысли нет философии»[132].

Итак, философия как исповедь — это не исповедь как признание в собственных грехах, противопоставленная философии как логически-позитивной схеме. Это рациональное постижение рационально непостижимого — уловление и выражение в точных понятиях того откровения абсолютной реальности, которое иным способом — в художественных образах или в личной вере — улавливается искусством и религией. При этом философия допускает и воспринимает как художественные образы, так и веру, в которых видит своеобразные пути прикосновения к тайне бытия, восполняющие неизбежную ограниченность понятийного знания, а не отбрасывает их, как что-то ненаучное. В этом смысле — в рецензии Франка — русская философия не противостоит русской мысли, и если их нужно различить, то лишь для того, чтобы найти правильный критерий оценки, выстроить адекватное соотношение, а главное — не подавить одно за счет другого, а выйти на возможность философии как цельного, синтетического знания, способ-

[131] См. в наст. сборнике, с. 46–47.
[132] BA. S. L. Frank Papers. Box 12. On philosophy.

ного сравниться глубиной постижения реальности с силой прозрения великих поэтов и мистиков.

Напоследок несколько фактов о предистории появления рецензии Франка. Эту предисторию можно в основном реконструировать по его переписке, точнее — по письмам к нему, сохранившимся в Бахметевском архиве (к сожалению, его писем на эту тему в нашем распоряжении пока нет). Книга Зеньковского вышла в конце 1948 г. Когда и каким образом её получил Франк — пока не ясно, но в открытке от 8 мая её автор, поздравляя Франков с «еще не кончившимся» праздником Пасхи (а была уже неделя свв. жен-мироносиц), писал: «Очень жалко, что не могу Вам послать только что вышедшего в свет 1го тома моей книги («История рус<ской> фил<ософии>») — издательство дает так мало бесплатных экземпляров, что даже не всем коллегам по Бог<ословскому> Инст<итуту> могу дать книгу»[133]. Переписка Зеньковского с Франком в этот год была нерегулярной, и более чем через полгода, 18 декабря, благодаря Франка за присылку книги «Свет во тьме» («Хотя я и знал ее по рукописи, но я не мог ссылаться на нее, когда писал главу о Вас во 2м томе моей “Истории рус<ской> фил<ософии>”»), о. Василий всё ещё беспокоился: «Кстати, получили ли Вы мою книгу — или из Вашего письма так ничего и не вышло»[134]. Видимо, Франк информировал его о своих усилиях по получению книги, но это явно было давно, и Зеньковский ещё не знал, что Франк уже успел написать рецензию.

Ещё в конце июля Франк получил письмо от Сергея Петровича Мельгунова, который писал, что с сентября

---

[133] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 8 мая <1949> // BA. S. L. Frank Papers. Box 3. Zen'kovskii, Vasilii Vasilevich. В своих письмах и открытках В. В. Зеньковский, как правило, обозначал лишь дату и месяц, без года. Год устанавливается либо по штемпелю на открытке, либо по содержанию.

[134] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 18 дек. <1949> // Там же.

становится главным редактором парижского журнала «Возрождение», и приглашал Франка к продолжению сотрудничества (к тому времени в первых тетрадях журнала уже вышли три статьи Франка). Между прочим, Мельгунов сообщал о новом отделе «Среди книг», в котором «очень желательно отмечать интересные новинки»[135]. Очевидно, что такой «интересной новинкой» для Франка уже был первый том «Истории» Зеньковского, и он сразу предложил новому редактору написать на неё рецензию. Мельгунов ответил: «Очень сочувствую заметке о Зеньковском. Только желательно не больше 2 страниц, и не придавать заметке характер рецензии. “Среди книг” будут помещаться заметки как бы по поводу книг. Конечно, если выйдет больше, примирюсь <...>»[136].

Такие условия и оговорки, очевидно, не очень устроили Франка. Возможно, он бы уложился в 2 странички, или Мельгунов примирился бы с большим объёмом, но поступило другое предложение. В конце августа Михаил Михайлович Карпович, который ранее уже печатал статью Франка «Ересь утопизма», написал ему: «Глубокоуважаемый Семен Людвигович, не согласитесь ли Вы написать для “Нового Журнала” отзыв об “Истории русской философии” отца Василия Зеньковского? — Я предполагаю, что книгу эту Вы уже прочли, и надеюсь, что Вам не составит особого труда написать рецензию. Рецензию эту мне хотелось бы получить не позднее первого октября (я рассчитываю выпустить 22-ую кн. Н. Ж. в ноябре). Размер — 4–5 наших печатных страниц, т. е. (по американскому счету) от 1600 до 2000 слов»[137]. А уже 6 сентября Карпович благодарил Франка за согласие, а Мельгунов остался, так сказать,

[135] С. П. Мельгунов — С. Л. Франку. 29 июля 1949 // Там же. Box 2. Mel’gunov, Sergei Petrovich.

[136] С. П. Мельгунов — С. Л. Франку. 11 авг. 1949 // Там же.

[137] М. М. Карпович — С. Л. Франку. 28 авг. 1949 // Там же. Box 2. Karpovich, Mikhail Mikhailovich.

«при своих интересах»: «Приходится мне только пожалеть, что Вы так скоро дали согласие Мих. Мих. О двух страницах я писал только в отношении сентябрьского номера»[138].

Франк написал рецензию в сентябре и, очевидно, выслал её к сроку или раньше, поскольку 12 октября Карпович писал ему: «Простите, что с таким опозданием подтверждаю получение Вашей рецензии. Большое Вам за нее спасибо. Она пойдет в ближайшей книжке»[139]. Журнал, правда, несколько задержался. Очевидно, в ответе на упомянутую выше открытку от 18 декабря Франк сообщил Зеньковскому о подготовленной публикации, на что тот в новогодней открытке написал: «Книга “Нового Журнала” печатается теперь в Париже (фактич<ески> ее редактирует по поручению Карповича Берберова), но по моим сведениям она еще не вышла в свет. С нетерпением жду Вашей рецензии»[140].

А уже 13 января Зеньковский писал о своих впечатлениях от рецензии. Приведём текст этой открытки полностью:

«Дорогой Семен Людвигович, только что прочитал Вашу очень лестную в общем для меня рецензию на мою книгу. Наши разногласия с Вами (отчасти связанные, как я думаю, с тем, что принципиальная моя позиция как историка выражена слишком кратко) заслуживали бы того, чтобы их обсудить печатно. Не знаю, возьмусь ли за это, но в случае если у Вас будут оттиски (едва ли) Вашей рецензии, пришлите мне один экземпляр. Пока скажу, что всю общую историю философии (я читаю безсменно все части истории фил<ософии> уже 23 года) я излагаю на фоне религиозн<ого> процесса, происходившего в З<ападной> Евр<опе>. Что касается Рус<ской> мысли и рус<ской>

[138] С. П. Мельгунов — С. Л. Франку. 5 сент. 1949 // Там же. Box 2. Mel'gunov, Sergei Petrovich.

[139] М. М. Карпович — С. Л. Франку. 12 окт. 1949 // Там же. Box 2. Karpovich, Mikhail Mikhailovich.

[140] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. <2 или 3 янв. 1950> // Там же. Box 3. Zen'kovskii, Vasilii Vasil'evich.

фил<ософии>, то ведь ее источники все же восходят к общей установке Православия (не только русского! Новые труды по истории фил<ософии> в Византии в этом отношении крайне интересны, — а изучение это только ведь началось). Православию ведь всегда (кроме, конечно, оффиц<иальной> позиции) было чуждо недоверие к свободному творч<еству> разума — и это сказалось и на истории рус<ской> мысли. — Спасибо за добрый отзыв о моей книге. 2й том начали уже набирать. Ваш В. Зеньковский»[141].

Рецензия Франка могла стать началом публичной дискуссии — во всяком случае, Франк её ожидал, о чём, очевидно, и написал сразу Зеньковскому. 19 января о. Василий отвечал: «Дорогой Семен Людвигович, сейчас получил Ваше письмецо. Разумеется, если я думал откликнуться на Вашу рецензию, столь ценную для меня, то вовсе не в том, в чем я мог бы считаться “спецом”, а по двум общим вопросам, затронутым в рецензии, — и думал о том, чтобы написать в том же “Новом Журнале”»[142]. Однако не собрался.

Что касается второго тома, то в конце сентября 1950 г., уже зная о тяжёлой болезни Франка, Зеньковский писал ему: «Мой второй том все задерживается в брошюровке (хотя все корректуры были кончены еще во второй половине Июля); как только он выйдет в свет, сейчас же пошлю Вам. Я с любовью и вниманием писал главу, посвященную Вам, — и хотя и расхожусь с Вами в нескольких “ответственных” пунктах, но все же считаю Ваше философское творчество высшей точкой в истории русской философии»[143]. Отвечала о. Василию, судя по пометке на его письме, уже Татьяна Сергеевна (29 сентября), но при этом на обороте письма Зеньковского сохранились «тезисы» этого ответа, написанные, очевидно, уже крайне слабой рукой Франка: «Тронут вниманием и участием. С инт<ересом> узнал его оценку.

[141] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 13 янв. <1950> // Там же.
[142] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 19 янв. <1950> // Там же.
[143] В. В. Зеньковский — С. Л. Франку. 26 сент. <1950> // Там же.

Буду ждать с нетерпением книгу. Болезнь». Ждать пришлось недолго, но силы уходили ещё быстрее. Уже через неделю в своих заметках о болезни мужа Татьяна Сергеевна записал «Утром 7-го проснулся усталый, <...> прочел газету, прочел часть критики на себя от. Зеньковского, дремлет»[144]. А 16 октября записала его слова: «<...> Я устал, потерял вкус ко всему — к музыке, к человеческим словам. Не все ли равно, что говорит обо мне Зеньковский и др. Жизнь меня не интересует, я слабею <...>»[145]. Младший сын Франка Василий засвидетельствовал в своих воспоминаниях: «Незадолго до смерти отца мама прочитала ему, что написал отец Василий Зеньковский о выдающейся роли Франка в истории русской философии, причислив его к величайшим современным философам. Отца это оставило равнодушным; он заметил, что Богу виднее»[146].

Рецензию на второй том Франк уже не писал.

---

[144] *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 229.

[145] Там же С. 231.

[146] *Вас. Франк*. Русский мальчик в Берлине // Волга. 1998. № 10. С. 152.

ЧАСТЬ II
ПЕРСОНЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Истина патриотизма или патриотизм истины? Размышления о П. Чаадаеве[1]

О Петре Яковлевиче Чаадаеве, его особой философской и общественной позиции и его месте в истории русской мысли, за 180 лет после появления в печати первого «Философического письма» написано и сказано достаточно много. Однако, при всём значении этого мыслителя для русской философии, знание о нём — даже в среде специалистов-философов — часто ограничивается знанием не совсем обычного для русского языка названия его основного произведения, а также тех последствий его публикации, которые как нельзя лучше характеризуют «реакционность николаевского режима». Во всяком случае, такая схема «познания Чаадаева» была вполне достаточна для советских времён, однако часто пролонгируется и сейчас. Вместе с тем, его фигура продолжает нести ореол какой-то загадочности и притягивать парадоксальностью мыслей,

[1] *Впервые опубликовано в 2017 г. (№ 173). В основе статьи — доклад на конференции: Krakow Meetings 2016. «Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth» (5–8 июня 2016 г., Краков, Тынцевское аббатство).*

которые, как показывает исторический опыт, неожиданно могут вновь зазвучать актуально.

Об этом свидетельствует, например, Международная научная конференция «Пётр Чаадаев. Между любовью к истине и любовью к родине», состоявшаяся в июне 2016 г. в рамках «Краковских встреч», ежегодно проводимых Папским университетом Иоанна Павла II в Кракове. Не то, чтобы это была встреча узких специалистов, досконально изучающих П. Я. Чаадаева, скорее наоборот; хотя блестящим специалистом в области основных идейных течений России XIX века, безусловно, среди участников конференции был профессор Анджей Валицкий, выступивший с докладом «Значение Чаадаева в истории русской мысли». Тем не менее, конференция оказалась своеобразным мозговым штурмом, позволившим, перечитывая страницы мыслителя, прикоснуться и присоединиться к тому поиску истины, который не имеет временных и пространственных рамок. Материалы конференции опубликованы в специальном выпуске польского философского журнала «Logos i Ethos», куда вошли статьи исследователей из Польши, России, Украины, Болгарии, Италии, Швейцарии, Израиля, Японии[2], а также в англоязычном сборнике статей, в который вошли работы авторов из США, Польши, России, Испании, Италии, Франции, Японии[3]. Эти работы свидетельствуют, говоря словами Анджея Валицкого, «о сложности идейной позиции автора *Философических писем* и в то же время о центральности его места в интеллектуальной истории России как периферийной империи»[4].

---

[2] См.: Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2.

[3] *Peter Chaadaev. Between the Love of Fatherland and the Love of Truth / eds. by Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch, and Paweł Rojek. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2018. Ещё один отголосок этой конференции: М. Блюменкранц. Любовь к истине. П. Я. Чаадаев в современном контексте // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 135–140.*

[4] *А. Валицкий.* Пётр Чаадаев. Пролегомена к философии «России как периферийной империи» // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 25.

Между прочим, нужно отметить интеллектуальную смелость и независимость польских коллег, ибо Чаадаев — фигура, безусловно, неоднозначная и противоречивая, и его идеи — в свете современных идейно-политических реалий — вряд ли могут понравиться всем, и даже скорее могут быть восприняты как проявление, мягко говоря, «бестактности» в национальном вопросе. Речь идёт, например, о его заметке «Несколько слов о польском вопросе», в которой Чаадаев недвусмысленно выступает против «отторжения нынешнего Царства [Польского] с целью превращения его в ядро [новой] независимой Польши»[5]. Вполне прогнозируема и оценка с украинской (или белорусской) точки зрения чаадаевского обозначения населения Белоруссии и Малороссии (т. е. современной Украины) как «населения русского», или «русских племён», составляющих «единое славянское начало», а этих территорий — как «русских областей»[6]. Тем не менее, конференция по Чаадаеву всё-таки была проведена в Польше.

Итак, попытаемся актуализировать и прочитать по-новому некоторые основные положения философско-исторической и гносеологической концепции Петра Чаадаева.

Прежде чем говорить о содержании, несколько слов о форме, т. е. *о жанре философии Чаадаева*. Не случайно эта тема стала предметом обсуждения и на краковской конференции — письмам Чаадаева как жанру его философствования были посвящены доклады Е. Кнорре, Н. Вагановой[7], касались этого вопроса и другие участники. Перечитывая Чаадаева, я тоже обратился в первую очередь к его письмам — но не к тем известным, *Философическим*, а к *просто* письмам... Сформули-

[5] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2 / Отв. ред. З. А. Каменский. М. : Наука, 1991. С. 515.

[6] Там же. С. 514–515.

[7] Peter Chaadaev: Between the love of fatherland and the love of truth. Book of abstracts. International Conference Krakow Meetings 2016. June 5–8, 2016. Benedictine Abbey in Tyniec, Krakow, Poland. Pontifical University of John Paul II in Krakow. 2016. P. 30–31, 73.

ровав это противопоставление, я сразу почувствовал его несуразность, нелепость как раз в отношении Чаадаева, ведь практически всё, им написанное, — это *письма*, и в значительной степени все они, а не только восемь пронумерованных, — *философические* (по содержанию, а не по названию только). Если исходить из того, что философские произведения, по большому счёту, делятся на два основных жанра — трактат и диалог, то произведения Чаадаева, скорее, относятся к истинно философскому жанру диалога, причём диалога реального, хоть и эпистолярного, но живого, а не выдуманного. Интересно в этой связи вспомнить, как некоторые частные письма Чаадаева начинали жить — по воле автора! — жизнью публичных (как бы «самиздатовских») произведений задолго до того, как попадали, наконец, к адресату.

Впрочем, Светлана Климова и Виктория Кравченко склонны думать, что Чаадаев писал совсем не диалогический текст — поскольку в нём нет равенства пишущего и адресата письма; Чаадаев как бы уверен в своём интеллектуальном превосходстве[8], он не занимался сократовской майевтикой, а вещал истины непосредственно, а потому это не диалог, а монолог[9]. Трудно с этим согласиться. Во-первых, эта характеристика не может быть отнесена ко всем письмам Чаадаева — например, она явно не подходит к его письмам к Шеллингу или де Сиркуру; во вторых, следует обратить внимание на такое признание Чаадаева: «<...>Я никогда не искал благорасположения толпы; но мне очень дорого мнение людей, почтивших меня своей дружбой»[10]. Т. е., если он и был уверен в своём интеллектуальном превосходстве над толпой, над публикой (кото-

[8] См.: *С. Климова*. Чаадаев о национальном самосознании: от диалогов с верховной властью к общественным дискуссиям // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 142.

[9] См.: *В. Кравченко*. Философия П. Я. Чаадаева как современная теоретическая проблема // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 92.

[10] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 115.

рую почти презирал, и, скорее всего, обоснованно), то он очень дорожил мнением своих друзей. И не только друзей, окружавших его непосредственно, но и тех, кто в любом времени и пространстве живёт и мыслит в мировом разуме. В этом измерении можно «подать руку другому на огромном расстоянии», «для мысли не существует пространства»[11]. (Позднее похожий образ возникнет у Ницше, когда он напишет о великих мыслителях, которые, как горные вершины, возвышающиеся над долинами, разговаривают друг с другом сквозь время и расстояние.) За чаадаевскими эпистолярными обращениями, иногда действительно высокомерными, к конкретным людям, проступает подлинный диалог сквозь пространство и время. И лучшим доказательством этому стал блестящий «ответ Чаадаеву» отца Владимира Зелинского, произнесённый во время конференции[12].

Обращение автора этих строк в первую очередь к частным письмам Чаадаева было вызвано ассоциацией с другой текущей работой — подготовкой к печати переписки Семёна Людвиговича Франка[13]. В этой связи — возможно, несколько случайной, — стоит вспомнить об оценке С. Л. Франком П. Я. Чаадаева. В письме к Григорию Федотову (1949 г.) Франк пишет об «очень небольшой группе подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов» — и первым в этой группе он называет Чаадаева, а также Герцена, Вл. Соловьёва и Струве (причисляя к ним также и адресата письма), — умов, «знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была. Роковая судьба таких умов — вызывать против себя “возмущение”, кото-

[11] Там же. С. 94.

[12] Peter Chaadaev: Between the love of fatherland and the love of truth. 2016. P. 75.

[13] *Имеется в виду: Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (№ 160).*

рое есть не что иное, как обида людей, которым напомнили об их грехах или приятные иллюзии которых разрушены»[14].

Тема «Франк — Чаадаев» была достойным образом продолжена на краковской конференции. В архивном фонде С. Франка (в Бахметевском архиве Колумбийского университета, США) сохранились ранее не известные материалы по этому вопросу. Они были представлены в докладе (и статье) проф. Терезы Оболевич[15], а также в материалах А. Гапоненкова[16] и А. Цыганкова[17]. Речь идёт о конспекте отдельной лекции о Чаадаеве, читанной Франком, очевидно, в 1931 г., в связи с 75-летием смерти мыслителя, а также об отрывке о Чаадаеве из его цикла лекций (на немецком языке) о русских мыслителях, читанном в Берлинском университете в 1930-м году[18]. Между прочим, в своей лекции Франк так характеризовал Чаадаева: «<...>Первый и редкий тип *консерватора* в философском смысле слова — не в смысле желания возврата назад, а в понимании значения традиции в культурном развитии»[19].

Читая письма Чаадаева, приходишь к выводу о наличии эволюции его взглядов, и иногда их существенного изменения. Вывод банальный, но в отношении мыслителя «одного произведения» важный — обращение только к «Философическим письмам» даёт статичную картину (обоснованная периодизация творческой эволюции

---

[14] *В. К. Кантор*. Философия национальной самокритики (Письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову) // Вопросы философии. 2006. № 3. С. 142.

[15] *Т. Оболевич*. Два философа: Семен Франк о Петре Чаадаеве // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 49–64.

[16] *А. Гапоненков*. Лекция Семена Франка о Петре Чаадаеве // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 27–34.

[17] *А. Цыганков*. С. Л. Франк: *Чаадаев* (фрагмент из лекционного курса *Russische Denker*) // Logos i Ethos, 2016 (43), numer specjalny 2. S. 35–48.

[18] См.: *Т. Оболевич*. Два философа: Семен Франк о Петре Чаадаеве. S. 51–52.

[19] *А. Гапоненков*. Лекция Семена Франка о Петре Чаадаеве. S. 31–32.

Чаадаева была представлена на краковской конференции в докладе Василия Щукина[20]). Иногда, правда, эту чаадаевскую корректировку взглядов — в частности, смягчение ряда позиций «Философических писем», — можно принять за тактический манёвр, или даже за приспособленчество (показательно письмо к графу Строганову от 8 ноября 1936 года), — *но лишь на первый взгляд.* Особый интерес представляет в этой связи ряд положений Чаадаева, в которых он, так сказать, методологически обосновывает не только возможность, но и необходимость для человека мыслящего менять свою точку зрения и даже принципиальные позиции под влиянием новых обстоятельств и новых знаний. «Но давно ли запрещено видоизменять свои мнения после такого длинного промежутка времени? Давно ли не дозволено уму человека идти вперед, когда ум человечества стремится бегом? Давно ли приказано существу мыслящему на веки-веков остаться пригвожденным к одной мысли, подобно бессмысленному факиру?»[21] (С. Г. Строганову в 1836-м — как бы оправдываясь). «<...>Я — не из тех, кто добровольно застывает на одной идее, кто подводит все — историю, философию, религию под свою теорию, я неоднократно менял свою точку зрения на многое, и уверяю вас, что буду менять ее всякий раз, когда увижу свою ошибку»[22] (А. И. Тургеневу в 1843-м — как бы бравируя). Наконец, Ю. Ф. Самарину в 1846 году, как бы уже обосновывая необходимость и неизбежность общего разумного знаменателя, преодолевающего ограниченность частных мнений: «Да и есть ли возможность неподвижно держаться своих мнений среди той ужасающей скачки с препятствиями, в которую вовлечены все идеи, все науки, и которая мчит нас в неведомый нам новый мир! Все

[20] Peter Chaadaev: Between the love of fatherland and the love of truth. 2016. P. 69–70.

[21] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 114.

[22] Там же. С. 158.

народы подают теперь друг другу руку: пусть то же сделают и все мнения»[23].

Впрочем, может это лишь разноцветие александрита, о котором так поэтично говорила Виктория Кравченко: «Религиозно-философское наследие Чаадаева — это самобытный духовный “александрит”, который, как и одноименный природный драгоценный камень, меняет свой цвет в зависимости от освещения»[24]? Представляется, всё-таки, что это далеко не беспринципность, или, с другой стороны, не какая-то готовая, но скрытая в голове и не развёрнутая вербально система, которая для самого Чаадаева была ясна, но в его высказываниях выглядит по-разному, и уже проблема исследователя — её реконструировать. Лучше здесь, мне кажется, применить теорию первичной философской интуиции — теорию А. Бергсона, поддержанную С. Франком, — интуиции неизменной, однако развёртываемой в разных плоскостях, отношениях, иногда меняющей свою внешнюю форму, но не свою суть. Для Чаадаева это, конечно, интуиция христианской истины, истины Царства Божьего.

Чаадаев как бы ставит перед читателем ряд фундаментальных вопросов социального бытия, и ответы на эти вопросы не всегда однозначны. Это вопросы об отношениях личности и власти, личности и народа (толпы). Безусловное утверждение личной независимости (впрочем, как инструмента: «<...>Независимость не есть блаженство, а одно только средство к оному»[25]; «<...>Я горжусь тем, что сохранил всю независимость своего ума и характера в том трудном положении, которое было создано для меня, и я смею надеяться, что мое отечество оценит это»[26]) сочетается у него с безусловной покорностью и уважением к высшей

---

[23] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 197.

[24] *В. Кравченко*. Философия П. Я. Чаадаева как современная теоретическая проблема. S. 105.

[25] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 22.

[26] Там же. С. 158.

власти и государственным устоям: «Странное заблуждение считать безграничную свободу необходимым условием для развития умов»[27]. Отсюда — и «кающийся декабризм» в письме к И. Д. Якушкину о декабристах: «<...>Вся будущность страны в один прекрасный день была разыграна в кости несколькими молодыми людьми, между трубкой и стаканом вина»[28]). Это также вопросы о соотношении идеи патриотизма и идеи национализма, о соотношении универсализма (христианского) и национальной идеи. Пожалуй, лишь в последнем случае ответ Чаадаева и его оценочная шкала данного соотношения вырисовываются однозначно: универсализм христианской истины — добро, национальная ограниченность (именно как ограниченность!) — зло.

По Чаадаеву, универсализм и истина христианства безусловно выше всякой национальной идеи. В обосновании у него — не только, собственно, его вера (безусловно, глубокая и искренняя), причём вера именно в универсальность как определяющую характеристику христианства, но и доводы рациональные (утверждение необходимости соединить веру и знание, религию и философию; идея христианской философии как отражающей высшую истину), а также моральные (исключительность христианства в смысле внесения морального начала в человеческую — личную и общественную — жизнь в противоположность началу материальному, привносимому всяческим язычеством, в том числе и национально ориентированным). Могущество, основанное на разуме, ценится им выше могущества, опирающегося на материальную силу.

Чаадаев уверен, что национальная идея как таковая — в своей ограниченности и противопоставлении универсализму — превращается в национальное самомнение и самоослепление, приобретающее подчас смехотворные формы

---

[27] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 96.
[28] Там же. С. 106.

(или такие, над которыми можно и должно посмеяться). Его образы раннего славянофильства — в его, так сказать, будничном преломлении, — очень красочны: «<...> Народность преуспевает; по улицам разъезжают тройки с позвонками, лапотный элемент в полном развитии, ежедневно делаем новые открытия, открываем славян повсюду; на днях вытолкаем из миру все неединокровное»[29]. Чаадаев яркими красками характеризует этот «новоиспечённый» «квасной патриотизм», пренебрежение к чужому и неоправданное превознесение всего народноокрашенного. Это «искусственное создание», эта «поза бессмысленного созерцания наших воображаемых совершенств» претит Чаадаеву, а главное — оценивается им как реакционное явление. «Это черта всех реакций: влюбляться в самое себя, верить слишком слепо в свою правоту, впадать во всякого рода высокомерие, в особенности, когда эти реакции не встречают на своем пути серьезного противодействия, а вы знаете, что противодействие на этой почве в нашей стране почти немыслимо»[30].

Эта позиция мыслителя, однако, вовсе не означает какого-то космополитизма, полного отказа от своей народности (национальности). Любовь к Родине для Чаадаева, безусловно, сущностно значима, хотя и после любви к истине. И это, по сути, — идея патриотическая, а не национальная. Показательны в этом смысле его письма к А. де Сиркуру: «И я — не большой охотник до исключительного и узкого национализма; признаюсь даже, что невысоко ценю эту географическую добродетель, которою так кичилась языческая древность и которая чужда Евангелию. <...> Но нельзя же отрицать и того, что и в других местах кое-где существуют очаги, неведомые миру центры, и в этих очагах, этих центрах — кое-какие бедные идеи, кое-какие бедные умы, которые без большой самонадеянности могут рассчитывать на долю —

[29] Там же. С. 140.
[30] Там же. С. 185.

если не глубокого интереса, то по крайней мере серьезного любопытства»[31]. Национальная идея «торжествует» не благодаря каким-то случайным или внешним обстоятельствам, а потому, что «в глубине этой идеи есть правда и добро, потому что она, естественно, должна восторжествовать вслед за тем продолжительным подчинением идеям иностранным, из которого мы выходим». Это торжество, однако, исторически преходяще: «Настанет день, конечно, когда новое сочетание мировых идей с идеями местными положит конец ее торжеству, а до тех пор нужно терпеть ее успехи и даже злоупотребления, которые она при этом допускает»[32].

Особый (и острый) вопрос в этом соотношении универсализма и национальной идеи — это вопрос об отношении к собственной истории. В противоположность славянофильской «ретроспективной утопии», идеализации собственной истории, Чаадаев отстаивает почти утопическую идею о том, что история должна быть правдивой. Однако, история с историей, о которой он очень красочно пишет, далеко не закончилась, а повторяется с завидным постоянством, в том числе и в наше время, к которому вполне могут относиться слова, сказанные им 175 лет назад: «<...>Горячность, с которой у нас волнуются на поверхности общества в поисках какой-то потерянной национальности, невероятна. Роются во всех уголках родной истории; переделывают историю всех народов мира, навязывают им общее происхождение с привилегированной расой, расой славянской, смотря по большему или меньшему достоинству их; перерывают всю кору земного шара, чтобы найти титулы нового народа Божия<...>»[33].

Правдивость истории, по Чаадаеву двояка. Во-первых, нужно не бояться признавать собственные исторические ошибки или собственное историческое зло — только так

---

[31] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 178.
[32] Там же. С. 185.
[33] Там же. С. 145–146.

можно прийти к самоочищению и самосовершенствованию. Во-вторых, за частными деталями (в которых ведь можно и утонуть, не заметив главного) следует раскрыть и выразить смысл (идею) исторического развития своего народа — идею, конечно же, провиденциальную. Ведь «ретроспективная утопия» рождает «мечты о невозможном будущем», т. е. утопию перспективную, готовую ради этой виртуальной проекции поломать реальную жизнь. Чаадаев обосновывает *благочестивый патриотизм* в противовес «квасному»: «Раскройте первые страницы нашей истории, размышляйте над ними не с честолюбивым, хвастливым патриотизмом наших дней, но со скромным благочестивым патриотизмом отцов наших<...>»[34]. «Мужественное изучение истории»[35], по Чаадаеву, означает стремление знать не только то, что было, но и то, чего в ней не хватало.

Впрочем, отношение как бы свысока к отдельным историческим фактам со временем им корректируется: «<...>Новые работы, новые изыскания познакомили нас со множеством вещей, остававшихся до сих пор неизвестными, и теперь уже совершенно ясно, что мы слишком мало походим на остальной мир, чтобы с успехом подвигаться по одной с ним дороге»[36]. Интересно также, что Чаадаев и сам признавал необходимость, в интересах нормального исторического самочувствия народа, эпохи рождения мифов в его истории.

Хорошо известно, что именно ряд высказываний Чаадаева о России и её истории послужил основанием для власти объявить его сумасшедшим. «Я любил мою страну по-своему, вот и все <...>»[37], — пояснял он Ю. Ф. Самарину. Итак, вот императив «сумасшедшего»: *Любить родину «по-своему»*. Очевидно, это означает не просто особую по-

[34] Там же. С. 163.
[35] Там же. С. 192.
[36] Там же. С. 197.
[37] Там же. С. 196.

зицию в каком-то конкретном случае, и тем более — не попытку самооправдания и объяснения своей нестандартной позиции. В этих словах, скорее, можно усмотреть протест против стадности патриотизма, против патриотизма толпы, против патриотизма чувства, инстинкта, слепой влюблённости. Здесь будет кстати вспомнить и общую негативную позицию Чаадаева по отношению к демократической идее: «<...> Общий разум отнюдь не тождественен абсолютному разуму», и «не в людской толпе рождается истина»[38], — позицию, кстати, вполне библейскую: «Не следуй за большинством на зло» (Исх. 23:2). Патриотизм толпы, инстинкта, чужд Чаадаеву, — это «патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями»[39]. Напротив, патриотизм по Чаадаеву — это здравый, разумный и откровенный духовный подвиг, духовное усилие с открытыми глазами, поднятой головой и отверстыми устами. Он сам в этом смысле брал пример с Карамзина: «Как здраво, как толково любил он свое отечество!»[40].

Итак, история должна быть правдивой. Но — правда бывает слишком жестока, она бичует, огорчает и унижает, и не только родину и народ, но и отдельного человека. Поэтому, как бы невзначай и полушутливо, однако как бы и выдыхая весь свой горький опыт — совет С. Д. Полторацкому: «Нет ничего неслыханнее правды: давайте же лгать, друг мой, — это приведет нас в царствие небесное»[41].

Учение о патриотизме Чаадаева развивается в момент выявления двух течений русской мысли, ставших в дальнейшем её своеобразными константами — западничества и славянофильства; можно даже сказать, что Чаадаев стал

---

[38] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 524.
[39] Там же. С. 533.
[40] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 133.
[41] Там же. С. 211.

катализатором выявления этой бинарной оппозиции, поскольку у него самого можно обнаружить как бы в свёрнутом виде синтез славянофильских и западнических конструкций (по словам С. Франка, Чаадаев «был родоначальником *обоих* течений, хотя сам отличался от обоих»[42]). Очевидно, после последующего разворачивания этого первичного синтеза в тезис и антитезис и доведения этих позиций в их односторонности до каких-то крайностей, иногда смехотворных, иногда устрашающих, возвращение к первоначальному синтезу уже невозможно, хотя сама идея необходимости именно синтетического подхода представляется единственно здравой, и тем самым сохраняется актуальность чаадаевского подхода.

Возвращаясь к вынесенному в заголовок вопросу, попробуем сформулировать точки его внутреннего напряжения.

Очевидно — по крайней мере, для рационального мышления, — что истина — это категория, описывающая универсальность, а патриотизм — это принадлежность или характеристика частного, группового. Истина — одна, а патриотизмов — много. В этой системе координат следует говорить скорее про «патриотизм истины» — т. е., универсальная ценность должна стоять выше ценности партикулярной, а потому следует быть в первую очередь патриотом истины, а уже потом — патриотом группы (состав группы — не обязательно народ, нация или государство). Ещё последовательнее: патриотизм истины и есть истинный патриотизм, он как бы поглощает в себя или заменяет собой (или подчиняет себе) патриотизм группы — в его, так сказать, обыденном понимании. Так, скорее всего, можно прочитать и истолковать знаменитые слова П. Чаадаева о том, что любовь к истине прекраснее, чем любовь к Отечеству, и о том, что «не через родину, а через истину ведет путь на небо»[43].

---

[42] *А. Гапоненков*. Лекция Семена Франка о Петре Чаадаеве. S. 28.

[43] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 523–524.

Но столь же очевидно — для обычного человеческого мышления, исходящего из жизни, а не из строгих законов логики, а равным образом для критического философского мышления, — что истина не столь однозначна, а патриотизм — достаточно распространённое, и часто доминирующее чувство, чтобы считать его вторичным. (Здравый смысл, а также и Гегель, а за ним Ленин, говорят: «истина конкретна»; Лейбниц различал истины разума и истины факта.) Любой групповой патриотизм в принципе оправдан самим фактом существования той или иной группы, а значит — наличием её определённых интересов, потребностей, стремлений. Он оправдан, однако, в той мере, в которой он не посягает на оправдание других патриотизмов, а также в той, в какой существование соответствующей группы является подлинно реальным, а не искусственным (говоря современным языком — фэйковым). Здесь можно провести аналогию с идеями С. Франка (ссылавшегося при этом на Вл. Соловьёва) об относительной ценности государства, права, политики — эти инструменты ценны постольку, поскольку предотвращают ад на земле, но они сами становятся адом, когда стремятся обустроить земной рай[44]. Патриотизм ценен и необходим, пока он защищает существование своей группы, однако он превращается в духовное и физическое зло, когда ставит интересы своей группы выше интересов других групп, когда придаёт своей группе характер исключительности, уникальности или богоизбранности (расизм, шовинизм, мессианизм; подобную роль К. Маркс и Ф. Энгельс отводили и пролетариату, говоря о том, что все другие классы могут выжить, только «перейдя в ряды пролетариата»).

Есть, однако, ещё одна «мера» истины группового патриотизма — это уникальность каждой человеческой личности. Что ценнее и выше — интересы коллектива или ин-

[44] См.: *С. Л. Франк*. Смысл жизни // *С. Л. Франк*. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 212.

дивидуальное право выбирать свой путь? В любом случае, как оправдание, так и осуждение патриотизма может быть поставлено в зависимость от того, насколько он успешен в сохранении, или, наоборот, в разрушении личностного начала. Эта тема, конечно, детально разработана в разнообразных теориях либерализма; можно вспомнить в этом контексте и идеи анархизма, или, например, персоналистическую позицию Н. Бердяева, по сути, противопоставлявшего личность обществу и государству. В этой системе координат истинность человеческой личности выше и очевиднее истинности любой группы или общности. При этом богочеловеческое прочтение сущности человека может придать этой позиции уже вовсе не либерально-анархический, а скорее соборно-всеединый характер (подобные контексты можно прочитать и у Чаадаева — «мысль человеческая есть мысль рода человеческого»).

Возможность упомянутых искажений (превышений) «меры» патриотизма прямо вытекает из идеологического характера патриотической установки. «Идеологический» в данном контексте значит — ориентированный на воплощение системы частных идей, воспринимаемых как универсально-истинные, что, по сути, означает утопичность такой установки. Претензии всякого «истинного» патриотизма и его борьба с «псевдо-» или «квази-» патриотизмами неизбежно приобретают характер такого идеологического противоборства, в котором каждая сторона претендует на монополизацию истины.

Между тем, из сказанного выше можно сделать следующий двуединый вывод. Если истина одна, то никакой (и ничей) патриотизм не может претендовать быть этой истиной, как не может партикулярность подменить универсальность. Если истин много — истин бытия, истин жизни человеческих сообществ (соответственно, их патриотизмов) и каждого отдельного человека, — то это уже истины не универсально-абстрактные, а конкретно-уникальные, сохраняющие свою конкретность (т. е. жизнь) только в от-

ношении к другим, столь же конкретным субъектам, и теряющие свою истину-жизнь во всяких попытках превратить свою исключительность в исключение всех остальных.

Естественно, что каждая конкретная ситуация наполняет эти абстрактные схемы живым, и часто — слишком эмоционально-волнующим содержанием (как, например, нынешняя ситуация в Украине). И здесь, возможно, открывается ещё один вариант прочтения чаадаевских идей: апелляция к чистой истине как средство отрезвления от чрезмерного патриотического похмелья.

Актуальность чаадаевских идей «просвечивает», даже несмотря или вопреки его пророчествам. «Вещий ворон» Чаадаев (образ из доклада Владимира Кейдана[45]) иногда ошибался, или был чрезмерно оптимистичен в своих прогнозах. Например, Пушкину в 1831 году, по поводу «толков о всеобщей войне» в связи с новой французской революцией (ещё свежи в памяти были наполеоновские походы), он выражал явно оптимистический скепсис: «<...> Пути крови не суть пути Провидения. Как люди ни глупы, они не станут раздирать друг друга, как звери <...>»[46]. С позиций опыта двух мировых войн и массы «локальных», но не менее жестоких кровопролитий XX века, такой прогноз выглядит скорее наивным (хотя и основывается на истинно христианском понимании *богo*человеческой в своей основе природы человека). И нарождающуюся национальную идею славянофилов Чаадаев воспринимает как идущую вразрез с общей тенденцией, говоря современным словом, глобализации («Эпоха железных дорог не должна ли быть эпохой всевозможных сближений?»[47]); но на фоне точно и глубоко схваченной общей тенденции мирового развития Чаадаев, очевидно, ошибается в оценке идеи национализма как

[45] Peter Chaadaev: Between the love of fatherland and the love of truth. 2016. P. 24–25.

[46] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 71.

[47] Там же. С. 197.

«отвергнутой в настоящее время всеми нациями и повсюду исчезающей»[48]. И слова о том, что «все цивилизованные нации начинают отрекаться от презрительного самодовольства в своих взаимных отношениях»[49], очевидно, были ещё преждевременны.

В чём же истинный патриотизм, сопряжённый с патриотизмом истины, — как его понимал П. Чаадаев, и как его можно понимать сейчас?

По отношению к прошлому: распознание смысла истории вообще и истории конкретного народа в частности (на основании философии истории, в которой центральным событием выступает Боговоплощение Иисуса Христа, а целью — водворение Царства Божьего), и на этой основе — беспощадное в самокритичности выяснение добра и зла в собственном историческом наследии.

По отношению к настоящему: превращение своих исторических недостатков в достоинства (например, по Анджею Валицкому: преодоление периферийности как задача[50]), использование чужих идей для поиска и определения своей собственной роли в мировой истории.

По отношению к будущему: раскрытие провиденциальной идеи в отношении исторической миссии своего народа (позднее Вл. Соловьёв сформулировал это так: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»). И именно будущее — предмет подлинной патриотической любви.

И вновь актуальны слова басманного затворника: «Стоит только посмотреть около себя, сейчас увидишь, как это народное чванство, нам доселе чуждое, вдруг изуродовало все

---

[48] Там же. С. 93.

[49] Там же. С. 95.

[50] См.: *А. Валицкий*. Пётр Чаадаев. Пролегомена к философии «России как периферийной империи». S. 11, 21–25; *A. Walicki*. Peter Chaadaev: Prolegomena to the philosophy of Russia as a Peripheral Empire // Peter Chaadaev. Between the Love of Fatherland and the Love of Truth. 2018. P. 3–15.

лучшие умы наши, в каком самодовольном упоении они утопают, с тех пор, как совершили свой мнимый подвиг, как открыли свой новый мир ума и духа!»[51]. В условиях урапатриотического психоза, порождённого как реальными, так и мифическими причинами и следствиями (последние, впрочем, уже далеко не мифичны, а *донельзя*, *до смерти* реальны), хочется повторить слова Чаадаева: «Любовь к отечеству рождает героев (не вспомнить ли тут приветствие, ставшее официальным идеологическим маркером патриотической лояльности — *Г. А.*?), любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству»[52]. Философский консерватизм (по определению С. Франка) П. Чаадаева, возможно, мог бы помочь и нашим современникам стряхнуть с себя мертвящую личину национального нарциссизма.

[51] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 200.
[52] Там же. Т. 1. С. 523.

Выбранные места из исповеди душевной, или Христианская философия Н. В. Гоголя[1]

Приспевает время, когда жажда исповеди душевной становится сильнее и сильнее.

Н. В. Гоголь. О Современнике. Письмо к П. А. Плетнёву

Что такое «Выбранные места из переписки с друзьями»? Это не роман, не повесть, не поэма (в смысле «Мёртвых душ»). Не художественное произведение — т. е., не художественный *вымысел*, хотя вполне *художественно*. Эпистолярный жанр? По внешней форме, конечно, да, но лишь отчасти — это не переписка собственно, или, скажем, роман в письмах. Не даром ведь — «выбранные места»... Но, может быть, это что-то философское — можно ли приравнять эти короткие сюжеты если не к трактату, то хотя бы к диалогам типа платоновских? Наверное, тоже нет. Два скорее религиозных жанра чаще всего упоминаются, когда речь идёт об этой книге — проповедь и исповедь.

Действительно, часто в тексте звучит проповедь, но это скорее наносное, это от гордыни, что признавал позднее и сам Гоголь. Так, в известном письме к В. А. Жуковскому

[1] *Впервые опубликовано в 2010 г. (№ 96).*

через год после выхода книги, пережив все справедливые и несправедливые упрёки и обвинения, он пишет: «В самом деле, не моё дело поучать проповедью. Искусство и без того уже поученье. Моё дело говорить *живыми образами*, а не рассужденьями. Я должен выставить *жизнь* лицом, а не трактовать о жизни. Истина очевидная»[2]. «Проповеднический» тон книги особенно «задел» критиков. Особенно «Завещание», по словам В. Г. Белинского, «всё состоит из интимной беседы автора с Россиею... То есть автор говорит и наказывает, а Россия его слушает и обещает выполнить...», а письма — «это не письма, это скорее строгие и иногда грозные увещания учителя ученикам»[3].

Не отрицая очевидного — и это, как уже сказано, признавал и сам автор, — в его оправдание скажем, что проповедь звучит здесь только потому, что для Гоголя эта книга, во всяком случае, с её внешней стороны, — это долг и служение, и в этом смысле — некий общественный манифест. «Печатаю я её, — пишет Гоголь Л. К. Вьельгорской в январе 1847 г., — в твёрдом убеждении, что книга моя нужна и полезна России именно в нынешнее время; в твёрдой уверенности, что если я не скажу этих слов, которые заключены в моей книге, то никто их не скажет, потому что никому, как я вижу, не стало близким и кровным дело общего добра»[4]. «Выбранные места...» становятся поворотным пунктом в том отношении, что всё художественное творчество рассматривается теперь Гоголем, по словам С. Франка, «с точки зрения “пользы” для Родины и мира»; Гоголь одним из первых выражает «типично религиозную установку русского духа на искусство», а именно — оно всегда должно

---

[2] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.] / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Т. 14. Письма, 1848–1852. М., 1952. С. 36.

[3] *В. Г. Белинский*. Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя // Собр. соч. в 3-х т. Т. III. Статьи и рецензии 1843–1848. М., 1948. С. 688, 689.

[4] *Н. В. Гоголь*. Полное собрание сочинений : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. М., 1952. С 177.

быть «функцией или орудием стремления к святости»[5]. Это проповедь не как гордыня, а как общественное служение.

И всё-таки, гораздо правильнее — это исповедь. Уже в Предисловии исповедальный тон звучит с полной силой. Автор прямо связывает замысел издания отдельных из своих писем с близким ощущением смерти — это, стало быть, исповедь предсмертная, а потому наиболее искренняя и важная. Это моление об искуплении грехов — прежде всего, «бесполезности всего, доселе мною напечатанного»[6], — а поскольку основной грех связывается с обнародованными сочинениями, то и исповедь получается публичная. Отсюда, очевидно, с одной стороны — не всегда верный тон, переходящий в некоторое позёрство и проповедничество, а с другой — особый надрыв самораскрытия, особые ожидания и особое разочарование в том, что ожидания эти натолкнулись в основном на непонимание. В письме к В. Г. Белинскому (ок. 20 июня 1847 г.) Гоголь так описывает это состояние: «Не легко было также решиться и на подвиг выставить себя на всеобщий позор и осмеяние, выставивши часть той внутренней своей клети, настоящий смысл которой не скоро почувствуется. Уже один такой подвиг должен был бы заставить мыслящего человека задуматься и, не торопясь подачей собственного голоса о ней, прочесть её в разные часы своего душевного расположения, более спокойного и более настроенного к своей собственной исповеди, потому что в такие только минуты душа способна понимать душу, а в книге моей дело души»[7].

Исповедальность является доминирующим душевным настроением Гоголя в этот период. «Исповедь моего писательства», равно как и «исповедь уже не в писательстве»,

---

[5] *С. Л. Франк*. Религиозное сознание Гоголя / Пер. с нем. А. Г. Власкина // РМ. С. 306–307.

[6] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями // Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 8. Статьи. М., 1952. С. 215.

[7] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 327.

он представляет в письме к М. Константиновскому в начале 1848 года. О «душевной исповеди» пишет он и в письме к К. Аксакову 3 июня 1848 г. Вспомним, конечно, и поездку в Иерусалим, состоявшуюся, после долгих отсрочек, в начале 1848 г., — возможно, и не оправдавшую вполне его надежд (прежде всего в отношении самого себя, своих собственных чувств), но необходимую именно для исповедания грехов. Наконец — «Авторская исповедь». Здесь Гоголь как бы расставляет всё по местам — признавая и греховность проповедничества, но и утверждая искренность исповедальности. П. Чаадаев, в целом критически воспринявший книгу, тоже улавливает, что автор «исповедуется пред нами и старается, по силам, сказать нам доброе и поучительное слово»[8].

Чтение «Выбранных мест...», таким образом, — в некотором смысле задушевный разговор с автором, на который нужно настроиться. Это, впрочем, не отнимает у нас права обращаться к этому тексту и более рефлексивно, пытаясь вычленить авторские мировоззренческие структуры, то есть, собственно, «гоголевскую философию». Берём этот термин пока в кавычки, поскольку присутствие философского содержания в книге ещё нужно доказать, тем более, что исповедь — жанр специфический, и к философии может иметь отношение только в случаях исключительных — если исповедуются великие философы (яркие примеры — Августин и Руссо; у последнего, впрочем, это скорее автобиография).

Среди этих самых гоголевских мировоззренческих структур выделим семь — с точки зрения как их значения для самого автора, так и их важности для внешней реконструкции его «философии». Это — Россия, Церковь, Царь, Общество, Поэт, Человек и Бог. Последовательность, возможно, допустима и другая, но мы остановимся на этой.

---

[8] *П. Я. Чаадаев.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 203.

Россия

Прежде всего, следует отметить, в контексте не затухающих споров об «украинскости» или «русскости» Гоголя[9], что в «Выбранных местах...» он никак не разделяет Россию

[9] *Впрочем, этот спор, похоже, уже разрешился в Украине... не в пользу Украины. Об этом свидетельствуют, например, учебные программы и учебники, по которым учатся украинские школьники. В них Гоголь записан в курс... зарубежной литературы! Почему не русской — понятно, — потому что курса русской литературы (как и русского языка) в украинских школах давно не существует, и, например, Пушкин и Лермонтов изучаются рядом с Гейне и Байроном, а в разделе «Реализм XIX в.» рядом с «Гобсеком» Оноре де Бальзака идут «Ревизор» и «Шинель» Гоголя — в переводе на украинский язык, конечно! (см., напр.: Ю. І. Ковбасенко, Л. В. Ковбасенко. Зарубіжна література: підручник для 9 класу загальноосвітніх навчальних закладів. К. : Літера ЛТД, 2017). Но почему же не украинской? (Кстати, в программе ЗНО — «зовнішне незалежне оцінювання», аналог российского ЕГЭ — по украинскому языку и литературе произведений Гоголя нет, но и ЗНО по зарубежной литературе тоже нет, т. е. «результаты обучения» украинского школьника не предполагают вообще знания его произведений!) Неужели только потому, что писал по-русски? Однозначный ответ на этот вопрос в своё время услышал Н. О. Лосский. Столкнувшись в США и Канаде с многочисленной диаспорой «украинцев-сепаратистов, особенно галичан, люто ненавидящих Россию», которые были «хорошо организованы» и «влияли на правительство», он углубился в изучение соответствующей литературы и, между прочим, перепроверил своё восприятие Гоголя: «Из писем и сочинений Гоголя я извлек много цитат, доказывающих, что он, очень ценя и любя Малороссию, в то же время любил и весь русский народ, русский язык и Россию как государство. У него было великодержавное русское национальное сознание. Одному украинскому сепаратисту в New Haven'е я указал на любовь Гоголя к России. Он ответил: "Гоголь не наш; он — предатель"» (Н. О. Лосский. Воспоминания: Жизнь и философский путь. С. 357–358. Письмо к Б. Н. Лосскому и его семье от 30 окт. 1957 г.). Цитаты из Гоголя Лосский использовал в своей статье, которая стала одной из его последних работ, подчеркнув при этом: «Думая о России, украинцам следовало бы руководиться примером такого гения, как Гоголь. В своих произведениях Гоголь прекрасно изобразил привлекательные черты украинцев и природы Украины. Он страстно любил свою родину, но вместе с тем он любил весь русский народ, русский*

на какие-либо части, к которым он питал бы различные чувства. Россия — это великая целостность, и всё это — «наша Россия», «чудная наша Россия». Всё, что Гоголь здесь пишет о познании России, о любви к ней и о служении ей, относится целиком к этому географическому, политическому и духовному понятию. Очевидно, эта позиция не вписывается в контекст тех теорий, которые стремятся разделить Гоголя на две части, точнее — разделить его отношение к России и к Украине, представив первое как безжалостную и холодную сатиру, а второе — как добрый и безобидный, любовный юмор. Патриотизм «Выбранных мест...» в контексте этих теорий будет свидетельством некоего «великодержавного затмения», которое можно списать лишь на влияние болезней и душевного истощения. Сам Гоголь на это искренне удивился бы: «Друг мой! или у вас бесчувственно сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия»[10].

Рефреном книги, а также других писем этого периода, проходит признание в плохом знании России и стремление знать о ней как можно больше. Частично здесь сказывалось долгое проживание за границей — Гоголь тем самым признавал, что во многом оторван от российских реалий (однако говорил не только о себе — «все мы очень плохо знаем Россию»). В письме к В. Г. Белинскому (10 августа 1847 г.) он признаёт: «Бог весть, может быть, и в ваших словах есть часть правды. <...> Покуда мне показалось только то непреложной истиной, что я не знаю вовсе России, что многое изменилось с тех пор, как я в ней не был, что мне нужно почти сызнова узнавать всё то, что ни есть в ней теперь»[11].

С другой стороны, Гоголю всегда было свойственно желание собрать максимально детальный фактический, эмпи-

---

язык и Россию, как государство» (Н. О. Лосский. Украинский и белорусский сепаратизм // Грани. 1958. № 39. С. 193).

[10] *Н. В. Гоголь.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 301.

[11] Там же. С. 360.

рический материал из жизни, — материал, который можно было бы использовать в своих произведениях. Его записные книжки наполнены самыми разнообразными бытовыми подробностями, народными словами, выражениями и диалогами с соответствующими толкованиями и объяснениями, а письма к разным лицам (в том числе и вошедшие в «Выбранные места...») — просьбами самого детального описания различных сторон быта и общественной жизни (что было связано в этот период преимущественно с работой над «Мёртвыми душами» — это публично и прозвучало впервые в предисловии ко второму изданию «Мёртвых душ»[12], вызвав первую негативно-ироническую — «к чему весь этот фарс?» — оценку В. Белинского[13]). В этом смысле — и некоторая провокативность книги: «По поводу моего *неведения* многих вещей, которые у меня выдаются с такою дерзостью за *знание*, многие невольно будут заставлены выказать своё *ведение*, которого я добиваюсь», — признаётся он в письме к С. П. Шевырёву от 10 марта 1847 г.[14]. Дело здесь, конечно, не только в стремлении к фактологической точности художественных описаний. Художественный эмпиризм Гоголя был единственным подходящим ему методом метафизического проникновения — через детали и подробности должны были открываться внутренние механизмы и пружины российской действительности, а через них, очевидно — и глубинные закономерности и пути российской истории и будущего России.

Знание России необходимо ради любви к ней и служения ей. Обличение чиновничьих злоупотреблений и выявление их причин — это не самоцель и не фигура художественного

---

[12] *Н. В. Гоголь.* <Предисловие ко второму изданию> К читателю от сочинителя // Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 6. Мёртвые души. Том первый. М., 1951. С. 587–590.

[13] *В. Г. Белинский.* Похождения Чичикова, или Мёртвые души. Поэма Н. Гоголя. Издание второе. Москва. 1846. // Собр. соч. в 3-х т. Т. III. С. 686.

[14] *Н. В. Гоголь.* Полн. собр. соч.: [В 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 251.

текста Гоголя, это посильное писательское служение, единственно доступный ему способ (в силу того, что собственная служилая карьера не сложилась: «Прежде чем вступить на поприще писателя, я переменил множество разных мест и должностей, чтобы узнать, к которой из них я был больше способен; но не был доволен ни службой, ни собой, ни теми, которые надо мной были поставлены»[15]) повлиять на исправление государственной машины. Ради этого, собственно, и узнавать надо Россию — не праздного любопытства ради, а для того, чтобы точнее ставить диагноз и успешнее лечить.

А «здоровое состояние» понимается при этом не только как формальная отлаженность властных процедур, как разумный минимум бюрократии. Здоровье общества — это взаимная любовь, христианское братство. Служение России имеет целью христианскую любовь к людям, а любовь к России стимулирует служение ей. Как можно «возлюбить всё, что ни есть в России»? И всё дурное, несовершенное, злое тоже? Да, ибо только через такую любовь можно исправлять это дурное; голое критиканство без любви оборачивается злорадством, досадой и унынием. «<...>Если Вы действительно полюбите Россию, вы будете рваться служить ей <...>. А не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам»[16]. В этом именно смысле любовного служения восклицает писатель: «Монастырь ваш — Россия!».

В этой связке служения — любви — спасения, в центре которой — Россия, заложен, конечно, механизм мессианизма. Высказывая своё презрение к квасным патриотам, Гоголь говорит — на примере лирики Н. Языкова — об истинной любви к отечеству как о «богатырски-трезвой силе»,

---

[15] *Н. В. Гоголь*. <Авторская исповедь> // Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 8. Статьи. С. 441.

[16] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 300, 301.

которая «рождается от невольного прикосновения мысли к верховному Промыслу, который так явно слышен в судьбе нашего отечества»[17]. Такого, утверждает он, нет в европейских странах, а только в России, потому что она «сильнее других слышит Божью руку на всём, что ни сбывается в ней, и чует приближенье иного Царствия. Оттого и звуки становятся библейскими у наших поэтов. И этого не может быть у поэтов других наций, как бы ни сильно они любили свою отчизну и как бы ни жарко умели выражать такую любовь свою»[18].

Мессианизм, безусловно, лежит в чрезвычайно опасной близости к великодержавному шовинизму, однако вовсе не обязательно совпадает с последним. Здесь Гоголь попал в самый центр тогдашних идейных баталий, не закончившихся, впрочем, и до нашего времени. Показательно отношение П. Чаадаева к этому проявившемуся в гоголевской книге «народному чванству», «гордому патриотизму». Не оправдывая полностью Гоголя, Чаадаев всё-таки приписывает эти проявления влиянию его друзей-славянофилов, которые «задали ему задачу неразрешимую, задачу невозможного примирения добра со злом»[19]. И именно эта мессианская гордыня вызвала наибольшее неприятие Чаадаева, при том, что новое «духовное стремление» Гоголя он вполне принимает. Это стремление порождено исконным смирением, воспитанным церковью. И этому смирению — как понимает его Чаадаев — не соответствует греховная гордыня самовозвеличивания.

Не следует, однако, преувеличивать здесь противостояния П. Чаадаева и Н. Гоголя. Ведь и первый допускал, что мы, «может быть, руководимые святою верою нашею, и первые узрим цель, человечеству Богом предназначенную», только сегодня это не даёт нам права «величаться пред

[17] Там же. С. 250.
[18] Там же. С. 251.
[19] *П. Я. Чаадаев*. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 200.

старшими братьями нашими», поскольку мы ещё «столь мало содействовали к общему делу человеческому»[20]. А второй в итоговом письме — «Светлом воскресеньи» — показывает, пожалуй, образец такого смирения, которое вполне созвучно и чаадаевским настроениям: «Лучше ли мы других народов? Ближе ли жизнью ко Христу, чем они? Никого мы не лучше, а жизнь ещё неустроенней и беспорядочней всех их. “Хуже мы всех прочих” — вот что мы должны всегда говорить о себе»[21].

Отметим напоследок, что в короткой заметке, непосредственно посвящённой спорам западников и славянофилов («Споры»), Гоголь, признавая бóльшую правду последних, по сути становится выше обеих односторонностей, предупреждая в первую очередь от кичливости и хвастовства, а ещё более — от политиканства и приспособленчества.

Церковь

Во внешнем слое разговора о Церкви, который ведёт Гоголь — забота, прежде всего, об исправлении священства, о воспитании священника. Причина очевидна — нерадивое, ненадлежащее исполнение большинством священников своей службы. «<...>Теперь и синод и сам государь обращают особенное внимание на жизнь священника, <...> всем готовится переборка, потому что не только высшее правительство, но даже все до единого в государстве частные люди начинают замечать, что причина злу всего есть та, что священники стали нерадиво исполнять свои должности...»[22]. Эта забота, безусловно, приобретает характер морализаторства и проповедничества — Гоголь берёт на себя пастырские функции в отношении самих пастырей. Учить

[20] *П. Я. Чаадаев.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 203.
[21] *Н. В. Гоголь.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 417.
[22] Там же. С. 317–318.

священника, как ему учить людей — это, конечно, высшая степень гордыни «учительства».

Проповедь, однако, сразу переходит в исповедь там, где речь заходит не о «внешней» Церкви и её реформах, а о Церкви «внутренней» (термины, введённые несколько позже А. Хомяковым, вполне ложатся уже и на гоголевское понимание). Церковь истинная, Церковь как целостность — это не организация и не её формальные представители. Церковь есть жизнь — не проповедничеством и миссионерством, не «брошюрками», не убеждениями, а исключительно жизнью верных Церкви можно защищать её от западных нападок и показывать её преимущества. «Жизнью нашей мы должны защищать нашу Церковь, которая вся есть *жизнь*; благоуханием душ наших должны мы возвестить её истину»[23]. Церковь нужно «ввести в нашу жизнь».

Гоголь, по оценке С. Франка, выдвинул идеал «оцерковления жизни». Он отвергает требование реформировать церковь (по сути, в протестантском духе, хотя и говорит при этом о католичестве), приспосабливая её к современному образованию, вводя её в общественные и политические дискуссии. Путь к очищению Церкви — не через реформы внешней Церкви, а через оживление Церкви внутренней, т. е. оживление христианского сознания и внутреннее обновление всего светского образа жизни и образования[24].

Защита православной Церкви, «которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времён апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, <...> которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа» (мессианизм, конечно, слышится и здесь — это не чаадаевский или, скажем, соловьёвский универсализм), — эта защита ведётся Гоголем как от нападений внешних (западное реформаторство, направленное на фак-

[23] Там же. С. 246.

[24] См.: *С. Л. Франк.* Религиозное сознание Гоголя. С. 307–308.

тическую десакрализацию Церкви через включение её в светскую жизнь), так и от внутреннего неприятия и непонимания, от безжизненного (внежизненного) отношения к ней. «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны быть церковь наша и нами же должны возвестить её правду»[25], — это, конечно, ближе к хомяковской соборности и к религиозному обновлению начала XX века. С. Франк, кстати, отмечал, что только в этот период, в новой духовной ситуации времени удалось глубоко проникнуть (Розанов, Мережковский, Брюсов) в «редкостное религиозно-метафизическое ощущение жизни» Гоголя-художника, его способность раскрывать не столько эмпирическую, сколько метафизическую реальность[26]. Такой метафизической реальностью, безусловно, выступает и Церковь.

Вписывается ли эта Церковь в уваровскую формулу «православие, самодержавие, народность»? Очевидно, да, потому что «оцерковление» жизни понимается при этом и как общественное устроение на основе полного сохранения существующего порядка. «Неслыханное чудо» должна совершить Церковь (т. е., собственно, каждый верующий жизнью своей), «заставив у нас всякое сословье, званье и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала»[27]. В такой Церкви «заключено всё, что нужно для жизни истинно русской, во всех её отношениях, начиная от государственного до простого семейственного, всему настрой, всему направленье, всему законная и верная дорога»[28]. Но главное в этом гоголевском «православии», всё-таки, — внутреннее преображение, просвет-

[25] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 245.
[26] См.: *С. Л. Франк*. Религиозное сознание Гоголя. С. 303–304.
[27] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 246.
[28] Там же. С. 284.

ление. Как бы отвечая вновь на кантовский вопрос — «что такое просвещение?», Гоголь не об одном разуме печётся, и не о самостоятельности (близком к самоуправству) отдельного индивида. Истинный смысл слова «просвещение» — церковный. «Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь»[29]. Это, очевидно, тот «церковный разум», о котором позднее писал В. Зеньковский, христианская метафизика которого имеет в своей основе многолетнее изучение и восприятие религиозных исканий Гоголя.

В связи с изложенными в «Выбранных местах...» мыслями Гоголя о Церкви интересно отметить, что в это же самое время формируются основные богословские идеи А. С. Хомякова. Известная работа «Церковь одна», впервые напечатанная лишь в 1864 г., была написана А. Хомяковым в 40-х годах, и долгое время никому не показывалась. В 1846 г. она была уже известна Ю. Самарину и некоторым другим знакомым, а в октябре 1847 г. А. Хомяков посылал её В. А. Жуковскому для опубликования за границей[30]. Был ли знаком с идеями Хомякова Гоголь? Не касаясь здесь всей долгой истории отношений Гоголя и Хомякова, попробуем выяснить этот конкретный вопрос.

Переписка Н. В. Гоголя 1847 года даёт свидетельства по этому поводу. Прежде всего, отметим, что Гоголю было интересно мнение А. С. Хомякова о его недавно вышедшей книге — он писал, между прочим, С. П. Шевырёву 25 мая: «Пусть критика будет не длинна и не охватывает много, но пусть скажет о некотором, но *многозначительном*. Скажи об этом и Хомякову, если он захочет что написать»[31]. Через

---

[29] Там же. С. 285.

[30] См.: *А. С. Хомяков.* Соч. в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 344–345.

[31] *Н. В. Гоголь.* Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 316.

два месяца Гоголь уже с нетерпением ждёт личной встречи в Остенде, куда по пути в Лондон должен заехать Хомяков. В письме к А. П. Толстому в конце июля он пишет: «Через неделю или полторы приедет сюда Хомяков, который собирается также в Лондон; мне бы также хотелось взглянуть. Хомяков может, по моему мнению, больше, чем кто-нибудь другой, поговорить с англичанами толково о православии. Он в продолжение последних пяти лет, как мы с ним не видались, имел множество новых диспутов с раскольниками в разных местах и везде славно побеждал, так что имя его пронеслось по Руси»[32]. Гоголь, таким образом, ждал Хомякова с вполне определённой целью — поговорить с ним именно о проблемах Церкви. Он даже намеревался поехать с ним в Лондон — очевидно, как раз затем, чтобы услышать непосредственно, как тот «толково» поговорит с англичанами о православии, — и жалел позднее, что не сделал этого. К этому намерению, скорее всего, относится слово «взглянуть» из приведённого отрывка письма — на что, на Лондон? — хотя соблазнительно допустить, что Гоголь уже ожидал текст, написанный Хомяковым. Ясно, однако, что со смыслом идей Хомякова Гоголь был уже достаточно знаком.

А вот и прямое свидетельство — письмо к А. П. Толстому от 8 августа 1847 г.: «Хомяков, между прочим, привёз с собой катихизис, отысканный им на греческом языке в рукописи, и перевод его на русский, тоже в рукописи. Катехизис необыкновенно замечательный. Ещё нигде не была доселе так отчётливо и ясно определена церковь, её границы, её пределы. Всё в таком виде и в такой логической последовательности, что может сильно подействовать на немцев и англичан. По моему мнению, на французский язык его не следует вовсе переводить. Французов могут познакомить с ним немцы и англичане своими собственными сочинениями, которые, без сомнения, появятся не в малом

[32] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 352.

количестве по поводу этой книги в той и другой земле»[33]. Совершенно очевидно, что речь идёт о тексте «Церковь одна». Действительно, А. С. Хомяков сначала выдавал произведение за найденную где-то древнюю рукопись, и позднее В. А. Жуковскому пересылал её ещё со своими предисловием и послесловием, но они не сохранились.

Гоголь пожалел, что не поехал в Лондон с Хомяковым, а ещё более — что мало пообщался потом. Он встретился с ним снова по возвращении его из Лондона, и писал С. П. Шевырёву 8 сентября: «Сейчас только что проводил Хомякова. Как мне приятно было с ним встретиться! Приезд его был точно Божий подарок. Но он пробыл так мало. Я не успел с ним наговориться и только по отъезде его почувствовал, что о многом не расспросил его»[34]. Тема Церкви, таким образом, чрезвычайно занимала Гоголя — возможно, на самом деле, больше, чем письмо Белинского, на которое он ответил 10 августа (т. е. в те самые дни, когда знакомился с «катехизисом» Хомякова), и ответ этот, между прочим, полон христианского смирения и миролюбия.

Какой вывод можно сделать из этих фактов и свидетельств? Вряд ли здесь стоит говорить о каком-то *одностороннем* влиянии в этом вопросе — Хомякова на Гоголя или (учитывая, что «Выбранные места...» ведь уже напечатаны ранее) Гоголя на Хомякова. Скорее следует здесь увидеть прямое соучастие Гоголя в формировании величайшей значимости философско-богословских идей Алексея Хомякова о внутренней Церкви и её соборной природе — идей, которые повлияли и на дальнейшее развитие русской религиозной философии, и, в конце концов, были восприняты православным богословием. Гоголь в «Выбранных местах...» (здесь, конечно, следует вспомнить и «Размышление о Божественной литургии»), безусловно, проговаривает ещё далеко не все из этих идей, и не формулирует по-

[33] Там же. С. 359.
[34] Там же. С. 386.

нятия — он говорит больше образами и эмоциями, но эти образы и эмоции находятся на том же пути, на котором Хомяков уже понятийно формулирует своё учение о Церкви как о «теле живом».

Царь

Раз уж «православие», то и «самодержавие»? Да, Гоголь воспринимает и проповедует идеал (именно идеал!) православной монархии. Лиризм русских поэтов, по Гоголю, вдохновляется двумя святыми чувствами — любовью к России и любовью к царю. Царь при этом — воплощение не деспотизма и своеволия, а милосердия и любви, которые, однако же, проявляются именно на основе всевластия и превосходства над законом. Царь нужен, чтобы умилостивлять закон, который есть «что-то жёсткое и небратское» (Пушкин). Царь — дирижёр, и потому, снова пересказывает Гоголь А. С. Пушкина, «государство без полномощного монарха то же, что оркестр без капельмейстера: как ни хороши будь все музыканты, но, если нет среди их одного такого, который бы движеньем палочки всему подавал знак, никуды не пойдёт концерт»[35].

В некотором смысле можно провести здесь аналогию — говоря словами естественно-правовой теории, царь как бы воплощает то естественное право, которое является ориентиром для права позитивного, является его восполнением в том, в чём позитивное право, по Цицерону, есть «высшая несправедливость». Формальный закон может уравнять людей — и в этом есть свой смысл и своя справедливость, — однако он не может относиться к каждому человеку как к неповторимому миру, он не может любить человека. И потому он должен быть восполнен — естественным правом? моралью? христианской милостью (caritas)? или царём?

[35] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 253.

Наверное, последний ответ многим покажется странным. Но Гоголь отвечал именно так. Страшной ответственностью перед Богом освобождён царь от ответственности перед людьми — и в этом, согласимся, высший смысл и оправдание феномена монархии (хотя не каждый исторический монарх осознавал эту ответственность). Монарх «неминуемо должен наконец сделаться весь одна *любовь*», и в этом он образ Божий[36]. Гоголь вполне справедливо обращает внимание на отличие в отношении к монархам в России и в Европе, где они только — высшие чиновники (это отличие проявилось и впоследствии в отношении уже к демократически избранным главам государств). В России — так хочется, так чувствуется — монарх есть помазанник Божий, не в смысле только обряда, но в смысле уподобления самому Богу в любви и правосудии. И речь идёт не об архаике, не об отсталости России. Наоборот, «полномощная власть» усиливается по мере возрастания «образования всего человечества», а европейские беды (Гоголь будто физически чувствует надвигание европейских революций и крушения монархий) и надвигаются как раз потому, что в Европе «ни государям, ни подданным не объяснилось её (этой полномощной власти государя — *Г. А.*) полное значение»[37].

В контексте даже и современных дискуссий не худо услышать Гоголя — что «правленье не есть вещь, которая сочиняется в голове некоторых», форма правления образуется исторически объективно, «из духа и свойств самого народа» («О сословиях в государстве»). Принимая летописную версию призвания Рюриковичей, Гоголь исходит из того, что «добровольным разумным сознаньем вольных людей установлен монарх в России»[38], и это было вызвано неспо-

---

[36] Там же. С. 255.

[37] Эти мысли — из отрывка первоначальной редакции письма «О лиризме наших поэтов», изъятого, впрочем, самим Гоголем, но включённого уже в издание его сочинений под редакцией Чижова в 1867 г.

[38] *Н. В. Гоголь*. О сословиях в государстве // Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 8. Статьи. С. 489.

собностью общества самостоятельно разобраться в своих противоречиях. Характер общества, таким образом, определил необходимость и законность самодержавной монархии. Монархии, конечно, в идеальном (идеализированном?) смысле — «одного такого лица, которое, стоя выше всех, не будучи связано личною выгодою ни с каким сословием преимущественно, внимало бы всему равно и держало бы сторону каждого сословия в государстве»[39] (и далее: «Это — лицо, которое уже должно жить другою жизнью, нежели обыкновенный червь. Он должен отречься от себя и от своей собстве<нности>, как монах; его пищей должно быть одно благо его — счастие всех до единого в государстве; его лицо не иначе, как священ<но>»[40]). Такой идеал Гоголь отличает от монархии чиновничьей, при которой «государство наполняется взяточниками», но ещё более — от правления демократического, оборачивающегося «совершенной анархией».

Легче всего, наверное, именно в этом пункте покритиковать Гоголя — если не за социально-политическое ретроградство, то хотя бы за историческую наивность и приукрашивание. Однако именно такой политический (духовно-политический) идеал является органичным для православно-христианской философии, и так или иначе он звучит у большинства русских религиозных философов. Можно говорить о разных политических оттенках — и черносотенство, конечно, не совпадает с конституционной демократией и либеральным консерватизмом, тем более историческая монархия не всегда оставалась объектом почитания; и всё же, монархия как некоторое продолжение власти Божьей на земле, как форма служения (вспомним «седого бурбона капитана» из «Бесов» Достоевского, который вместил эту философию в одну фразу: «Если Бога

---

[39] *Н. В. Гоголь*. О сословиях в государстве // Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 8. Статьи. С. 490.

[40] Там же. С. 490–491.

нет, то какой же я после того капитан?») именно в своей сакральности воспринимается религиозной философией.

Общество

Теократический идеал Вл. Соловьёва, как известно, предполагал своеобразное общественное разделение властей: «*Священник направляет, царь управляет, пророк исправляет*»[41]. У Гоголя Церковь «просвещает», монарх «дирижирует», а общество? С обществом он намеревается обойтись, пожалуй, наиболее консервативно. Основная задача — водворить всё на свои места, призвать всех к служению на своём месте, хоть бы и самом неприметном. Характерно при этом, что именно общество оказывается виновато в бездействии. Правительство действует без устали — но дело в применении принятых мер. «Указ, как бы он обдуман и определителен ни был, есть не более как бланковый лист, если не будет снизу такого же чистого желанья применить его к делу той именно стороной, какой нужно и какой следует и какую может прозреть только тот, кто просветлён понятием о справедливости Божеской, а не человеческой. Без того всё обратится во зло»[42]. Так что общество у Гоголя не столько исправляет, сколько исполняет.

Современное Гоголю общество средины 1840-х — это «утомлённая образованность гражданская», «охлаждение душевное, какая-то нравственная усталость, требующая оживотворения»[43]. Причина общественных бед — в каком-то метании, неосновательности. «Всякому теперь кажется, что он мог бы наделать много добра на месте и в должности другого, и только не может сделать его в сво-

---

[41] *Вл. С. Соловьёв.* Еврейство и христианский вопрос // Соч. в 2-х т. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 231.

[42] *Н. В. Гоголь.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 290.

[43] Там же. С. 224.

ей должности. Это причина всех зол. Нужно подумать теперь о том всем нам, как на своём собственном месте сделать добро. Поверьте, что Бог недаром повелел каждому быть на том месте, на котором он теперь стоит»[44]. Слышится в этом Г. Сковорода с его «сродным трудом», хотя при этом земляку гоголевскому гораздо важнее была сродность труда крестьянского, чем сродность, например, чиновничьей службы. Гоголь радеет за общественное устройство, и устройство это вполне архаично.

Прогресс оказывается на деле фактором дестабилизирующим. Гораздо ближе Гоголю патриархальность, с которой «есть такое сродство в русской природе»[45] (отсюда — и упоение золотым веком «Одиссеи»). Поэтому век XIX-й слышит сильный упрёк — со всеми нашими средствами мы «умели дойти до какого-то неряшества и неустройства как внешнего, так и внутреннего, умели сделаться лоскутными, мелкими, от головы до самого платья нашего, и, ко всему ещё в прибавку, опротивели до того друг другу, что не уважает никто никого, даже не выключая и тех, которые толкуют об уважении ко всем»[46]. Прислушаться бы к этим словам и веку XXI-му...

В тесно примыкающем к «Выбранным местам...» тексте «О сословиях в государстве» (мы уже обращались к нему в предыдущей главке) Гоголь принимает своеобразную сословную демократию. Сословные вече или совещания — органы, которые могут иметь совещательный голос при принятии решений, а главное — через них правительственные решения применяются к сословию. «Правительство не имеет дела порознь [ни с кем] из со<словия>, но с целым сословием вместе. Всё сословие отвечает»[47]. Сословие — основной инструмент самоорганизации общества, и в этом

[44] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 225.
[45] Там же. С. 244.
[46] Там же.
[47] *Н. В. Гоголь*. О сословиях в государстве. С. 491.

смысле Гоголь выступает за развитие общественного самоуправления: «Везде, где только применены к делу постановленья, там необходимо совещанье самих тех, на которых должны применять <их>. Сами они должны из себя избрать для того и чиновников, и блюстителей, и ускорителей, не требовать от правительства никакого для этого жалованья и не обременять этим сложность государственного механизма»[48].

Особое место в обществе отводится женщине. Можно, конечно, потешаться, как делали критики, над «открытием» Гоголем основной причины взяточничества в России в расточительстве чиновничьих жён, но гораздо более важной и продуманной представляется идея о том, что «душа жены — хранительный талисман для мужа»[49]. Впрочем, женщина вполне может быть не только женой, но и «губернаторшей», и, наконец, просто неким моральным катализатором опустившихся общественных нравов («Женщина в свете»).

Итак, служение на своём месте — вот высшая общественная добродетель («повсюду поприще, потому что повсюду люди»[50]). И служение это не может быть правильным (и праведным), если не будет исполнено любви к людям, любви ко всем — и хорошим, и дурным, которых исправлять тоже ведь нужно любовью. «Но не бросайте никакого человека, не отрезывайте возврата никому, следуйте за отрешённым; иногда с горя, с отчаяния, со стыда впадает он ещё в большие преступления. <...> Не подобьтесь в этом случае *мёртвому* закону, но *живому* Богу <...>»[51]. Ни в коем случае, впрочем, не следует путать эту любовь с чинопочитанием. От чрезмерного самолюбования и питающего его низкопоклонного заискивания есть только один рецепт —

---

[48] Там же.

[49] *Н. В. Гоголь.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 224.

[50] Там же. С. 227.

[51] Там же. С. 315–316.

христианское смирение. И это христианское смирение, по Гоголю, только и может быть подлинной скрепой общественного равновесия, представляемого в форме своеобразной «лестницы любви», имеющей обязательно внеземное завершение. «Как это верно, что полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякой начальник, как только заметит её устремленье к себе, должен в ту же минуту обращать её к постановленному над ним высшему начальнику, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы её торжественно в виду всех всеми любимый царь Самому Богу»[52]. Идеал, конечно. Где найти столько таких бескорыстных начальников?

Поэт

Во втором, исправленном и восстановленном издании «Выбранных мест...» Н. Гоголь намеревался несколько изменить структуру книги, в частности — поставить в начале вместо «Завещания» письмо к В. А. Жуковскому, написанное на пороге 1848 года и озаглавленное «Искусство есть примирение с жизнью». Будучи, таким образом, фактической (авторской) частью книги, это письмо, впрочем, имеет двойной смысл — оно во многом впитывает в себя сквозные настроения книги, связанные со служением писателя, но в то же время является и ответом на критику книги в «проповедничестве», т. е. определённым уточнением, корректировкой её настроя.

Общество в целом, конечно, с пророческой функцией «исправления» не справляется. Но есть в обществе «должность», которая по призванию своему является пророческой. Это «должность» поэта — человека, работающего со словом («поэт» у Гоголя, конечно, — не только стихотво-

[52] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 366.

рец, это вообще художник слова — не важно, рифмующий его или нет, поэтому и «Мёртвые души» вполне могут быть названы «поэмой»; и кстати тут евтушенковское — «поэт в России больше, чем поэт»). Пророческое служение накладывает особые обязательства, прежде всего, «поэт на поприще слова должен быть так же безукоризнен, как и всякий другой на своём поприще»[53]. Но эта безукоризненность тут особого свойства, ибо делом поэта есть слово, а это — не просто дар Божий, это инструмент нашего общения с Богом, это в некотором смысле — сам Бог. «Обращаться с словом нужно честно. Оно есть высший подарок Бога человеку. Беда произносить его писателю в те поры, когда он находится под влиянием страстных увлечений, досады, или гнева, или какого-нибудь личного нерасположения к кому бы то ни было, словом — в те поры, когда не пришла ещё в стройность его собственная душа: из него такое выйдет слово, которое всем опротивеет. И тогда с самым чистейшим желаньем добра можно произвести зло»[54]. «Опасно шутить писателю со словом. “Слово гнило да не исходит из уст ваших!” Если это следует применить ко всем нам без изъятия, то во сколько крат более оно должно быть применено к тем, у которых поприще — слово, и которым определено говорить о прекрасном и возвышенном. Беда, если о предметах святых и возвышенных станет раздаваться гнилое слово; пусть уже лучше раздаётся гнилое слово о гнилых предметах»[55].

Гоголь, впрочем, сам вряд ли сказал бы в каком-либо смысле — «поэт в России больше, чем поэт». Что может быть больше (выше) поэта как пророка? Зато поэт российский в своём библейском (пророческом) пафосе (лиризме) — выше поэтов других наций, поскольку только у него есть «то высшее состояние лиризма, которое чуждо движе-

[53] Там же. С. 229.
[54] Там же. С. 231.
[55] Там же. С. 232.

ний страстных и есть твердый возлёт в свете разума, верховное торжество духовной трезвости»[56]. Опять мессианизм? И, конечно, «предательство» своего сатирического поприща? Но для Гоголя средины 40-х его время есть поприще лирических поэтов — сатирой ничего не возьмёшь[57]. «Воззови, в виде лирического, сильного воззвания, к прекрасному, но дремлющему человеку»[58]; опозорь проклятую роскошь и выставь прекрасную бедность как святыню; пробуди русского исполина, который станет первым ратником добра, — вот задачи поэта. Одним лишь обличением пошлости этого уже не добьёшься.

Дело здесь, конечно, не в литературных жанрах. Гоголь имеет в виду другое — в первую очередь, собственно, внутреннее воспитание самого поэта. Ведь сатира как критиканство, сатира как обличение только, без любви, без высшего примера — это чистое разрушение. Искусство же должно быть свято, и опять же — «словесное поприще есть тоже служба». Письмо к В. А. Жуковскому в этом смысле — целая программа такой службы. «Как изображать людей, если не узнал прежде, что такое *душа человеческая?* Писатель, если только он одарён творческою силою создавать собственные образы, воспитайсь прежде, как человек и гражданин земли своей, а потом уже принимайся за перо! Иначе будет всё невпопад». «Как осмеивать исключенья, если ещё не узнал хорошо те правила, из которых выставляешь на вид исключенья? Это будет значить разрушить старый дом прежде, чем иметь возможность выстроить на место его новый. Но искусство не разрушенье. В искусстве таятся семена созданья, а не разрушенья». «Во время чтенья душа исполняется стройного согласия, а по прочтении удовлетворена: ничего не хочется, ничего не желается, не подымается в сердце движенье негодованья противу

[56] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 249.
[57] Там же. С. 278.
[58] Там же. С. 280.

брата, но скорее в нем струится елей всепрощающей любви к брату. И вообще не устремляешься на *порицанье* действий другого, но на *созерцанье* самого себя. Если же создание поэта не имеет в себе этого свойства, то оно есть один только благородный, горячий порыв, плод временного состоянья автора. Оно останется, как примечательное явленье, но не назовётся созданьем искусства. Поделом!»[59]. Итак, искусство — не обличение жизни, «искусство есть примиренье с жизнью!».

Человек

Человек — главный предмет ведения поэта, главная наука, которую открыл для себя Гоголь. Открыл не теперь, не после «поворота» — «страсть наблюдать за человеком», как писал он В. А. Жуковскому, питаема была ещё сызмала[60]. И всё-таки то, что ранее было скорее подсознательным стремлением, в 40-е годы становится осознанной потребностью, целью писателя. «С этих пор человек и душа человека сделались больше, чем когда-либо, предметом наблюдений. Я оставил на время всё современное; я обратил внимание на узнанье тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще»[61]. Это уже, безусловно, чисто философская постановка вопроса. Человековедение именно с Гоголя превращается в характерную черту русской литературы. «Дело моё — *душа* и *прочное дело жизни*»[62]. Будет, правда, потом время, когда писатели станут «инженерами человеческих душ», но как раз гоголевское человековедение этим временем не будет востребовано в силу его христологического, душеспасительного

[59] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 14. Письма, 1848–1852. С. 36–37.
[60] Там же. С. 34.
[61] *Н. В. Гоголь*. <Авторская исповедь>. С. 443.
[62] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 299.

и «вечного» характера. Н. Бердяев в этом смысле правильно подметил, что «Мёртвые души не имеют обязательной и неразрывной связи с крепостным бытом и ревизор — с дореформенным чиновничеством»[63], — цель здесь не социальный статус, а человек вообще.

Познание человека — это не сухая объективность и беспристрастность. Гносеология Гоголя — это гносеология любви. «Клянусь, человек стоит того, чтоб его рассматривать с большим любопытством, нежели фабрику и развалину. Попробуйте только на него взглянуть, вооружась одной каплей истинно братской любви к нему, и вы от него уже не оторвётесь — так он станет для вас занимателен»[64]. Познание человека определено любовью к нему, и целью своей имеет действие этой любви. Гоголь пишет П. А. Плетнёву (это письмо от 5 января 1847 г., когда «Выбранные места...» ещё не вышли, но уже были в печати, вполне можно считать частью книги): «<...>И тот по тех пор не узнает вполне человека, покуда не загорится весь любовью к человеку и покуда человек не сделается его наукою и единственным занятием, а душа человеческая единственным его помышлением»[65]. Гоголь, таким образом, вполне очевидно исходит из сформулированной уже славянофилами идеи цельного знания, идеи органического соединения разных познавательных возможностей человека, и, прежде всего, — его разума и сердца. Позднее В. Зеньковский писал о христианской гносеологии как о преодолевающей заложенное первородным грехом раздвоение познавательной силы нашего духа на разум и сердце: «Чисто теоретическая работа духа, хотя и одушевляется всегда идеалом “объективности”, *не может быть оторвана от нашего “сердца”*, наших чувств и ис-

---

[63] *Н. А. Бердяев*. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 254.

[64] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С 303–304.

[65] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч.: [В 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 170.

каний, от нашего внутреннего состояния»[66]. Преодоление этого раздвоения, по Гоголю, возможно и необходимо в познании человека.

Единство познавательных способностей человека Гоголь представляет как единство ума, разума и мудрости[67] — можно говорить здесь о трёх гносеологических категориях, о трёх видах познания, что сразу ставит Гоголя в один ряд со славянофилами, Вл. Соловьёвым, С. Франком, Н. Лосским и другими русскими философами, так или иначе представляющими троичность человеческого познания. Правда, обычно при этом говорится о соединении чувства, разума и веры, но Гоголь ведь не пишет философский трактат, и чувство у него — настолько естественный орган художественного познания, что говорить о нём специально как бы неуместно. *Ум* — способность полицейская, он только приводит в порядок и расставляет по местам всё то, что уже есть (в привычной историко-философской традиции эта способность называется рассудком). Ум очень зависим от страстей. *Разум* приобретается победой над страстями. Разум, очевидно, — это уже не только классификация того, что есть, но и создание нового, это уже творческая способность человека. Творчество, однако, может завести слишком далеко — освободившись от страстей, оно должно найти новые, высшие пределы. Поэтому высшая способность — *мудрость*. Она даётся благодатью небесной (таким образом, здесь прямая апелляция от разума к вере). Мудрость всегда учится — весь мир и каждый человек для неё учитель. Если только возомнить, что ученье кончилось, или оскорбиться чьим-нибудь поучением, то мудрость покинет. Познание как таковое, таким образом, опасно своей гордыней, и потому должно ограничиваться смирением —

---

[66] *В. В. Зеньковский*. Основы христианской философии. М., 1997. С 35.

[67] См.: *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 265–266. Это едва ли не единственный в «Выбранных местах...» отрывок, который можно считать собственно философским.

смирением перед необозримостью мира и неисследимостью другого человека, смирением перед мудростью Божьей. Так у Гоголя сливаются разум и вера — мудрость есть смирение разума перед премудростью Божией, величием мира и мудростью другого человека.

Познание человека — это познание его души. Анализируя свой духовный путь, Гоголь пишет В. А. Жуковскому, что ещё «прежде, чем сделался писатель, уже имел я охоту: к наблюденью внутреннему над человеком и над *душой человеческой*». Но наблюдение над чужими душами не может заменить наблюдение над душой собственной. Главное, что открывается в интроспекции как способе познания человека — это его *богочеловечность*. Термин, собственно, Гоголем не употребляется, но смысл присутствует — по крайней мере, в том, что душеведение как задача является делом, аналогичным тому обращению с людьми (и к людям), которое характерно для Христа, а значит и сама душа, хотя и находится в ней много плохого и несовершенного, имеет божественное происхождение. «О, как глубже перед тобой раскрывается это познание, когда начнёшь дело с собственной своей души! На этом-то пути поневоле встретишься *ближе с* тем, который один из всех, доселе бывших на земле, показал в себе полное познанье души человеческой; божественность которого если бы даже и отвергнул мир, то уж этого последнего свойства никак не в силах отвергнуть, разве только в таком случае, когда сделается уже не *слеп*, а просто *глуп*. Этим крутым поворотом, происшедшим не от моей воли, наведен я был заглянуть глубже в душу вообще и узнать, что существуют её высшие степени и явления»[68]. Христос — ключ к душе человека. Божественность Христа является ориентиром для совершенствования человека, а его человечность — ручательством тому, что это совершенствование возможно.

---

[68] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 14. Письма, 1848–1852. С. 35–36.

Познание души открывает не только «высшие степени», но и низшие. Выворачиванием наизнанку этих низших сторон, по сути, и прославился Гоголь-сатирик. Более того, весь его художественный талант связан именно с этим изображением низших сторон души — «известные границы гоголевского творчества» (С. Франк) положены изображением господства зла в виде обыденно-пошлого, в то время как «при всякой попытке изобразить эстетически и нравственно прекрасное, возвышенное и благородное, он становился риторичен, и его искусство теряло свою убеждающую силу»[69]. Очевидно, что именно с этим были связаны многолетние мучения при написании второго тома «Мёртвых душ», в котором «русский человек является уже не пошлой своей стороной, но всей глубиной своей природы, со всем величием своего характера»[70].

Дело тут, однако, не столько в особенностях «художественного пера», сколько в том самом синтезе гносеологии и аксиологии, синтезе познания и оценки, разума и сердца. Вопрос заключался для Гоголя не только в том, чтобы обличить, а в том, чтобы сделать лучшим. Но для этого нужно знать, что есть лучшее, и знать абсолютно точно, не понаслышке только, а с полной убедительностью, т. е. — нужно самому стать таким. Итак, для показа лучших сторон души человеческой нужно самому стать лучшим. «К этому привёл меня и анализ над моею собственной душой: я увидел тоже математически ясно, что говорить и писать о высших чувствах и движеньях человека нельзя по воображенью: нужно заключить в себе самом хотя небольшую крупицу этого, словом — нужно сделаться лучшим»[71]. Но как исповедально звучит при этом признание, что все эти «морды и рожи» (Бердяев) — это, на самом деле, сам писатель! «<...>Во мне заключилось собрание всех возможных гадостей, каж-

---

[69] *С. Л. Франк*. Религиозное сознание Гоголя. С. 306.

[70] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 14. Письма, 1848–1852. С. 283.

[71] *Н. В. Гоголь*. <Авторская исповедь>. С. 443.

дой понемногу, и притом в таком множестве, в каком я ещё не встречал доселе ни в одном человеке. <...> По мере того, как они стали открываться, чудным высшим внушеньем усиливалось во мне желанье избавляться от них; необыкновенным душевным событием я был наведён на то, чтобы передавать их моим героям. <...> С этих пор я стал наделять своих героев, сверх их собственных гадостей, моей собственной дрянью»[72]. Поэтому «все мои последние сочинения — история моей собственной души»[73].

Очевидно, что свою науку о человеке Гоголь далеко не закончил — как в её художественной форме (об односторонности воплощения художественных замыслов выше уже сказано), так и в форме исповедально-проповеднической. Можно говорить только о некоторых уроках гоголевского душеведения.

Человек часто бывает односторонен, и это не только моральный недостаток, но и недостаток, так сказать, познавательный. Односторонность вредна; «односторонние люди и притом фанатики — язва для общества; беда той земле и государству, где в руках таких людей очутится какая-либо власть», у них нет смирения христианского и сомнения в себе[74] (отметим, между прочим, и политическую адресацию). Первое знамя христианина — смирение. «Глядите разумно на всякую вещь и помните, что в ней могут быть две совершенно противоположные стороны, из которых одна до времени вам не открыта»[75]. Особенно это относится к самому человеку. Даром Божьим Гоголь считает то, что он сам, как писатель, «весьма рано стал примечать, что есть дурного в хорошем человеке и что есть хорошего в дурном человеке»[76].

---

[72] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 293–294.
[73] Там же. С. 292.
[74] Там же. С. 274.
[75] Там же. С. 277.
[76] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 169.

Есть этому свойству и вполне общественное применение. Гоголь пишет об особом — двойном — характере русского суда («Сельский суд и расправа»). Должен быть суд человеческий — он определяет правого и виноватого. Но должен быть и суд Божеский (осуществляемый людьми!), на котором «осудите и правого и виноватого». Правовое государство в православном смысле — это не равенство в правах и свободах, а равенство в ответственности перед Богом, равенство в недостаточности любви к человеку (а потому — в виновности). «Выведите ясно первому, как он сам был тому виной, что другой его обидел, а второму — как он вдвойне виноват и пред Богом и пред людьми; одного укорите, зачем не простил своему брату, как повелел Христос, а другого попрекните, зачем он обидел самого Христа в своём брате; а обоим вместе дайте выговор за то, что не примирились сами собой и пришли на суд, и возьмите слово с обоих исповедаться непременно попу на исповеди во всем»[77]. Суд человеческий, таким образом, — не последняя инстанция справедливости (и не лучшая, очевидно). Вспомним Христово — «не судите, да не судимы будете». Такая «расправа», когда все виноваты, — это и путь в борьбе с чиновничьей бюрократией, и прививка от иноземных неоправданных заимствований. «Если бы многие из государственных людей начинали своё поприще не бумажными занятиями, а устной расправой дел между простыми людьми, они бы лучше узнали дух земли, свойство народа и вообще душу человека и не заимствовали бы потом из чужеземных земель нам неприличных нововведений. Правосудие у нас могло бы исполняться лучше, нежели во всех других государствах, потому что из всех народов только в одном русском заронилась эта верная мысль, что нет человека правого и что прав один только Бог»[78].

Формализм права и суда не свойственен именно русской душе — её ведь, собственно, исследует Гоголь в первую оче-

[77] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 342.
[78] Там же. С. 342.

редь. Этот формализм замещается миролюбием, великодушием, состраданием и смирением. «В природе человека, и особенно русского, есть чудное свойство: как только заметит он, что другой сколько-нибудь к нему наклоняется или показывает снисхождение, он сам уже готов чуть не просить прощенья. Уступить никто не хочет первый, но как только один решился на великодушное дело, другой уже рвётся как бы перещеголять его великодушьем. Вот почему у нас скорей, чем где-либо, могут быть прекращены самые застарелые ссоры и тяжбы, если только станет среди тяжущихся человек истинно благородный, уважаемый всеми и притом ещё знаток человеческого сердца»[79]. Опять мессианизм? идеализация? Да, и во многом философия Гоголя оказывается здесь одним из первых вариантов философии «русской идеи».

Преодоление односторонности относится в наибольшей мере к отношениям между людьми. Не следует смотреть на другого человека как на объект, на вещь — нужно видеть близкое родство человеческих душ, которое лучше всего познаётся через страдание. Давая всякие советы, «обрати в то же время к самому себе, и то же самое, что посоветовал другому, посоветуй себе самому; тот же самый упрёк, который сделал другому, сделай тут же себе самому». Если случится рассердиться на кого-либо — рассердись и на себя самого, «хотя за то, что сумел рассердиться на другого»[80]. Так и хочется продолжить — «не делай другому того, чего не желаешь себе»...

Христоцентричность человека, его богочеловечность — не в разрушении, которое скорее будет означать зло, а в исправлении и стремлении к добру. «<...> Мы призваны в мир не за тем, чтобы истреблять и разрушать, но, подобно Самому Богу, всё направлять к добру, — даже и то, что уже испортил человек и обратил во зло»[81].

---

[79] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 305.
[80] Там же. С. 282.
[81] Там же. С. 277.

При этом исправлять в первую очередь нужно самого себя. Человек должен воевать за добро и со своим злом всю жизнь. Со своим! «На дне души нашей столько таится всякого мелкого, ничтожного самолюбия, щекотливого, скверного честолюбия, что нас ежеминутно следует колоть, поражать, бить всеми возможными орудиями, и мы должны благодарить ежеминутно нас поражающую руку»[82]. История гоголевской души после «неласкового» принятия публикой «Выбранных мест...», отражённая в письмах 47–48-го годов и в «Авторской исповеди», — показательный пример такого «усмирения гордыни». Ещё лишь предвидя это, в упомянутом письме к П. А. Плетнёву, Гоголь пишет и не о себе только: «<...>Настаёт наконец такое время, когда упрёки, жёсткие слова и даже несправедливые поступки от других становятся жизнью и потребностью душевной, и от них удивительно уясняется глаз, растёт ум, силы, и, словом, растёт всё в человеке...»[83].

Греховность человека, конечно, — в его природе, но не только. «Половина грехов его — от неведенья, а не от разврата», а поэтому главная задача — показать, рассказать, направить, и прежде всего — обратить его взгляд на собственную душу (а значит — и на Христа!). «Он, как спасителя, облобызает того, который заставит его обратить взгляд на самого себя. Только слегка приподыми проповедник завесу и укажи ему хотя одно из тех ежеминутных преступлений, которые он совершает, у него уже отнимется дух хвастать безгрешностью своей; не станет он оправдывать свою роскошь подлыми и жалкими софизмами, будто бы нужна она затем, чтобы доставлять хлеб мастеровым»[84]. Речь идёт тут и о некоторых социальных проблемах — о язве роскоши и о внеморальности рыночной, по сути, установки на то,

---

[82] Там же. С. 286.

[83] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 167–168.

[84] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 307.

что собственник, расширяя своё производство (и одновременно своё богатство), даёт при этом работу тем, кто иначе просто умер бы с голоду. Такой прагматический подход не приемлем христианской «политэкономией» Гоголя — служить людям нужно непосредственно, а не с помощью «невидимой руки рынка», — помогать бедным, спасать голодных, делать что-то конкретное, а не искать оправдания. Позиция, конечно, опять-таки патриархальная, но не является ли эта «православная этика» единственно возможной для России прививкой от рыночного беспредела, поскольку «протестантская этика» явно не вписывается в русский менталитет?

Итак, добрые дела (не в смысле *super-erogatoria opera*, а в совершенно обыденном смысле) — главная забота, главный путь устроения самого человека, а затем — и общества. «Если у нас не будет столько любви к доброму делу, — убеждает он П. А. Плетнёва, — чтобы уметь бороться из-за него с препятствиями, если мы не станем употреблять хотя столько постоянства и настойчивости в благих и добрых подвигах, сколько человек низкий употребляет в низких, в стремлении к своей своекорыстной и низкой цели, то где же тогда заслуга наша перед добром?»[85]. Гносеология любви органично переходит в «политику любви и служения» (позднее эти понятия войдут в социальную философию С. Франка). «Не полюбить вам людей по тех пор, пока не послужите им»[86].

Итак, гоголевское человековедение — его главная философия. Оценивая «Выбранные места...», в «Авторской исповеди» он отмечает, что «справедливее всего следовало бы назвать эту книгу верным зеркалом человека»[87]. Это далеко не означает полноты отражения — антропология только начата, и с её началом лишь раскрылась вся безграничность

---

[85] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 165.
[86] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 308.
[87] *Н. В. Гоголь*. <Авторская исповедь>. С. 433.

познания человека. «Я теперь вижу, как разны человеческие природы и как нельзя судить по себе о другом»[88]. Но главное в этой антропологии понятно — это её христоцентричность. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» — эти слова Христа вполне могут быть признаны за существо гоголевской философии человека.

Бог

Понятно, что всё вышеизложенное, все метафизические конструкты, которые мы выделили, — построены и осознаны только через обращение к Абсолюту. Религиозность Гоголя означает смиренное принятие Божьей воли, которая есть единственной силой, управляющей миром и человеком. «Не мы управляем своими действиями; незримо правит ими Бог; мы только орудия его воли, и нами же он говорит нам, а потому не нужно пропускать ничьих слов без того, чтобы не рассмотреть, что из них нужно взять в примененье к самому себе»[89]. Но управляет человеком не как куклой, марионеткой — управляет через стремление к добру, которое вносит в душу человеческую. «Вы имеете уже Самим Богом водворённое вам в душу стремленье, или, как называете вы, жажду добра»[90]. Эта жажда добра воплощается в дела независимо от их размера и места. Поэтому «нужно подумать теперь о том всем нам, как на своём собственном месте сделать добро. Поверьте, что Бог недаром повелел каждому быть на том месте, на котором он теперь стоит»[91].

В этом смысл той «политики любви», о которой выше говорилось — она есть дело не человеческое только, а Божественное. «От нас уже довольно бывает протянуть руку

---

[88] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 14. Письма, 1848–1852. С. 45.
[89] *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 13. Письма, 1846–1847. С. 171.
[90] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 226.
[91] Там же. С. 225.

с тем, чтобы помочь, помогаем же не мы, помогает Бог, ниспосылая силу слову бессильному»[92]. Поэтому «молитесь Богу только о том, чтобы открылось перед вами его чудное значение и вся глубина его высокого смысла»[93].

Религиозность Гоголя становится основанием и смыслом его философии. О *фило-софии* Гоголя можно говорить только как о любви к *Божественной* мудрости, и в этом смысле Бог — подлинный творец его душеведения. Писатель только исповедуется в том, в чём он ещё не достиг глубины и силы познания, заданной Творцом.

P. S.

Гоголевская исповедь долгое время, с лёгкой руки В. Г. Белинского, воспринималась как литературная неудача великого художника, как проявление его общественной слабости, если не сказать больше — предательства социальных интересов народа. В истории литературы и общественной мысли книга превратилась в некое примечание или приложение, в исторический фон, имеющий значение только в связи с мощной публицистической поступью революционеров-демократов[94]. Что вменялось в вину Гоголю?

В печатной статье, «обработанной» цензурой, Белинский высмеивает, по сути, второстепенные «нелепости» автора переписки. В частности, речь идёт о «странном открытии» основной причины взяточничества в России —

---

[92] *Н. В. Гоголь*. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 216.

[93] Там же. С. 229.

[94] В примечаниях к изданному в 1952 году 8-му тому Полного собрания сочинений Н. В. Гоголя читаем, например: «“Выбранные места из переписки с друзьями” сохраняют своё историческое значение, как основной повод к той полемике, которая дала русской общественной мысли такое ярчайшее произведение прогрессивной публицистики, как письмо Белинского» (См.: *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 8. Статьи. С. 743).

расточительстве чиновничьих жён; о доказательстве того, что «нездоровье лучше здоровья»; о непочтительной оценке «немецких умников», отрицающих Гомерово авторство «Одиссеи» (Белинский вообще тщательно выбирает и выделяет все непочтительные гоголевские выражения), и вообще о «мистических предречениях» Гоголя относительно влияния русского перевода «Одиссеи» Жуковского; об «интересных суждениях» о славянофилах и т. п. Всё это, конечно, не главное — гораздо актуальнее для критика позиция Гоголя в крестьянском вопросе и его отношение к просвещению. Здесь идёт в ход убийственное орудие — обвинение в незнании России, и даже в ... нежелании в ней жить: «А если бы захотел он пожить в той России, которую так расхваливает, живя в разных немецких землях, и поприглядеться к нашему простому народу, о котором он судит так решительно, не зная его<...>»[95].

Соответственно, неподцензурное «Письмо Гоголю» ориентировано в основном уже на социальную критику — главными пунктами обвинения становятся, опять же, защита «варваров-помещиков» против крестьян и отрицание необходимости грамоты для простого народа, а также защита православной церкви (которая является «поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми») и «созерцание божественной красоты самодержавия». «Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов»[96], — тут уже Белинский не стесняется в выражениях, которые характеризуют не только позицию Гоголя, но и тот социально-политический строй, защитником которого, по мнению Белинского, выступил великий писатель. Отметим, между прочим, что для Белинского учение Христа и церковная ортодоксия — прин-

[95] *В. Г. Белинский.* Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя. С. 698.

[96] *В. Г. Белинский.* Письмо Гоголю // Собр. соч. в трёх томах. Т. III. С. 709.

ципиально разные вещи. Первое он воспринимает как «учение свободы, равенства и братства», и в смысле *спасения* людей прямо отождествляет с философским просвещением XVIII века, в частности, с учением Вольтера. Впрочем, ещё более важным для него является то, что русский народ, вопреки мнению Гоголя, отнюдь не «самый религиозный в мире», — и дело не только в его презрительном отношении к духовенству, но и в фактическом отсутствии «страха божия». Выходит, что учение Христа, при всех его достоинствах, не годится для русского народа, который есть «по натуре глубоко атеистический народ», и, соответственно, «огромность исторических судеб его в будущем» Белинский связывает не с «мистической экзальтацией», т. е. религией, а со «здравым смыслом, ясностью и положительностью в уме»[97].

Особенностью критики Белинского является при этом приравнивание неприемлемой для него *социальной* позиции Гоголя к *личной* моральной ущербности — «проповедь лжи и безнравственности как истины и добродетели». В этом же контексте звучит и обвинение в лицемерном желании достичь «небесным путём чисто земной цели», т. е. получить место наставника к сыну наследника царского престола (речь шла о будущем царе Александре III)[98]. Собственно, с этими же меркантильными резонами связывается фактический отказ Гоголя от своих прежних сочинений, что, судя по бьющему между строк возмущению Белинского, было воспринято им как предательство делу спасения русского народа «от русского самодержавия, православия и народности». И тут опять происходит своеобразный «обмен смыслов» — на первое место в оценке писателя «неистовым» критиком становится уже не *талантливость* произведения, а либеральность *направления*, поскольку де русская публика, «всегда готовая простить писателю плохую книгу, никогда

[97] *В. Г. Белинский*. Письмо Гоголю. С. 710.
[98] Там же. С. 708, 712.

не простит ему зловредной книги»[99]. Такая идеологизация эстетической оценки для Белинского означает «зародыш свежего и здорового чутья», или «инстинкта истины».

Отдадим, впрочем, и должное «неистовому Виссариону». В своей последней печатной работе «Взгляд на русскую литературу 1847 года» он пишет о Гоголе почти исключительно как о великом писателе, о признанном главе натуральной школы — пишет так, как будто и не было отповеди на эту книгу (кстати, непечатной — ведь письмо Гоголю изначально носило частный характер!), его слишком резких обвинений и упрёков. Лишь в самом завершении второй статьи (и в завершении реальном — это писалось незадолго до смерти) — несколько слов, сожалеющих, но уже не обличающих...

Гоголь, конечно, — не только «глава натуральной школы». Гоголь — первый представитель того «глубокого и трагического религиозного стремления, которым проникнута русская литература», он первым «идёт от эмпирического реализма к реализму религиозно-метафизическому»[100]. Три задачи, стоящие перед этим метафизическим познанием-описанием, формулирует сам писатель-философ в письме к М. А. Константиновскому от 12 января 1848 г. — «познание русского человека» (и России), «познанье долга человека на земле» и «познанье истины»[101]. Сама постановка таких задач — уже есть философия. А задачи эти были не только поставлены Гоголем, но и посильный ответ на них дан, и ответ этот раскрывается в установке познавать не ради чистого познания (как и писать не ради чистого искусства), а ради спасения — спасения России, человека вообще и мира, спасения истины. И здесь уже пишется *христианская* философия Н. В. Гоголя.

---

[99] Там же. С. 712–713.

[100] *С. Л. Франк*. Религиозное сознание Гоголя. С. 311.

[101] См.: *Н. В. Гоголь*. Полн. собр. соч. : [в 14 т.]. Т. 14. Письма, 1848–1852. С. 40.

У истоков советской философии. Богданов contra Ленин: наука против веры?[1]

В мае 1909 года — буквально через два месяца после знаменитых «Вех» — увидела свет книга, которой суждено было стать фактической «библией» советской философии — ленинский «Материализм и эмпириокритицизм», — книга, которая вместе с «Философскими тетрадями» (местами даже превосходящими её серьёзностью философских рефлексий, но безнадёжно проигрывающими по законченности и способности выступать доступным для масс компендиумом историко-философских знаний) составляла почти всё, что было написано классиком в этой специальной области знаний, а потому была «мерилом» и «матрицей» любых философских исследований в советский период. Несмотря на то, что она была написана преимущественно в полемическом жанре (впрочем, как и многие другие «классические» ленинские труды) — как «критические заметки об одной реакционной философии», с целью «ра-

[1] *Впервые опубликовано (на украинском языке) в 2009 г. (№ 87); републиковано (на русском языке) в 2013 г. в составе коллективной монографии «Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли» (№ 129. С. 402–418).*

зыскать, на чём свихнулись люди, преподносящие под видом марксизма нечто невероятно сбивчивое, путаное и реакционное»[2], — она уже в 1920 году, волей скромного автора получила статус «пособия для ознакомления с философией марксизма, диалектическим материализмом, а равно с философскими выводами из новейших открытий естествознания»[3]. В «Кратком курсе» истории ВКП(б) книге Ленина уже придавалось «громадное значение» в истории партии — поскольку она стала не только защитой «теоретического богатства» марксизма, но и «материалистическим обобщением всего важного и существенного из того, что приобретено наукой и, прежде всего, естествознанием за целый исторический период», — а именно, за период от смерти Энгельса до появления в свет самой книги[4]. Именно к историческому факту выхода этой книги был привязан знаменитый параграф «Краткого курса» «О диалектическом и историческом материализме», который на много лет вперёд определил ортодоксальный каркас советской философии.

С крахом идеологической системы, одной из основ которой был «Материализм и эмпириокритицизм», авторитет этой историко-философской «библии» сдулся, как мыльный пузырь. Вспомнили, в частности, и про ответ Ленину А. Богданова, про который, собственно, знали и раньше, но боялись говорить вслух, во всяком случае — в учебных аудиториях и официальных изданиях, — и, «для объективности», дали слово этому «ревизионисту», перепечатав

---

[2] *В. И. Ленин.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 11.

[3] Там же. С. 12.

[4] См.: История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М. : Политиздат, 1938. С. 98. Упомянутый исторический период, кстати, охватывает менее 15 лет, и сам по себе, при безусловной важности сделанных в это время открытий, вряд ли давал основания для таких обобщений, которые бы оставались применимы при анализе любых дальнейших научных достижений.

в 1991 г. «Веру и науку» в «Вопросах философии». Это, однако, уже было неактуально, поскольку падение Советского Союза вело за собой формальное «расколдовывание» всего, что было с ним связано, в первую очередь — классиков советских общественных наук. Формальное — поскольку от восторга и некритической абсолютизации их произведений, идей, высказываний и мыслей (иногда им приписанных) был почти мгновенно осуществлён переход к пренебрежению и некритичекому отбрасыванию, к фактическому забвению всего их наследия, без разбора того, что, возможно, всё-таки имело научную ценность, и даже серьёзного анализа того механизма, который обеспечил несколько десятилетий господства этой идеологизированной науки, — хотя бы ради того, чтобы застраховаться от подобного в будущем. В какой-то степени такой поворот мысли можно понять, но нельзя сегодня соглашаться с тем, что настольная книга нескольких поколений советских философов с лёгкостью оказывается среди историко-философских отбросов. Разве она не заслужила хотя бы объективной научной критики, — или в нашей науке, собственно, ещё ничего не изменилось, кроме размещения знаков одобрения или осуждения?

Можно вполне согласиться с мыслью российских авторов о том, что «поистине, В. И. Ленин есть проблема отечественной философии советского периода, то есть задача, которую ещё только надлежит решить»[5]. Не претендуя, конечно, на решение здесь этой проблемы, мы хотим лишь ещё раз вернуться к эпизоду упомянутой выше полемики между Лениным и Богдановым, поскольку, по нашему мнению, эта полемика всё же остаётся актуальной — с точки зрения выяснения тех «протоформ», в которых осуществлялось становление феномена советской философии.

---

[5] История русской философии / [*Б. В. Емельянов, К. Н. Любутин, В. М. Русаков, Ю. К. Саранчин*]. М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2005. С. 483.

Для начала набросаем краткий философский портрет ленинского оппонента. Александр Александрович Богданов (настоящая фамилия Малиновский, 1873–1928) может рассматриваться как наиболее философски оригинальная фигура в марксистско-позитивистской среде начала XX века. Он пытался построить общую философскую систему, в основе которой — социальный материализм К. Маркса, но дополненный «новейшими течениями мысли», среди которых особенно выделяется философия Р. Авенариуса как «наиболее законченное и строгое выражение духа критики в познавательном отношении к действительности»[6]. Однако его не устраивало то, что Р. Авенариус не избавился от дуализма физического и психического. В результате Богданов создаёт собственную систему — «эмпириомонизм» («Эмпириомонизм», кн. 1–3, 1904–1906). Сближаясь с Э. Махом, он выдвинул идею тождества элементов психического опыта элементам любого опыта и исходил из представления о нейтральности элементов опыта относительно «физического» и «психического», о зависимости этих характеристик только от связи опыта. Богданов предложил рассматривать физический и психический ряды как субстанциально тождественные, такие, что различаются только по типу своей организации. Физическое он трактовал как «социально-организованный опыт», а психическое — как опыт чисто личностный, индивидуальный, такой, который пока ещё не стал органической частью коллективно наработанных систем представлений. Собственно, именно это учение стало объектом ожесточённой критики В. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме» как образец «реакционной философии».

В своих дальнейших философских поисках, отбросив диалектический принцип «самодвижения материи», Богданов на место диалектики выдвинул понятие организационного

[6] *А. А. Богданов.* Эмпириомонизм. Статьи по философии. М. : Республика, 2003. С. 5.

процесса и идею «тектологии» как учения об организационных процессах, о творческом изменении бытия («Общая организационная наука (тектология)», 1913–1922). Тектология строилась Богдановым как новый этап развития эмпириомонизма, как переход от монизма философского к монизму научному, который основывается на универсализации всего человеческого опыта. Можно отметить, что эти идеи Богданова в дальнейшем были развиты в теории систем (в частности, его сыном — проф. А. Малиновским — в разработке общефилософских принципов системного подхода и его использования в биологии). Вообще философские и научные достижения Богданова всё чаще отмечаются современными учёными. Метод «подстановки», в частности, над которым насмехался В. Ленин, сегодня рассматривается как важное достижение автора «Эмпириомонизма», как прообраз метода моделирования, получившего распространение в науке и философии XX столетия; а его эмпириомонизм в целом признаётся «*оригинальной и интересной философской концепцией*, которая по праву *должна занять достойное место в истории философии*»[7].

Возвращаясь к «Материализму и эмпириокритицизму» отметим, что книга Ленина практически не затронула внимания профессионального философского сообщества того времени (ведущий журнал «Вопросы философии и психологии» её не заметил), а если и нашла отклик, то самый негативный[8]. Уничтожающую оценку ленинского произведения дал, в частности, И. Ильин в «Русских ведомостях». С. Франк, который в это время возглавлял философский отдел «Русской мысли», в серии рецензий 1907–1910 годов по поводу увлечений

[7] См.: *В. Н. Садовский.* История создания, теоретические основы и судьба эмпириомонизма А. А. Богданова // *А. А. Богданов.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. С. 363, 354.

[8] Собственно, другого Ленин и не ожидал от «научной философии», которую презрительно называл не иначе как «модной, профессорской, эклектической» (см.: *В. И. Ленин.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 51, прим.).

российских марксистов философией Э. Маха и Р. Авенариуса и соответствующей полемики, поставил марксизм вообще на достаточно низкий философский уровень как неглубокое «сочетание гносеологического абсолютизма и релятивизма, нигилизма и мистической веры», а книгу Ленина охарактеризовал как «крайнюю степень падения, умственного и культурного, до которого дошёл ортодоксальный марксистский догматизм»: «Более отвратительного сочетания отвлечённых понятий с бранными эпитетами трудно вообще себе представить»[9]. В то же время сами «фигуранты» ленинской критики — А. Богданов, В. Базаров, Н. Валентинов, П. Юшкевич, — а также представители ортодоксальной школы Г. Плеханова, претендовавшей на монополию философского толкования марксизма (в частности, Л. Аксельрод), конечно, не могли смолчать. Кстати, представляется, что уже в этом эпизоде как бы в миниатюре структурирована дальнейшая история советской философии с её почти полным отрывом от развития традиционных философских направлений (которые, в свою очередь, её почти не замечали) и превращением практически во внутрипартийное, чисто идеологическое дело.

Ответ А. Богданова, появившийся в 1910 г., был наиболее основательным. Новейшими авторами он характеризуется как «возвышение голоса в защиту “свободы совести” в сфере социалистической мысли»[10]. Ленин, в свою

---

[9] См.: *С. Л. Франк*. Философская распря в марксизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 142, 143. Однако и богдановские попытки заменить материализм эмпириокритицизмом как «специфически социал-демократической теорией познания» он считал бесперспективными, резко выступая против «прикрепления политической сектой партийного ярлыка на серьёзное достояние общечеловеческой мысли» (см.: *С. Л. Франк*. [Рецензия на:] Э. Мах. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Пер. Г. Котляра. // Полн. собр. соч. Т. 2 : 1903–1907 *(№ 192)*. С. 490). Небольшую рецензию на книгу Ленина Франк опубликовал в газете «Слово» 12 июня 1909 г.

[10] *Ю. Г. Коргунюк*. «Материализм и эмпириокритицизм» и его критики // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 33.

очередь, не обратил на него внимания — если не считать таким «вниманием» партийный остракизм философского оппонента[11]. Собственно, это также стало в дальнейшем печальной традицией охранителей чистоты советской философии — не отвечать на вопрос по сути, а открыть дело о партийной ответственности того, кто задаёт вопрос. Но насколько, собственно, широкой была предложенная Богдановым свобода?

Прежде всего, отметим, что Богданов отвечает Ленину (собственно, также и Плеханову) с позиций исторического материализма[12], согласно которому «идеология определяется в конечном счёте производственными отношениями», — т. е. подчёркивает свою марксистскую прописку. Собственно, и философия в понимании Богданова является идеологией — т. е. совокупностью идей, организующих общественный опыт и научные достижения, — соответственно, она является «надстройкой», и потому строить её нужно, начиная с определения «базиса», т. е. изучения производительных сил, экономики и других сфер общественной жизни[13]. Свой эмпириомонизм он, как и до этого, считает вполне приемлемой для марксизма философией. Иначе говоря, полемика между Лениным и Богдановым ведётся в границах одной философской школы, точнее — за право эти границы определять и представлять. Это, соб-

---

[11] Мы не будем здесь касаться историко-партийных перипетий взаимоотношений В. Ленина и А. Богданова; напомним лишь, что уже в июне 1909 года, т. е. сразу после публикации «Материализма и эмпириокритицизма», А. Богданов, входивший до этого в состав Большевистского центра, был исключен из партии.

[12] Кстати, за десять лет до этого, в рецензии на экономическую работу А. Богданова, В. Ленин признавал, что тот «последовательно держится исторического материализма» (см.: *В. И. Ленин*. Рецензия. *А. Богданов*. Краткий курс экономической науки. Москва. 1897. Изд. кн. склада А. Муриновой // Полн. собр. соч. Т. 4. С. 37).

[13] См.: *А. Богданов*. Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 83–84.

ственно, придаёт богдановскому ответу кое-где подобный ленинскому колорит, — он сам называет своё произведение философским *памфлетом*, хотя и пытается отделить себя от метода «В. Ильина». Впрочем, его анализ этого метода, действительно, заслуживает внимания.

Кстати, знал ли Богданов, кто именно скрывается под псевдонимом «Ильин», под которым был напечатан «Материализм и эмпириокритицизм»? Конечно, знал, поскольку работал с Лениным в этот период в непосредственном контакте, и философские споры между ними велись не только в прессе. Псевдонимы, собственно, брались революционерами для обхода цензуры, а «своим» были хорошо понятны. Тем более, что Ленин уже использовал ранее этот псевдоним — например, при издании известной книги «Развитие капитализма в России». Богданов проводит интересное сравнение «Материализма и эмпириокритицизма» с предыдущими экономическими работами «В. Ильина». Обвиняя «Ильина»-философа в демонстративной (а на самом деле — поверхностной) учёности и высокомерно-профессорском тоне, он отмечает, что в экономических работах этого автора такого нет. И главная причина тут, по мнению Богданова, — то, что там автор «*знает*, что говорит...»[14]. Богданов подчёркивает «молодость» «Ильина» как философа — раньше философских произведений этого автора он не встречал. Подыгрывая автору «Материализма и эмпириокритицизма», он несколько раз вспоминает и «Н. Ленина» как другого человека, однако фактически в этих упоминаниях прослеживается та же самая полемика. Он даже пишет о «Н. Ленине» как последователе «В. Ильина», отвечая на его «Письмо к слушателям заграничной марксистской школы», — отвечая, собственно, на те же самые приёмы полемики, которые характерны и для книги, и которые создают из философских вопросов «какую-то невозможную политическую путаницу», в том числе — путём пря-

[14] См.: *А. Богданов*. Вера и наука. С. 74–75.

мых подтасовок и искажений[15]. Между прочим, мы узнаём отсюда, что Богданов приглашал Ленина на свой публичный реферат по поводу разбора его книги, но тот не пришёл.

Безусловно, в своём ответе Богданов достаточно точно выявляет слабые места ленинской (и плехановской[16]) версии философии марксизма, — при этом кое-где стают более выразительными и определённые слабости его собственной философии, вытекающие из общей ограниченности любого позитивизма. Одной из принципиальных линий его несогласия становится теория истины. Выступая, по сути, с релятивистских позиций, он ставит в укор автору «Материализма и эмпириокритицизма» защиту банальностей, подаваемых как абсолютные истины («Наполеон умер 5 мая 1821 года»), а также другие, не вполне согласованные между собой идеи относительно соотношения абсолютной и относительной истин («абсолютная истина является суммой относительных истин»). Вместе всё это означает, по его мнению, что «борьба за идею абсолютной и вечной истины, борьба против принципа относительности всякого познания занимает в книге центральное место, и представляет главный мотив, повторяющийся на её протяжении»[17].

Собственно, дело здесь не в той или иной теории истины. Богданов противостоит Ленину не столько как представитель *позитивистской* — релятивистской — теории истины (позитивизм как таковой вполне присущ и самому Ленину[18]), сколько как борец против авторитарного — ре-

---

[15] См.: *А. Богданов.* Вера и наука. С. 85–87.

[16] Вообще Богданов много места в своём ответе Ленину уделяет его философскому учителю — Плеханову, поскольку считает, и небезосновательно, что своими основными философскими «манерами» Ленин обязан именно философскому «гуру» российского марксизма.

[17] Там же. С. 40.

[18] Ещё в начале своего литературного творчества В. Ленин, в частности, ссылаясь на Маркса и Энгельса, писал о том, что «философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование, и её ма-

лигиозного по сути — стиля мышления. При этом в своих примерах, доказывающих невозможность утверждать, казалось бы, самоочевидные вещи, Богданов приходит, по сути, к скептицизму юмовского типа — поскольку говорит даже об отрицании тождества личности[19]. Релятивность истины оказывается признаком научного знания (можно увидеть в этой богдановской позиции предвосхищение будущего попперовского фальсификационизма), в то время как любое утверждение истин абсолютных является признаком веры. Утверждение Ленина — явно неудачное — о том, что современная геология отражает естественную историю земли и практически уже не может быть пересмотрена в будущем (в то же время Богданов пропускает знаменитую фразу о «неисчерпаемости электрона»!) даёт основание Богданову утверждать, что «источник *такого* знания возможен один, а именно — *вера*, и вера слепая»[20].

Таким образом, Богданов, прежде всего, возвращает Ленину его собственные стрелы, запущенные в сторону «махистов», относительно «фидеизма» и других околорелигиозных шагов мысли. Интересным в этом отношении является применение Богдановым аргументации, связан-

---

териал распадается между разными отраслями положительной науки» (*В. И. Ленин.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе) // Полн. собр. соч. Т. 1. С. 438). Дальнейшее развитие ленинской и советской философии отражает её в целом прагматический, инструменталистский, — и, следовательно, позитивистский характер. Это подтверждается и почти суеверным неприятием «метафизики» — даже при том, что содержание этого понятия было изменено до неузнаваемости (собственно, «метафизика» не как «антидиалектика», а как «фидеизм» вообще могла рассматриваться только как сумасшествие недалёких и отсталых от науки людей).

[19] См.: *А. Богданов.* Вера и наука. С. 44. Ленин, таким образом, был не так уж и неправ, обвиняя Богданова и других русских махистов в следовании юмизму (см.: *В. И. Ленин.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 172)!

[20] *А. Богданов.* Вера и наука. С. 45.

ной со сравнением ленинских цитат с цитатами «наших идеалистов», в частности, С. Франка и Н. Бердяева. Так, он сравнивает ленинское определение «фидеизма» как учения, которое ставит веру на место знания, с определением С. Франка религии как «веры в реальность абсолютно-ценного». Богданов не принимает любой идеализм, содержащий хотя бы намёк на обоснование «формулы *божества*», и в этом, очевидно, идеологически (мировоззренчески) его позиция совпадает с ленинской, однако в самой ленинской аргументации он усматривает буквальное повторение идей этих самых идеалистов. Богданов фактически обвиняет Ленина в предательстве исторического материализма (!), поскольку Ленин делает уступку признанию абсолютного в ущерб раскрытию социальных предпосылок религиозного сознания. Иначе говоря, обвинения противника в уступках религиозности являются для Богданова таким же «убийственным» аргументом, как и для Ленина, поэтому он и начинает свой ответ именно с этой темы. Важнейшими при этом являются даже не те или иные конкретные утверждения о существовании абсолютного — это, конечно, у Ленина найти трудно, — а сам стиль аргументации, который Богданов характеризует как авторитарный, а потому, по сути, религиозный, поскольку именно вере, а не науке, присуща безоговорочность и безапелляционность, т. е. требование остановки научного познания.

Богданов, безусловно, подмечает тут очень важную черту, которая характеризовала в дальнейшем советскую философию, и которая действительно была определена ленинским отношением к науке, а именно — ленинским подчинением науки идеологии. Знаменитый ленинский девиз — «учение Маркса всесильно, потому что оно верно», — действительно может быть охарактеризован словами Богданова: «<...>Требование *остановки* научного познания на известном пункте, декретирование невозможности идти далее, если не в целом, то хоть в его частях, если не в исследовании, то в методе... Всюду *статика*, опирающаяся на *веру*, объект которой —

абсолютное»[21]. Абсолютное, опять таки, не столько как Бог, сколько как определённый комплекс идей, освящённый именами признанных классиков (хотя совсем не обязательно адекватных настоящим позициям этих классиков).

Нужно отметить, что подобный авторитарный стиль аргументации и идеологизации философии оправдывается у Ленина очень простой, можно даже сказать — примитивной историко-философской схемой. Речь идёт об известном ещё со времён Лейбница, но только Ф. Энгельсом вознесённом в ранг «основного вопроса философии» разделении философов на «два больших лагеря»: материалистов и идеалистов, а также выделении своеобразной прослойки *агностиков*, которая, хотя и находится «между» этими лагерями, идеологически относится также к враждебному материализму лагерю[22]. Собственно, вся система ленинской аргументации построена на изобличении того или другого философа как идеалиста — и «никакие увёртки, никакие софизмы» в виде тех или иных философско-терминологических новаций не могли остановить этой своеобразной процедуры философско-партийной идентификации. «Ребячеством было бы, в самом деле, думать, что выдумкой нового словечка можно отделаться от основных философских направлений»[23].

В качестве примера такого «ребячества» приведём классификацию метафизических систем Н. Лосского, представленную им в работе «Типы мировоззрений» (1931). Между прочим, этот яркий представитель «профессорской философии» также кладёт в основу своей классификации «отрицательное или положительное отношение различных метафизических систем к идеальному бытию и разным видам его»[24]. Однако, привлекая различные критерии, он вы-

---

[21] *А. Богданов.* Вера и наука. С. 48.

[22] См.: *В. И. Ленин.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 25.

[23] Там же. С. 51.

[24] *Н. О. Лосский.* Типы мировоззрений // *Н. О. Лосский.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995. С. 9.

деляет при этом шесть основных мировоззрений: неорганический и органический актуализм, неорганический и органический субстанциализм, отвлечённый и конкретный идеал-реализм, а также целый ряд сопутствующих систем и тенденций. Можно представить себе, что ответил бы на эти «беспартийные» построения Ленин — ведь даже простой термин «реализм» как «захватанный позитивистами и прочими путаниками» был неприемлем для его историко-философской матрицы: «Я вслед за Энгельсом употребляю в этом смысле [т. е. как противоположность идеализму. — *Г. А.*] *только* слово: материализм, и считаю эту терминологию единственно правильной<...>»[25].

Принцип партийности философии, со всей наглядностью проведённый в «Материализме и эмпириокритицизме», просматривается не только в чётком разделении всех философов (прошлого точно так же, как и современности) на два лагеря — материалистов и идеалистов, а также марксистов и антимарксистов (буржуазных реакционеров и ревизионистов), — но и в непосредственной идентификации тех или иных философских конструкций — не только, скажем, социально-философских, но и онтологически-гносеологических, — с соответствующими классовыми интересами («борьба партий в философии» выражает «тенденции и идеологию враждебных классов современного общества»[26]). Последнее вызывает справедливое негодование Богданова. Но был ли он сам свободен от этого? Как истинно верный последователь исторического материализма, он сам требовал обосновывать любые историко-философские иллюстрации «серьёзным социальным анализом цитируемых идей»[27]. Поэтому, собственно, его негодование связано скорее не с пониманием антинаучности такого подхода, а с тем, что он сам, с точки зрения

[25] *В. И. Ленин*. Материализм и эмпириокритицизм. С. 56.
[26] Там же. С. 380.
[27] *А. Богданов*. Вера и наука. С. 84.

партийного товарища, попал во враждебный классовый лагерь.

На деле сам Богданов также считал марксизм исключительной по своему характеру теорией. Частично даже определение этой исключительности фактически совпадает с ленинским — речь идёт о том, что только марксизм сумел «распознать истину», в данном контексте — открыть закон зависимости любых теорий от социально-экономических условий их возникновения (т. е., «учение исторического материализма — верно!»). Более того, даже и предикат «всесильности» фактически присутствует в богдановской характеристике — поскольку только марксизм, открыв этот закон, может «избегнуть фатального вырождения», которое неминуемо ожидает любую другую теорию в результате распада тех общественных отношений, в которых она возникла. Только марксизм, оставаясь, как и любая другая система идей, «органическим результатом» этих отношений, а следовательно, так же обречённым на вырождение, может «возвыситься над ним познавательно» (прямо барон Мюнхгаузен, вытаскивающий себя за волосы из болота) — и следовательно, фактически нарушить открытый им самим закон!? Богданов пытается избежать этого неприятного вывода с помощью апелляции к абсолютному развитию, фактически — к абсолютному релятивизму. «<...>Марксизм, идеология прогрессивнейшего класса, неизбежно должен был отвергнуть абсолютное значение за какой бы то ни было системой идей, в том числе и за своей собственной. Он предъявил к себе самому требование непрерывного развития в соответствии с изменяющимися жизненными отношениями пролетариата. И марксизм идёт по этому пути»[28]. Очевидно, в последнем утверждении Богданов имеет в виду себя, а не Плеханова и Ленина, которые олицетворяют стремление придать марксизму форму абсолютной и окончательной истины. Однако сам Богданов, безусловно,

[28] Там же. С. 87.

попадает в западню абсолютного релятивизма, поскольку нет уверенности, что в этих постоянных изменениях марксизм, собственно, останется марксизмом — ведь и пролетариат, собственно, может не просто изменить свои жизненные условия, а вообще исчезнуть. Какой базис тогда будет отражать «система идей» под названием «марксизм»?

Авторитарность ленинского стиля философствования подтверждается отношением к цитатам из Маркса и Энгельса. Собственно, это хорошо известный признак любого догматизма — использование метода цитирования авторитетов как аргумента в доказательстве собственной позиции. Богданов вообще хорошо показывает, как злоупотребляет этим методом автор «Материализма и эмпириокритицизма». Сам Богданов в этой связи готов, скорее, не отказываться от авторитетов вообще, а защитить их против возможных *искажений* со стороны неумелых последователей. Так, он защищает Энгельса от использования его авторитета Лениным в теории абсолютной истины.

Но главная методологическая идея Богданова по этому поводу кажется вполне верной и актуальной: «<...> Серьёзная и цельная философская мысль *не может* разбиваться на тысячи цитатных лоскутков. Подводя итоги опыту своего времени, она стремится дать ему стройную и связную форму»[29]. Следует признать, что «цитатничество» стало в дальнейшем настоящей болезнью советской философии. Во всяком случае, если говорить о её «среднем» уровне, то апелляция к цитатам классиков и партийным решениям превратилась со временем в преобладающий, и даже «убийственный» (для тех, кто по той или иной причине его не использовал) аргумент.

Между прочим, интересно, что при таком «цитатническом подходе» собственно Маркса Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» практично не цитирует. Его «отсылки» к классику в основном лишь общие, прямых ци-

[29] *А. Богданов.* Вера и наука. С. 71.

тат только две, и обе — из переписки[30]. Апелляция к «бесчисленным заявлениям Энгельса» о том, что «философия марксизма есть *диалектический материализм*»[31], вызывает справедливое удивление Богданова, поскольку у Маркса такого определения совсем нет, а что касается Энгельса, то его высказывания по этому поводу далеко не такие многочисленные, и к тому же достаточно противоречивые. Противоречивость их имеет вполне позитивистский характер, поскольку у Энгельса речь идёт, в частности, о том, что «современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками»[32], — т. е., диалектика имеет скорее статус науки, чем философии. Эту позитивистскую традицию далее продолжает Плеханов, у которого Ленин, безусловно, много чему научился именно в философии. Задача диалектического материализма, с его точки зрения, состояла в том, чтобы освободить социальную науку из лабиринтов противоречий, — точно так же, как ранее философия это сделала относительно естествознания, — после чего «философия могла бы сказать: "*Я исполнила свой долг, я могу уйти*", так как в будущем *точная наука* должна сделать бесполезными *гипотезы философии*»[33].

Богданов, как уже отмечалось, тоже представляет позитивистское направление в философии. Позитивизм Богданова проявился ещё более выразительно, когда он провозгласил свою «общую организационную науку» — *тектологию* — фактической заменой философии как таковой. Тем самым он присоединился к многочисленным мыслителям XX столетия, которые по тем или иным осно-

---

[30] См.: *В. И. Ленин*. Материализм и эмпириокритицизм. С. 260, 349.

[31] *В. И. Ленин*. Десять вопросов референту // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 3.

[32] См.: *Ф. Энгельс*. Анти-Дюринг // *К. Маркс, Ф. Энгельс*. Соч., 2-е изд. Т. 20. С. 25.

[33] *Г. В. Плеханов*. Очерки по истории материализма // Избр. филос. произведения в пяти томах. Т. II. М. : Госполитиздат, 1956. С. 148.

ваниям объявляли о *конце философии*. Тектология, по Богданову, сделает философию излишней, поскольку изначально стоит *над* ней, объединяя с её универсальностью научный и практический характер. Философия как организация социального опыта получает теперь лишь частичный кредит доверия — она может его организовывать лишь постольку, поскольку он реально связывается и объединяется самой жизнью. Таким образом, основным заданием является реальное объединение организационного опыта человечества, которое должна осуществить общая наука про организацию — тектология.

Однако этот вариант будущей марксистской (собственно, советской) философии остался лишь проектом. Полемика Богданова с Лениным имела негативные последствия для первого. Более опытный в политических интригах, чем в историко-философских традициях, Ленин победил Богданова если не философски, то политически, организовав его исключение из руководящих большевистских органов и фактическое изолирование от революционной деятельности. Соответственно, дальнейшие попытки Богданова так или иначе продолжить разработку «пролетарского мировоззрения» (или «пролетарской культуры») не могли уже избавиться от клейма «философского ревизионизма».

Какие же можно получить уроки из этого начального эпизода становления (собственно, ещё предистории) советской философии?

Советская философия — имеем в виду, как уже отмечалось, её средний уровень, ортодоксальную форму, образцом для которой стал именно «Материализм и эмпириокритицизм», — формировалась с самого начала, собственно, не как профессиональная философия, а как партийная идеология, призванная теоретически обосновать пролетарское мировоззрение и обеспечить победу марксизма и коммунизма. С этих позиций она просто отбрасывала «жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов

и прочих путаников»[34], т. е. не интересовалась чисто специальными, «схоластически-метафизическими» поисками новейших философских направлений, записывая их всех по разряду «реакционной буржуазной философии». Её раздражала лишь «измена материализму» тех или иных марксистов-«ревизионистов», которые, соответственно, получали порцию значительно более несдержанной критики, чем открытые классовые враги. Таким образом, ленинский принцип партийности определил для советской философии совсем другую, относительно практически всей философии XX века, траекторию развития.

Определяющей особенностью этой «траектории» была претензия на открытие «идеальной формы», т. е. абсолютной истины, носителями которой выступали классики — К. Маркс и Ф. Энгельс — и их верные последователи. «Верность» проверялась, в первую очередь, через соответствие тем или иным цитатам, определениям или словам классиков — проверялась, соответственно, «вернейшими» последователями, на статус которых во время описываемого нами эпизода претендовали одновременно и Г. Плеханов, и В. Ленин, и А. Богданов. По логике партийности — партийности «нового типа», теорию которой несколько ранее разработал В. Ленин, — таких «вернейших» не могло быть много; собственно, «вернейшим» мог быть только один, и на эту роль В. Ленин с его ярко выраженным авторитарно-революционным стилем мышления подходил лучше, чем тоже авторитарный, но слишком «профессорско-интеллигентный» Г. Плеханов, или «путаник» А. Богданов с его странным соединением крайнего релятивизма и грандиозной утопии социального организационного монизма, не лишённой, правда, своеобразной лирической романтики[35]. Именно ленинский авторитаризм, справедливо раскритикованный Богдановым как инвариант религиозной

[34] *В. И. Ленин.* Материализм и эмпириокритицизм. С. 384.

[35] Имеем в виду его художественные романы-утопии «Красная звезда» и «Инженер Мэнни».

веры, стал методологической платформой советской философии, озабоченной, в первую очередь, не столько тем, чтобы «дать людям цельность и единство взгляда на мир»[36], сколько тем, чтобы изобличить тех, кто это единство так или иначе нарушает.

Противопоставляя ленинской вере свою эмпириомонистическую науку, Богданов находился фактически в пределах того же позитивистского подхода к философии, которого по сути придерживались и Ф. Энгельс, и Г. Плеханов, и В. Ленин. Дальнейшее развитие марксистской (советской) философии — то ли в ленинском, то ли в богдановском её варианте, — было обречено на антиметафизичность, на фактическую, плохо скрытую позитивистскую антифилософичность. Это на самом деле приводило к стыдливому уклонению от понятия «философия» как самоназвания и замены его «диаматом» и «истматом» как «мировоззрением марксистско-ленинской партии»[37]; соответственно, все те, кто в рамках советской философии пытался на деле развивать *философию*, автоматически попадали в разряд «неблагонадёжных». Судьба самого Богданова — одного из первых российских марксистов, претендовавших на оригинальность философского поиска, — в этом отношении достаточно показательна. Его оригинальность, правда, не выходила за пределы историко-материалистического подхода к роли философии как классовой идеологии. Соответственно, и роль Богданова как «защитника свободы совести» в российском марксизме не следует преувеличивать, поскольку его «наука» на самом деле была направлена не столько на поиск объективной истины, сколько на то, чтобы в пределах пролетарского класса «осуществлять трудовую гармонию, которая есть наш социальный идеал»[38].

---

[36] *А. Богданов*. Вера и наука. С. 83.

[37] История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. С. 99.

[38] *А. Богданов*. Вера и наука. С. 88.

Имеют ли, таким образом, уроки ленинско-богдановской полемики исключительно негативный характер? Иначе говоря, согласимся ли мы с выводами другого ленинского критика — Л. Аксельрод, — что в ленинской аргументации «мы не видим ни гибкости **философского** мышления, ни точности **философских** определений, ни глубокого понимания **философских** проблем»[39], — т. е., собственно, не видим философии? Наверное, такая однозначная оценка была бы несправедливой и неверной по сути, и мало чем отличалась бы от ленинского же стиля авторитарного мышления. «Материализм и эмпириокритицизм», конечно, выражает и формулирует основные положения своеобразной философско-научно-идеологической программы — возможно, слишком упрощённой с философско-метафизической точки зрения («философски недоразвитой», по словам Н. Лосского[40]), но такой, которая доказала на практике свою способность «социально организовывать опыт» значительно эффективнее богдановского эмпириомонизма или тектологии. Раскрытие механизмов и последствий этой организации, а соответственно и роли в ней советской философской «библии», пока ещё нельзя считать решённой историко-философской проблемой.

---

[39] *Ортодокс* (*Л. И. Аксельрод*). Рецензия на книгу «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 89.

[40] *Н. О. Лосский*. Типы мировоззрений. С. 69.

Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт В. В. Зеньковского)[1]

В этом исследовании я исхожу из нескольких презумпций, заданных постановкой проблемного вопроса.

Первое. Вопрос о национальной атрибуции философии может быть поставлен, по крайней мере, как проблема, хотя вполне допустимы (и существуют) позиции, исходящие из утверждения универсальности философского знания, для которых этот вопрос будет бессмысленным. Впрочем, вполне можно синтезировать крайние точки зрения относительно универсальности или национальности (а ещё и — персональности!) философии через диалектические категории общего, особенного и единичного.

Второе. Вопрос о национальной — в данном случае *отечественной* — философии в Украине имеет дополнительный специфический контекст, связанный со сложными перипетиями украинской национально-государственной истории. Вычленение в качестве самостоятельного феномена и, соответственно, объекта исследования национальной *украинской* философии

[1] *Впервые опубликовано в 2014 (№ 132). Статья публиковалась в рамках дискуссии «Может ли быть национальная философия точно очерченным исследовательским объектом?».*

неизбежно — в силу чисто исторических причин — наталкивается на вопрос о её размежевании с философией *русской*[2]. Этот вопрос решается по-разному, и в некоторых способах его решения можно усмотреть доминирование не историко-философских (т. е. научных), а политических аргументов.

И третье. Исследование проблемы национальной философии предполагает, конечно же, учёт национальности конкретного философа, однако далеко не исчерпывается этой посылкой; тем более, что национальная принадлежность — это вовсе не вопрос формальной записи в анкете, и даже не столько вопрос *рода*, сколько вопрос *сознания*. Иными словами — при решении вопроса о национальной атрибуции философии необходимо учитывать самосознание философа, его собственную рефлексию — если она, конечно, имеет место, — по поводу данной проблемы.

Исходя из этих априорных теоретических замечаний, обратимся к одному конкретному примеру, который, как мне представляется, небезынтересен в контексте предложенного проблемного вопроса. Нужно сразу оговориться — предметом данной статьи является не весь «опыт» (т. е. здесь — жизнь и творчество) В. Зеньковского (хотя «целое» его жизненного опыта, конечно, выступает неизбежным фоном нашего анализа), а конкретный источник — его мемуары «Пять месяцев у власти»[3]. Этот текст, очевидно, пока

---

[2] Впрочем, почему только с русской? Несколько лет назад, на одной из конференций в Крыму, при обсуждении вопроса о критериях определения отечественной философии известный днепропетровский философ В. И. Пронякин полушутя-полусерьёзно заметил: а почему мы говорим в этом контексте только о философии украинской или русской? В Крыму надо говорить о крымско-татарской... Нельзя, однако, не заметить, что этот контекст «двойственности» отечественной философии не является специфически украинским — о нём можно говорить, например, применительно к соотношению английской и шотландской философий, или — испанской и каталонской, и т. п.

[3] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти [Воспоминания] / Под ред. М. А. Колерова. М. : Издательский дом REGNUM, 2011.

недостаточно осмыслен как историками, так и — тем более — историками философии. «Тем более» — поскольку содержание этих мемуаров (как на то указывает и название), прежде всего, собственно историческое, а не философское. Однако авторство известного философа не может не привлекать к его очерку и интереса историков философии, хотя бы в плане биографической реконструкции.

Но нас в данном случае интересуют не столько внешние факты биографии известной в истории философии персоналии, сколько рефлексия и саморефлексия мыслителя по поводу одной крайне важной проблемы — проблемы русско-украинских отношений[4]. Нельзя не признать, что интерес к этому сюжету подогрет текущей политической ситуацией в этих отношениях, но эта сиюминутность, безусловно, имеет глубинные корни, и будет иметь долговременные последствия и отголоски, а потому требует не только поверхностного репортажа, но и философского препарирования.

Поможет ли в этом деле В. Зеньковский? Априори можно предположить, что его анализ и позиция в этом вопросе может подвергаться критике, или даже отрицанию, особенно в политическом контексте. Но в центре нашего внимания не политика, а философия — философия истории и история философии. Мы имеем дело с философом, который объективно принадлежит двум историко-философским традициям — украинской и русской. Как этот факт осмысливался самим философом? Какое выражение этот факт находил в его экзистенциальном бытии и как отражался в попытках теоретических обобщений? Ответы на эти вопросы, связанные с общим вопросом о понимании *отечественности* философии в Украине, попытаемся найти в выбранном тексте.

---

[4] В. Зеньковскому принадлежат и другие автобиографические очерки — «Моё участие в РСХД», «Из моей жизни», — но данная проблема в них уже прямо не затрагивается.

Следует, прежде всего, отметить, что объективная принадлежность Василия Зеньковского к двум историко-философским традициям — украинской и русской — трактуется и оценивается в литературе по-разному. В современной российской истории философии он однозначно зачисляется в категорию *русских* философов и историков философии; соответственно, в украинской историко-философской науке доминирует стремление отнести его к *украинской* философской традиции. Очевидно, такое разночтение (касающееся далеко не одного В. Зеньковского) должно быть каким-то образом разъяснено.

Когда в 2005 г. в словаре «Історія філософії» статья о В. Зеньковском была отнесена нами к разделу «Русская философия»[5], это сразу вызвало вполне определённую реакцию. В газете «Зеркало недели» Алла Бойко недоумевала: «И почему Василий Зеньковский, родившийся в Хмельницком, окончивший Киевский университет, а потом работавший там на должности профессора, возглавлявший Киевское религиозно-философское общество, бывший министром вероисповеданий правительства Скоропадского, а с 1920 г. находившийся в эмиграции в Белграде, Праге и Париже, причислен к русским философам?»[6].

Нет ничего легче, конечно, как определить национальную принадлежность мыслителя и его философии по месту его рождения, жизни или работы, однако содержательность такого *географического* подхода крайне ограничена. В лучшем случае, с опорой на эту методологию можно говорить о принадлежности философа к развитию философского процесса в данной стране (в приведённой цитате, очевидно, — к «философии в Украине», хотя контекст, скорее, отрицающий — *непринадлежность* к «философии в России»), но ещё ничего нельзя сказать о национально-

---

[5] См.: Історія філософії. Словник *(№ 53)*. С. 1020–1021.

[6] *А. Бойко*. И кто же те другие? // Зеркало недели. 2005. № 46. 26 нояб. — 2 дек.

ментальном характере его философии (здесь о том, что В. Зеньковский — «украинский философ»). По этому поводу можно отметить характерный момент, подчёркивающий противоречивость такой методологии: принадлежность многих философов (В. Зеньковского, Г. Челпанова, Н. Бердяева и других) к украинской философии часто обосновывается, среди прочего, фактом их учёбы или работы в Киевском университете; одновременно, однако, существует распространённое и вполне исторически обоснованное мнение о *русификаторской* роли этого учебного заведения, приданной ему с самого момента его основания[7]. Добавим также, что при означенном подходе осуществляется весьма сомнительная операция ретроспективной исторической экстраполяции современных политических границ, что может приводить к искусственному навязыванию иной исторической эпохе и её представителям вовсе не свойственных им, но актуальных сегодня идей и ментальных характеристик.

Напомним несколько фактов биографии философа. В. Зеньковский родился в 1881 г. в Проскурове (ныне — Хмельницкий) в семье школьного учителя математики (который одновременно был церковным старостой). Дед его был священником (сначала, впрочем, — кавалерийским офицером), по поводу чего философ вспоминал: «Мне тогда казалось священство чем-то недостижимо высоким, чего удостаиваются немногие избранники»[8]. Возможно, эти дет-

---

[7] В выбранном нами тексте находим такое свидетельство В. Зеньковского, относящееся к 1918 г.: «Среди пылких украинских деятелей циркулировала мысль о закрытии Университета св. Владимира как “крупнейшего проводника руссификаторской политики”. Это мнение могло бы и восторжествовать, если бы крайние группы имели достаточно времени для осуществления всех своих замыслов» (*В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти. С. 232).

[8] Цит. по: *В. Л. Шленов*. Предисловие // Протопресвитер Василий Зеньковский. Смысл православной культуры. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

ские ощущения способствовали тому, что сам В. Зеньковский пришёл к священству уже в пожилом возрасте.

Детская непосредственная религиозность была усилена с началом обучения в Киевской гимназии, где В. Зеньковский был певчим в гимназической церкви, а также под влиянием уроков Закона Божия. Однако в 16 лет наступил религиозный кризис, виной чему стало чтение Д. Писарева. В результате из гимназии В. Зеньковский выходит атеистом, с народническими идеями и со страстным влечением к науке, которое привело его в 1900 г. на естественное отделение физико-математического факультета Киевского университета Святого Владимира. Однако уже здесь, параллельно изучению физиологии растений, проявился интерес к философии и психологии (особенное впечатление на него произвёл «Очерк опытной психологии» Г. Геффдинга; в то же время, позднее он признавал, что в ранние годы находился под большим влиянием Вл. Соловьёва и Л. Лопатина[9]). А в 1902 г., в связи с 50-летием со дня смерти Н. В. Гоголя, В. Зеньковский впервые обращается к исследованию его творчества. Приобщившись через письма великого писателя к «миру русских религиозных исканий», и углубившись вскоре в чтение курса по апологетике профессора богословия, протоиерея П. Я. Светлова, В. Зеньковский был внутренне подготовлен к возвращению в Церковь, что и произошло на Пасху 1903 года после беседы с ранее незнакомым ему человеком, точнее — после настоящей трёхчасовой проповеди этого человека, совершенно неожиданно обращённой к нему одному.

В 1904 г. В. Зеньковский перешёл на историко-филологический факультет и под руководством Г. Челпанова стал заниматься психологией. По окончании курса, как сам вспоминает, «безо всяких шагов с моей стороны», был оставлен

[9] См.: *В. В. Зеньковский*. Очерк моей философской системы // *В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 251.

А. Н. Гиляровым для подготовки к профессорскому званию. В 1915 г. В. Зеньковский защитил свою диссертацию «Проблема психической причинности» в Московском Психологическом институте им. Л. С. Щукиной, созданном его учителем Г. И. Челпановым, после чего был избран профессором Киевского университета.

В начале 1908 г., ещё студентом, В. Зеньковский избирается секретарём только что созданного Киевского религиозно-философского общества, в деятельности которого принимает в дальнейшем самое активное участие (с 1910 г. — товарищ председателя, в 1917–1919 гг. — председатель[10]). Надо заметить, что КРФО занималось не чисто научными дискуссиями, а обсуждением вполне практических вопросов религиозного возрождения и развития России, и деятельность в нём способствовала тому, что в 1917–1918 гг. В. Зеньковский сначала принимает участие в ряде гражданских инициатив, направленных на реформу Православной Церкви, а потом становится министром исповеданий в правительстве гетмана П. Скоропадского.

В 1917 г. В. Зеньковский поддержал идею ряда украинских деятелей открыть Украинский народный университет — исходя, по его словам, из «общих симпатий к украинскому движению (в пределах русской культуры!)»[11], — и согласился читать там лекции по философии *на русском языке*. В воспоминаниях он так описывает этот эпизод: «Приглашение читать лекции по философии в Украинском Народном Университете меня удивило, но, зная, что по моей специальности у украинцев не было никого из “своих” деятелей, я не хотел им отказывать. Было одно серьёзное затруднение — то, что я не говорил по-украински, но лица (не помню кто), пригласившие меня в Укр<аинский> Унив<ерситет>, любезно и либерально ответили, что они

[10] См.: *Н. Г. Филиппенко.* Киевское религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. К. : Изд. ПАРАПАН, 2009.

[11] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 78.

не шовинисты и русскую речь в Укр<аинском> Унив<ерситете> признают»[12].

В марте 1918 г. кандидатура мирянина В. Зеньковского предлагалась для избрания Киевским митрополитом, на что он отреагировал улыбкой — «в такой степени странно и “неудачно” было всё это предложение»[13]. Это «странное» предложение, исходившее также от «украинских кругов», было связано с активной ролью В. Зеньковского в общественно-церковной жизни, что и привело его уже буквально через два месяца на должность министра исповеданий.

Вхождение В. Зеньковского в украинское правительство в 1918 году часто служит аргументом, подтверждающим, якобы, его приверженность независимости Украины и, соответственно, ментально-украинский характер его философии. Между тем, как он сам свидетельствует в книге «Пять месяцев у власти», он был открытым противником как государственного сепаратизма, так и церковной автокефалии. Согласие стать министром было обосновано исключительно чувством долга — «послужить устроению Украины в интересах России, борясь против сепаратизма и руссофобства»[14]. «Принадлежа по своему происхождению на 7/8 к украинцам, — пишет В. Зеньковский, — я по воспитанию и чувствам всецело и абсолютно принадлежал России, — и это создавало лично для меня постоянные трудности на обе стороны. Те русские люди, которые узнавали о моём участии в украинском правительстве, нередко начинали относиться с недоверием ко мне, как русскому человеку. А украинцы, хорошо зная о том, что я не только не разделяю политических идей сепаратизма, но и по своим убеждениям и чувствам являюсь русским человеком, относились и относятся ко мне с чрезвычайным недовери-

[12] Там же. С. 78.
[13] Там же. С. 92.
[14] Там же. С. 102.

ем, нередко награждая меня званием "зрадника" (изменника)»[15]. Но совесть его остаётся спокойной: «Не случайно и не безответственно послужил я делу Украины, оставаясь в то же время верным и сознательным сыном России»[16].

В январе 1920 г. В. Зеньковский эмигрировал — сначала в Белград, где работал профессором богословского и философского факультетов университета (1920–1923). В 1923–1926 гг. он жил и работал в Праге, где возглавлял кафедру экспериментальной и детской психологии Российского педагогического института, а с 1926 г. — во Франции, где работал профессором (с 1944 г. — деканом) Православного Свято-Сергиевского Богословского Института. Делом его жизни стала организация Русского Студенческого Христианского Движения, бессменным председателем которого он был с 1923 г. В 1939 г., за день до объявления войны, В. Зеньковский был арестован французскими властями и больше года пребывал в лагере для интернированных. Находясь в заключении, он взял на себя обет — если освободят, принять священство. В 1942 г. он рукополагается в сан священника (протоиерея) митрополитом Евлогием (Георгиевским). Умер философ в 1962 г. в Париже и похоронен на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа.

Теперь возвратимся к выбранному нами тексту. Воспоминания «Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.)» были записаны примерно в 1931 г., но автор не довёл текст до полной готовности к печати. Рукопись была найдена в собрании Государственного Архива Российской Федера-

---

[15] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 53–54. Это «недоверие» как с одной, так и с другой стороны проявляется и сегодня — например, в комментариях И. Сапожниковой ко второму изданию мемуаров философа можно не раз заметить нотки сожаления по поводу тех или иных *проукраинских* действий или позиций В. Зеньковского, объясняемых ею «истинным провинциальным масштабом киевского деятеля» (*И. Ю. Сапожникова.* Воспоминания В. В. Зеньковского: история и историософия // *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 23.

[16] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 54.

ции[17], отредактирована и впервые опубликована Модестом Колеровым в 1995 г. (2-е изд. — 2011 г.). Конкретный повод, побудивший пятидесятилетнего философа писать воспоминания об одном отрезке своей жизни, не известен, однако о *мотиве* сам философ говорит вполне определённо: «Я претендую на то, что то понимание русско-украинских отношений, которое сложилось у меня, одно лишь даёт надёжный выход из тупика, в котором пока пребывают эти отношения. Именно это убеждение, сознание действительной и серьёзной политической и культурной проблемы об отношении России и Украины, сознание, что от решения этой проблемы будет зависеть очень многое в судьбах России, побуждает меня записать свои воспоминания о пребывании своём в течение 5 месяцев в составе украинского правительства»[18]. Оставим пока в стороне самооценку, но обратим внимание на констатацию «действительной и серьёзной политической и культурной проблемы». В своих воспоминаниях В. Зеньковский обращается к трём измерениям этой проблемы — политическому, культурному и религиозному, оставляя в стороне аспект экономический

[17] По свидетельству автора, очерк находился в Праге в Русском Архиве, откуда «в 1947 году был передан в Публичную библиотеку в Петрограде» (*В. В. Зеньковский*. Из моей жизни. Воспоминания / Сост., подг. текста, вступ. стать, прим. О. Т. Ермишина. М. : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Книжница, 2014 С. 23). Последний факт, — о котором В. Зеньковский, конечно, мог знать только понаслышке, — требует уточнения. Русский зарубежный исторический архив был передан новым чехословацким правительством в «дар Академии наук СССР в честь её 220-летия», а фактически конфискован Советским Союзом, и под контролем НКВД 13 декабря 1945 года 650 ящиков с архивными материалами в девяти вагонах специального состава отправились в Москву, где, после соответствующей чекистской обработки, были определены в спецхран Центрального государственного архива Октябрьской революции (см.: *Л. Бобровская*. Рождение и гибель Русского Архива в Праге // Русский журнал. 2003. 3 окт. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old.russ.ru/ist_sovr/20031003_bobrov-pr.html).

[18] *В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти. С. 54.

как такой, от которого он сам слишком далёк, чтобы высказывать свои суждения. В чём же состоит предлагаемое В. Зеньковским решение проблемы, и каким образом его можно проинтерпретировать в контексте проблемы национального характера философии?

Коротко говоря, ключевые понятия предлагаемого В. Зеньковским решения — это «двойственность национального сознания»[19] и «культурный параллелизм»[20], или «культурный дуализм»[21]. Двойственность национального сознания (говоря современным языком — двойственная *идентичность*, но последнего термина В. Зеньковский ещё не знает) — это осознание своей принадлежности одновременно двум культурам — российской и украинской, осознание неразрывной связи и невозможности противопоставления этих двух точек отсчёта. Культурный параллелизм — это утверждение необходимости параллельного развития двух культур — российской и украинской, — без какого-либо ущемления одной со стороны другой, без того, чтобы развитие одной происходило в ущерб другой.

Впрочем, сам философ ясно осознаёт, что эти понятия могут означать вовсе не решение проблемы, а лишь её наименование, лишь постановку вопроса: «<...> Возможно ли, при созревшем национальном сознании, вольно и глубоко сознавать себя принадлежащим и к другому целому (более широкому), — да не только сознавать, но и дорожить этим? Говоря иначе — разрешима ли поставленная проблема так, чтобы при зрелом и углублённом украинском сознании было в то же время и сознание себя русским?»[22].

Предложенные философом ответы определяются как экзистенциальным ощущением («кому же и браться за решение этого вопроса, — замечает он, имея в виду, прежде всего,

---

[19] См.: *В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти. С. 315, 319, 322.
[20] См.: Там же. С. 227–239, 334.
[21] См.: Там же. С. 310.
[22] Там же. С. 314.

себя, — кому и нести на себе бремя его, как не тем, кто, будучи украинцем по рождению, духовно живёт Россией, кто таким образом носит в себе оба начала?»[23]), так и соответствующим анализом «русско-украинской проблемы». По мнению В. Зеньковского, «русско-украинский спор» в современной ему форме (а в основных чертах, как представляется, эта форма сохраняется и сегодня) возникает в XIX веке[24], и связан, конечно же, с ростом украинского национального сознания. Оригинальность его подхода, однако, состоит в том, что этот рост он не противопоставляет росту российского сознания, а наоборот, связывает с ним. «Рост украинского сознания» (который, как утверждает философ, оппонируя господствующим в тогдашней России «малороссийским» теориям, вовсе не есть «выдумка» австрийцев, а «совершенно органический процесс»[25]) происходил «не за счёт вовсе России, а именно в связи с её ростом»[26]. Речь идёт о том, что, с одной стороны, «Украина отдавала своих лучших сынов России, тем создавала Россию», но, с другой стороны, — XIX век, «положивший начало самостоятельной и оригинальной русской культуры, не только не поглотил украинской культуры <...>, а наоборот, как-то глубоко оплодотворил украинский гений»[27]. Россия XVIII и XIX веков, утверждает философ, есть совместное создание Великороссии и Украины: «Россия создавалась дружной работой двух братских гениев, и это приводило к очень глубокому, интимному процессу срастания Украины и Великороссии в широких путях России», причём в основе этого процесса — «то, что отделяло Украину от Турции и Польши», но «именно изнутри сближало её с Московией: вера и Церковь»[28]. Исходя из этих позиций, и опираясь на В. Ли-

[23] Там же. С. 280.
[24] Там же. С. 309.
[25] Там же. С. 314.
[26] Там же. С. 310.
[27] Там же. С. 309.
[28] Там же. С. 71. Подтверждение своей позиции В. Зеньковский находит, в частности, в «исследовании Харламповича» — имеется в виду, оче-

пинского (исторические и историософские взгляды которого оцениваются В. Зеньковским достаточно высоко[29]), философ утверждает, что «не должно отрекаться украинцам своих прав на Россию, которая создана не одними великороссами, но и украинцами», — тем более что, «отдавая свои лучшие силы России, Украина не умирала, а, наоборот, расцветала в своём своеобразии»[30]. «Украинский гений» (это понятие — или символ — активно используется В. Зеньковским) «явил себя в XVIII и XIX веке в творении великой России»; более того, этот факт приводит философа к заключению, что «украинский гений обретает свои крылья, обретает свою творческую силу, лишь когда перед ним открывается простор великой России. Не просто в "союзе" с Россией, но в слиянии с Россией <...> обретает и Украина свой путь, оставаясь в своей особенности, не теряя своего своеобразия, но входя в орбиту движения всей России»[31].

Лучшим — хотя далеко не единственным — примером этого двуединого процесса для В. Зеньковского выступает Н. В. Гоголь. Здесь сказываются, конечно, и личные предпочтения — как уже было отмечено, творчество Н. Гоголя заинтересовало В. Зеньковского как исследователя ещё в студенческую пору, и этот интерес остался с ним на всю жизнь, воплотившись в ряд серьёзных работ, в том числе в одну из завершающих в творчестве философа — монографию «Н. В. Гоголь» (1961)[32]. Но это был не только ис-

---

видно, исследование русско-украинского историка церкви, академика Российской и Украинской академий наук, впоследствии репрессированного, Константина Васильевича Харламповича «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (том I, Казань, 1914).

[29] См. *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 291–294.

[30] Там же. С. 310.

[31] Там же. С. 294.

[32] В воспоминаниях «Моим друзьям» В. Зеньковский утверждает, что написал «целую книгу о Гоголе (около 18 печ. листов)», будучи ещё студентом естественного факультета (т. е., до 1904 г.), но напечатать её не удалось. Потом, около 1908 г., по предложению С. Булгакова была

торический интерес: можно утверждать, что христианская метафизика самого В. Зеньковского имеет в своей основе многолетнее изучение и восприятие религиозных исканий Гоголя[33]. Собственно, роль и значение Гоголя «в развитии русской философской мысли» и «в диалектике духовной жизни в России XIX века» В. Зеньковский определяет как роль «пророка православной культуры»[34], — а православие в его понимании выступает как раз той основополагающей скрепой, которая делает русскую и украинскую культуры (и философии) неразрывными. Очевидно, что и сам В. Зеньковский вполне вписывается в эту — гоголевскую — линию.

Есть у В. Зеньковского и чисто географический пример этой «двойственной идентичности» — Киев. Исходя, опять же, из общей истории и общей веры, В. Зеньковский утверждает: «Ведь Киев для русских такой же русский город, как для украинцев он украинский, и обе стороны здесь правы, ибо Киев не есть ни русский, ни украинский, а русско-украинский город, в живом сочетании объединивший обе стихии»[35]. Историческая (и «несчастная») судьба Кие-

---

подготовлена «духовная биография» Гоголя для издательства «Путь», однако публикация снова не состоялась. Лишь примерно треть этого текста — около 10–11 печатных листов — была напечатана в журнале «Христианская мысль» в 1916 г. под названием «Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях». «То, что не было напечатано из моей рукописи в журнале, закрывшемся с началом революции, осталось в Киеве у сестры (Екатерины) и там, по-видимому, совершенно пропало» (*В. В. Зеньковский*. Из моей жизни. Воспоминания. С. 28). Во всяком случае, книга 1961 года, как замечает автор в предисловии, «основана на новом изучении всего материала» (*В. В. Зеньковский*. Н. В. Гоголь // *В. Гиппиус*. Гоголь; *В. В. Зеньковский*. Н. В. Гоголь. СПб. : Logos, 1994. С. 191).

[33] См.: *Г. Е. Аляев, Б. В. Емельянов*. Христианская философия Василия Зеньковского // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки *(№ 98)*. С. 215–237.

[34] *В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 186.

[35] *В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти. С. 312.

ва в том, что он «стоит на рубеже России и Украины, что он есть и Россия и Украина в одно и то же время, есть живое воплощение их связи и их несоединённости, их единства и их разделения. Две стихии, русская и украинская, претендуют на Киев, потому что обе имеют право на него, потому что обе живут в нём»[36]. В реальности оказывается, однако, что эта двойственность означает расколотость, а не единство, борьбу, а не мир. Именно здесь, в Киеве «эти две стихии вступили, начиная со второй четверти XIX в. (а может быть, и чуть-чуть раньше) в глубокую, часто скрытую, но всегда острую борьбу, и эта борьба продолжается ещё и в наши дни»[37]. И многие деятели обоих стихий оказывались во власти этой борьбы, не могли подняться выше неё, делая тем самым русско-украинское примирение «нерешённым ребусом, неразысканным кладом»[38]. В. Зеньковский, конечно, надеется на примирение, на «соединение несоединённости», хотя и вынужден констатировать слабость предпосылок для «двойственности национального сознания»: «<...>Чаще всего (до 90%) украинцы встречаются либо с доминирующим русским сознанием (при полном выветривании украинского), или с доминирующим украинским сознанием (при враждебности к России)»[39]. Оставшиеся 10% — и это можно признать оптимистической оценкой — достаточны ли для того, чтобы быть реальной основой решения проблемы?

Итак, культурный дуализм — по крайне мере, в историческом измерении, — вовсе не идиллия, а скорее проблема. В чём она состоит? В представлении В. Зеньковского, — а следует отметить, что в его философско-историческом анализе явно просвечивает психолог (можно, пожалуй, даже говорить о нотках психологизма), — проблема эта

---

[36] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 276–277.
[37] Там же. С. 277.
[38] Там же.
[39] Там же. С. 313.

двойная: с одной стороны, «украинское сознание в своём развитии как-будто органически включает антирусскую установку», с другой — фактом является «духовное равнодушие к Украине у русских, расценка ими украинской культуры как чего-то глубоко провинциального»[40]. Зеньковский-психолог обнаруживает «в глубине украинского сознания» сохранившееся — несмотря на внешнее отталкивание — «влечение к России», даже «искреннюю любовь» к ней. Но при этом «любовь к России в украинской душе — любовь без взаимности, и вся горечь неразделённого чувства, вся тревожная и мучительная острота положения оборачивается тем, что энергия любви к России в процессе подсознательного сдвига уходит в ненависть»[41]. В этом состоит не просто проблематичность, а парадоксальность русско-украинских отношений как социально-психологического феномена.

В. Зеньковский далёк от того, чтобы «огулом обвинять украинскую интеллигенцию в "ненависти" к России», — он видит, прежде всего, «любовь к Украине и страх за неё». Однако, распутывая «трагический узел в украинской душе», он исходит из того, что, в конечном счёте, «украинская душа» сознаёт невозможность полной свободы и полного отрыва от России, неизбежность «доли меньшего брата» в отношении Москвы. «Удивляться ли тому психологическому обороту, при котором сердитое бессилие — естественное вполне — переходит иногда в ненависть к России?»[42]. Этот комплекс чувств обусловлен историческими причинами — «налицо глубокая трагедия Украины, не сумевшей ни укрепить, ни охранить своё политическое самостоятельное бытие и вынужденной, конечно, навсегда идти рука об руку с Москвой»[43]. Отметим здесь

[40] Там же. С. 311.
[41] Там же.
[42] Там же. С. 237.
[43] Там же. С. 73.

это «навсегда» — В. Зеньковский убеждён, что история *навсегда* связала Украину с Россией, что самостоятельное существование Украины невозможно, а поэтому стремление к нему — утопия и ошибка[44]. Одновременно, вливаясь в «огромное, мощное русло русской культуры», литературное и культурное украинское движение, развивающееся с 40-х годов XIX столетия параллельно подобным движениям в Европе, «попадало в общие условия того сурового режима, в котором жила вся Россия»[45]. Иначе говоря, «расцветание» Украины «в своём своеобразии» оказывается вовсе не таким идеальным, а скорее крайне противоречивым процессом, что и является, в конечном счёте, предпосылкой органической «антирусской установки», присущей сознательному украинству.

С другой стороны, итогом «гонений на украинство» становится «та отрава русского сознания», которая «раздавила былые братские чувства и у русских», — «в русской душе нет ни братского чувства, ни братского интереса к Украине»[46]. Косвенно подчёркивая важнейшую роль науки, особенно истории (но можно тут иметь в виду и историю философии) В. Зеньковский пишет: «Роль Украины в истории России так забыта, что нужно было бы немало специаль-

[44] Эта позиция определяет его в целом негативное отношение к «самостийникам», однако этот негативизм не переходит у него в украинофобство, скорее — в сочувствие безнадёжным идеалистам; более того, В. Зеньковский подвергает их решительной критике за то, что они упустили, может быть, единственный шанс всё-таки реализовать эту «утопию», когда, вместо укрепления основ новой «державности» пошли на союз с большевиками и сбросили гетманат: «<...> Это всё показывает такую историческую близорукость, такое отсутствие государственного инстинкта и трезвого политического реализма, что было и тогда ясно — что Украине как государству не быть, что Украина пропускала ту единственную историческую конъюнктуру, при которой ещё мог бы быть поставлен вопрос об украинской государственности...» (*В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 223).

[45] Там же. С. 73.

[46] Там же. С. 67, 312.

ных исследований, чтобы внедрить в русское сознание отчётливое понимание того, что такое украинский гений»[47]. Характеризуя отношение русской интеллигенции и политиков — в частности, партии кадетов, — к Украине в период революции, В. Зеньковский признаёт, что для многих вопрос об «украинской культуре» и «национальной задаче» на Украине оказался очень трудным. Рядом с явно антиукраинскими настроениями распространено было, по сути, равнодушие к украинству как к «временному и чисто декоративному» моменту, который должен утратить своё значение, «когда освободится вся Россия». «В этом беззаботном и циническом даже отношении к "украинской" проблеме (которую и проблемой-то не считали) пребывало довольно значительное число не только в партии к. д., но и в правых и левых группировках, — и это настроение влиятельных русских групп было известно в украинской интеллигенции, не только её раздражая, но и создавая справедливое недоверие к "украинским симпатиям" этих русских групп»[48].

Следует отметить, что позиция самого В. Зеньковского, при явном неприятии идеи полного отделения Украины — как политического, так и церковного (он не раз подчёркивает «моё сопротивление сепаратизму и политическому, и культурному, и церковному»[49]), — отнюдь не была равнодушной и циничной[50]. Он пишет о своих симпатиях к украинскому движению, что подтверждается конкретными делами по созданию украинского отделения в дошкольном Институте, участии в Украинском народном университете, организации Учёного комитета при министерстве ис-

[47] Там же. С. 312.
[48] Там же. С. 67.
[49] Там же. С. 143.
[50] Его слова — «мне лично проблема Украины была и остаётся чуждой» (Там же. С. 280), — следует, конечно, относить только к проблеме полного отделения Украины от России.

поведаний (который начал заниматься, в частности, научными переводами на украинский язык богослужебной литературы), политике автономизации украинской церкви, проводившейся особенно активно, конечно, в период министерства. В. Зеньковский не воспринимал как шовинистических заявлений и действий со стороны русских (например, критикуя в этом плане В. Шульгина или П. Струве), так и радикально-националистических устремлений со стороны украинцев. В свою очередь, от этих крайних флангов он получал наибольшие порции критики, непонимания, обвинений и даже клеветы.

Однако, «искренне и сердечно» приветствуя конкретные шаги в развитии украинской культуры и образования, В. Зеньковский с горечью констатирует утрату чувства реализма у украинских политиков и интеллигенции. Причём, эта черта оказывается связанной не только с «хмелем революции», который «кружит их головы», не только с «прожектёрством» как «хлестаковщиной всякой революции», — В. Зеньковский усматривает здесь укоренившиеся ментальные основания: «Политическая психология украинских деятелей <...> лишена вообще основной силы в политике — реализма, трезвого и делового подхода к своим собственным идеям, выдержки и хладнокровия. Вчерашние “подпольцы”, а сегодняшние властители, эти украинские политики, начиная от самого “батька” М. С. Грушевского, не отдавали себе никакого отчета в реальном положении вещей»[51]. Отсутствие политического реализма у другого историка-министра — Д. Дорошенко — В. Зеньковский иллюстрирует, в частности, тем, что «словесная “незалежность” Украины его больше волновала, чем трезвый учёт реальных будущих отношений Украины и России...»[52]. Продолжение этого социально-психологического анализа, как представляется, остаётся актуальным: «Вто-

[51] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 80.
[52] Там же. С. 111.

рой чертой политической психологии украинской интеллигенции я считаю её склонность к театральным эффектам, романтическую драпировку под старину ("гетманщина" одна чего стоит — это и монархия, и республика одновременно), любовь к красивым сценам, погоню за эффектами. Того делового, осторожного строительства, которое им, "самостийникам", так нужно было, чтобы, воспользовавшись слабостью России, сковать свою "державу", я не видел ни у кого. Как в научных и литературных кругах создавали украинскую терминологию, чтобы избежать руссизмов, так и в политическом мышлении все искали свой национальный путь, больше думая о национальном своеобразии, чем о прочности и серьёзности "державы"»[53].

Эту свою позицию, как бы «между двух огней», или между двух флангов радикализма, В. Зеньковский в другом своём мемуарном очерке объясняет и оправдывает не как беспринципное стремление к компромиссам — в чём его также неоднократно обвиняли, — а как позицию духовной восприимчивости к индивидуальности другого, как «чутьё к чужой душе»[54]. Именно здесь, очевидно, кроются психологические возможности той самой искомой «двойственности национального сознания», а также «культурного дуализма», которые провозглашаются философом в качестве рецепта решения проблемы русско-украинских отношений.

Искусство компромисса у В. Зеньковского — это искусство «*осуществления* высшей задачи в данных конкретных условиях жизни», это неприятие всякого максимализма и отвлечённого радикализма, это учёт реальных возможностей и реальных последствий решения идеальных задач. Философ хорошо понимает шаткость и нечёткость границы между таким компромиссом и приспособленчеством, и, тем не менее, продолжает настаивать — «*самая идея ком-*

[53] Там же. С. 80.

[54] *В. В. Зеньковский.* Из моей жизни. Воспоминания. С. 31.

промисса, как учёта реальных условий осуществления принципов, мне просто дорога»[55].

Реальный (и проверенный на практике) путь осуществления этой идеи В. Зеньковский видит в своеобразном способе обсуждения и принятия решений, который он называет «соборованием». Опираясь на свой опыт председательствования в Русском Студенческом Христианском Движении, он пишет: «Я считал своей задачей *учить молодёжь* осуществлять постановления задачи так, чтобы получалось всегда *внутреннее единство*. Это внутреннее единство не может и не должно покупаться насилием "большинства" над меньшинством, — поэтому во всех наших заседаниях *не бывало голосования*, а я, как Председатель, стремился найти формулировки, которые могли бы всех объединить. Надо было учить *вслушиваться* в чужие *мысли* (а не только слова); часто бывало, что члены собрания неуклюже и неясно выражали то, что думали, — и я *за них* формулировал "суть" их мыслей (за что меня часто благодарили неумелые ораторы), *освобождая* их мысли от острых и потому мешающих достижению единства выражений. Думаю, что не погрешу против истины, если скажу, что я учил молодёжь точности и *корректности* в выражениях: как известно разногласия и споры (в семьях, в общественной работе) вспыхивают часто не вокруг существа мнений разных людей, а именно вокруг того, как эти мнения выражены»[56]. Резюмируя эту практику «соборования» как «вслушивания в чужие мысли», В. Зеньковский заключает: «<...>Моя долголетняя практика общественной работы постоянно меня убеждала не только в том, что из-за словесных расхождений упускают существо дела, но и в том, что постоянно забывают (особенно в церковных делах) самый смысл "соборования". "Общее" решение не есть какое-то mixtum compositum, не есть "арифметическое среднее" всех выска-

[55] *В. В. Зеньковский.* Из моей жизни. Воспоминания. С. 31.
[56] Там же. С. 35.

занных суждений, — оно "добывается" через откровенное и искреннее раскрытие разногласия и восхождение (в духе) на ту плоскость, в которой может быть найдено отвечающее данному положению решение»[57].

Можно поставить в один ряд «двойственность национального сознания», «культурный параллелизм» и «соборование» в изложенном выше смысле — как «вслушивание в чужие мысли». Все эти принципиальные позиции объединены общим духом жизненного реализма, стремлением избежать крайностей, максимализма и радикализма, навязывания интересов одних людей другим — всего того, что неизбежно порождает, как минимум, недоверие, а как максимум — ненависть. Безусловно, в основе этих позиций и подходов у В. Зеньковского — не только философское чувство меры, но и православная любовь.

Предпосылкой «двойственности национального сознания» у В. Зеньковского выступает не столько общность историко-политических судеб двух народов, начиная с Киевской Руси (и надо признать, что такой подход к утверждению этой общности, основанный на определённой исторической концепции, может быть подвергнут серьёзной критике с точки зрения иного исторического нарратива), сколько очевидный факт единой религии. Здесь уже мы вступаем в ту плоскость, которая — в силу общего соотношения между философией и религией — наиболее близка к проблеме собственно философской идентичности. Для В. Зеньковского, близко знакомого с церковной сферой украинской жизни, было особенно сложно принять тот факт, что именно в среде украинского духовенства, которое «всегда было главным хранителем украинского сознания», «потребность национального выявления» была особенно сильна[58]. В определённом смысле трагичность положения — с позиции В. Зеньковского — состояла имен-

[57] Там же. С. 36.

[58] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 88.

но в том, что «русские и украинские группы, вместо того чтобы в Церкви иметь основу своего сближения и объединения, как раз именно в церковной сфере становятся в особенно враждебные отношения»[59]. Собственно, всю свою деятельность на посту министра исповеданий (как и перед этим) он описывает как политику, с одной стороны, убеждения украинских церковных кругов в недопустимости радикального шага *автокефалии*, а с другой — нахождении компромисса с иерархией Русской православной церкви в вопросе *автономии* церкви украинской.

Одной из принципиальных позиций В. Зеньковского в этом вопросе было признание возможности и необходимости украинизации богослужения. Именно «языковой униформизм» в этом вопросе, по его мнению, особенно провоцировал тенденции церковного сепаратизма. По сути же, позиция, как минимум, «сочувственного отношения» к выбору языка богослужения имеет у В. Зеньковского не внешне-тактическое, а внутренне-мировоззренческое обоснование — «языковой униформизм», замечает он, «свидетельствует лишь о нечувствии великой тайны освящения языка через совершения на местном языке богослужения»[60]. В этом смысле перевод богослужения на родной язык (его — языка — «*освящение*»!) представляется не просто допустимым, а необходимым. Единственное условие здесь — удовлетворительный уровень перевода «и с филологической, и с художественной, и с религиозной точки зрения».

Характерным и важным для понимания нашей темы является в этой связи общая оценка В. Зеньковским спора относительно статуса украинского языка — как языка или «наречия». Признавая, что в принципе, с научной точки зрения вопрос «может быть решён и в одну и в другую сторону», В. Зеньковский решительно выступает про-

[59] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 136.
[60] Там же. С. 157–158.

тив политического применения соответствующих научных разработок (в частности, профессора Т. Д. Флоринского), которые использовались властью и украинофобскими кругами для проведения политики русификации, введения системы цензурных насилий, и использовались как оправдание общей позиции, состоящей в «тайном или прикрытом отвержении самого понятия “украинской культуры”»[61]. «Совершенно понятно, — замечает В. Зеньковский, — что у коренных украинских интеллигентов, любивших своё прошлое, свой украинский гений, всё это вызывало чрезвычайное негодование и величайшее раздражение и толкало их на самые крайние шаги, развивало крайнее руссофобство, которое было естественным ответом на описанное выше украинофобство»[62].

Выступая за украинизацию богослужения, В. Зеньковский имеет в виду не только собственно проблему языка, но и вопросы национальных богослужебных и обрядовых особенностей, определённых «особенностями религиозного типа украинского». «Я искренне сочувствовал тому, — подчёркивает философ, — чтобы содействовать развитию и расцвету украинской церковной культуры, но я всемерно хотел препятствовать той “отсебятине”, которая стала заполнять украинский церковный рынок»[63]. Общий принцип культурного развития, таким образом (который можно применить и к философии), — развитие ради расцвета, развитие в содержании и в подлинном выражении «украинского гения», а не во внешнем формальном самоутверждении, не в искусственных терминологических новациях. «Подобно тому, как украинские учёные фанатического склада во что бы то ни стало стремились создать не существовавшую научную терминологию, не боясь доходить до нелепостей, — и в церковной области появились такие любители,

[61] Там же. С. 158–159.
[62] Там же. С. 159.
[63] Там же. С. 160.

которые грозили наводнить церковный рынок своей самодельщиной»[64].

Настороженность проявляется В. Зеньковским не только в отношении искусственного терминотворчества[65], но и в отношении искусственных религиозно-философских конструкций, претендующих на выражение особенностей украинской ментальности. Как домысел он оценивает, например, попытку одного «неугомонного писателя» найти связь «между украинским типом благочестия, типом религиозной жизни и движением имяславия». Основаниями такого поиска выдвигались мистичность имяславия (поскольку, де, мистичность «особенно близка и дорога украинской душе»), а также... его «еретичность», т. е., впрочем, не какая-то внутренняя, системная «неправославность», а внешний факт осуждения Св. Синодом, — основание, таким, образом, чисто политическое, дополнительный аргумент в противопоставлении Русской церкви. Подобные подходы В. Зеньковский характеризует как «филетизм» — слишком тесное срастание национального и религиозного начал. «Такие искания какой угодно ценой утвердить начало церковного национализма всецело вытекали из стремления усилить и углубить отличия украинцев от великороссов и не заключали в себе ни одного грана подлинной жизни веры»[66].

---

[64] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 160. Можно отметить, что в этой связи В. Зеньковский довольно критично отзывался о переводах Библии Ивана Огиенко.

[65] Это касалось, конечно, не только богослужебной, но и научной — соответственно, и философской — сферы. «Среди ретивых украинцев нередко встречались (и встречаются) люди, которые хотели бы “одним взмахом” создать то, что созидается десятилетиями. В частности, отсутствие украинской научной терминологии казалось таким людям “национальным позором”, от которого необходимо немедленно и решительно освободиться. Не знаю, издаёт ли теперь Украинская Академия “академический словарь” наподобие словарей, издаваемых другими академиями; знаю только, что те статьи и книги, которые в моё время спешно вырабатывали “украинизацию” научной терминологии, часто возбуждали одно лишь чувство сожаления» (Там же. С. 231).

[66] Там же. С. 189.

«Двойственность национального сознания» по В. Зеньковскому — это, очевидно, не одновременное — нейтральное — ощущение себя вместе и русским, и украинцем. Это — в его конкретном случае — ощущение себя русским (человеком, учёным, философом) при одновременном понимании и всемерном содействии выявлению украинского «национального духа», «народного гения Украины»[67], — прежде всего, в сфере церковной, и в широком смысле — сфере культурной. Это «служение Украине и служение России», воспринимаемые не как две различные, а как одна, единая задача. Или иначе — это служение «свободной Украине», даже строительство «крепкой и свободной украинской государственности», понимаемое одновременно как служение России, точнее — в конкретных условиях 18-го года — как «спасение Украины для России»[68].

Особенностью такой двойственности является, между прочим, и особенно критическое (или ответственное) отношение именно к своей, так сказать, первой идентичности. В. Зеньковский прямо формулирует вывод о том, что «перед лицом русско-украинской проблемы более неподготовленными и упрямо неподвижными оказывались <...> не украинцы, а русские»[69]. Этот факт объясняется им уже упомянутым выше безразличием или невниманием, «презрительным равнодушием» к украинской проблеме, что лишь обостряет «уязвлённое самолюбие» украинцев и убеждает их в лицемерии любых, исходящих от России, «подачек» культурной автономии: «<...> В такой политической психологии русских украинцы, хорошо это чувствующие, видят яркое выражение того, что Россия их задавит, даже если внешне она предоставит Украине свободу культурного самоопределения»[70].

---

[67] См.: Там же. С. 166.
[68] См.: Там же. С. 235.
[69] Там же. С. 200.
[70] Там же.

В. Зеньковский верит в «здоровое и плодотворное развитие Украины в пределах России», которое «предполагает наличность условий, при которых творческие силы Украины могут свободно проявлять себя»[71]. Примеры такой «системы культурного параллелизма» он видит в политике министра просвещения Н. П. Василенко в школьном деле, а именно — «чтобы украинская школа (от низшей до высшей) не развивалась бы за счет русской, т. е. чтобы ни одна русская школа не была насильственно закрыта»; «всяческое поощрение украинского культурного дела не должно было вести за собой уменьшения или ослабления русского культурного дела»[72], а также в основанной на таких же принципах политике в области науки и высшего образования, связанной с именем В. И. Вернадского. «<...>То, что целый ряд выдающихся лиц персонально работали и в русской, и в украинской высшей школе, намечало оригинальное и в то же время творческое и исторически очень ценное совмещение в отдельных личностях двух культурных “подданств”»[73]. Принцип «культурного параллелизма» предполагает «особую всё же поддержку украинской школы, украинских научных учреждений», что определялось «юностью» украинского культурного движения, и, тем не менее, «всяческое поощрение украинского культурного дела не должно было вести за собой уменьшения или ослабления русского культурного дела»[74].

Один из важнейших элементов системы культурного параллелизма — государственное двуязычие. В контексте современного звучания этой проблемы сразу уточним — В. Зеньковский отстаивает необходимость предоставления статуса государственного для *украинского* языка, о чём до 1917 года в России, конечно, невозможно было и мечтать;

---

[71] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 143.
[72] Там же. С. 229.
[73] Там же. С. 233.
[74] Там же. С. 234, 229.

статус же государственности русского языка просто не вызывает сомнений. «Единство с Россией требует прав для русского языка, украинская культурная жизнь требует прав для украинского языка. Иного решения данного вопроса быть не может, иначе будет подавлена свобода для одной или другой стороны, а следовательно, будет неправда, которая рано или поздно приведёт к дурным последствиям»[75].

Культурный параллелизм, безусловно, требует психологической перестройки и украинского сознания. «Украинцы должны были стать достаточно сильными, чтобы не бояться влияния русской культуры, должны были приучиться к свободному сосуществованию двух культур»[76]. В. Зеньковский считает «безумными» и неосуществимыми призывы «уничтожить всё русское на Украине», поскольку «слишком глубоко проникла русская культура во всю украинскую жизнь», и как бы не развивались события в дальнейшем, «никакие барьеры не могли бы уничтожить реальность влияния соседней культуры»[77].

Путь культурного параллелизма выдвигается В. Зеньковским как единственно правильный, поскольку путь разрыва, «культурной самостоятельности» представляется ему исторически и политически невозможным. Признавая, что «в глубине украинского сознания <...> всегда есть глубокая жажда своего пути, своей культурной дороги», и характеризуя это чувство не как «романтизм “украинофилов”», а как «подлинные и действенные императивы души, идущие из глубины»[78] (и объективно тоже — «Украина слишком богата духовно, чтобы не иметь своего пути, она не может совершенно потонуть в русской культуре»), философ, однако, закрывает этот путь самостоятельного развития «непреложным историческим фактом» отсутствия «серьёз-

[75] Там же. С. 238.
[76] Там же. С. 236.
[77] Там же.
[78] Там же. С. 237.

ных географических, экономических, церковных, культурных границ между Россией и Украиной». В результате оказывается — в некотором противоречии с отмеченной выше критикой «упрямой неподвижности» русских, — что «вся тяжесть выработки» новой двойственности национального сознания «ложится только на украинцев, которым не только дана более тяжкая историческая доля, но от которых требуется какой-то небывалый духовный труд»[79]. Очевидно, этот «небывалый духовный труд» должен состоять, в конечном счёте, в осознании своей «тяжкой исторической доли» — именно, невозможности самостоятельного пути развития и неотвратимости «пути семейного объединения со всей Россией».

Что же остаётся тогда в качестве «духовного труда» для России? Великодушие и чувство справедливости! «И Россия должна найти в себе достаточно великодушия, чтобы, будучи старшей и более сильной, блюдя и оберегая, во имя различных своих интересов, связь с Украиной, не давить (не только внешне, но и внутренно — не давить!) на украинское сознание, не уничтожать его. Система культурного параллелизма должна быть принята и русскими не как уступка, не как жест великодушия, а просто как справедливое и разумное решение вопроса о русско-украинских отношениях»[80].

Подведём итоги.

Как уже говорилось, анализ В. Зеньковским проблемы русско-украинских отношений и предлагаемые им пути её решения интересовали автора статьи не сами по себе, а в приложении к другой проблеме — проблеме данности национальной философии как предмета исследования в контексте соотношения русской и украинской философии и содержания понятия «отечественная философия» в современной Украине. В связи с этим я не буду здесь да-

[79] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 315.
[80] Там же. С. 237–238.

вать какие-то оценки историческим или политическим аспектам позиции В. Зеньковского. Представляется, однако, что формулы «двойственного национального сознания» и «культурного параллелизма» могут быть использованы в наполнении конкретным смыслом несколько расплывчатого, на первый взгляд, конструкта «отечественная философия», а также при разрешении вопросов о «национальной приписке» того или иного философа. *Отечественной* в Украине является не только философия *украинская* — определённая как таковая то ли по географическому, то ли по ментальному принципу, но и философия *русская* — в той мере, прежде всего, в которой её носители так или иначе связаны с Украиной, но также и по более широким соображениям — на основании глубокого исторического переплетения духовных судеб и потенциалов русского и украинского народов (их «гениев»), в основе которого — единство религиозной веры. Украинской философии «не должно отрекаться» от философии русской, как минимум, по двум причинам — во-первых, поскольку в развитие и расцвет русской философии вложили свои таланты многие украинцы по происхождению (ставшие, всё-таки, *русскими* философами); во-вторых, разрыв с русской философией означал бы отказ от тех духовных богатств, которые с ней связаны, реальное обеднение и оскопление украинской философии. Попытки «приписать» эти реальные духовные достижения себе, т. е. считать их собственно украинскими на основе упомянутой выше географической, или даже ментальной методологии, оставив за русской философией только те идеи, на которые можно возложить ответственность за весь исторический негатив, связанный с российской (и советской) историей (мессианизм «русской идеи», антииндивидуализм — «хоровое начало» — соборности и пр.), являются не более чем стремлением выдать желаемое за действительность. Вывод умозаключения здесь подменяется исходной посылкой, ибо априори принимается позиция разрыва украинской и русской филосо-

фии (культуры, ментальности), списанная с лекал политического самостийничтва, и под эту позицию подгоняются и получают соответствующую оценку исторические факты, осуществляется односторонняя «экспроприация» имён и идей, которые на самом деле, не переставая называться русскими, вполне могли бы презентовать двойственную — русско-украинскую — национальную идентичность.

В конце концов, все эти вопросы были бы давно сняты, если бы в нашем общественном сознании уже сформировалось понятие украинской *политической* нации — тогда и понятия *украинская* и *русская* философия утратили бы неизбежно пока присущий им этноцентрический привкус, тогда украинская *национальная* философия органически включала бы в себя философию украинскую, русскую, польскую, крымско-татарскую, еврейскую и т. д. — имея в виду возможность двойственной национально идентичности отдельных философов. *В этом смысле национальная (в данном конкретном случае — украинская) философия стала бы, наконец, возможной как исследовательский объект par excellence*, т. е. без искусственного привнесения в него политических смыслов. Возможен и другой вариант, который, по сути, виделся В. Зеньковскому — приоритет религиозной идентификации над этнической, движение по линии *православной* философии, элиминирующей этнические различия. Впрочем, точно так же, как первый вариант пока тормозится реальной политической проблемой русско-украинских отношений, так и на пути второго варианта стоит не только эта же проблема (в виде вполне земных, т. е. мало связанных с «жизнью веры» противостояний украинского и русского православия), но и реальная многоконфессиональность Украины. Тем не менее, именно путь культурного параллелизма, т. е. равноправного, без взаимного ущерба, без взаимных подозрений и обвинений, развития русской и украинской культуры и философии, языка и терминологии, а также признание реального факта двойственности национального сознания, т. е. права быть *русским* филосо-

фом, служа при этом не только России, но и Украине, и точно также — быть *украинским* философом, служа при этом не только Украине, но и России, — тем не менее, повторяю, такая модель, несмотря на все препятствия и отступления, представляется единственно разумной и духовно неущербной. «Вслушивание в чужие мысли» и «соборование» как нахождение «общего» решения «через откровенное и искреннее раскрытие разногласия» и «восхождение духа» является, во всяком случае, более человеческим (если не будет это сказать слишком дерзновенно — *богочеловеческим*) методом философствования, чем категорически-горделивое утверждение своей исключительности.

P. S.

Закончить этот анализ придётся, очевидно, совсем не философским, но, к сожалению, крайне актуальным вопрошанием В. Зеньковского — русского, и одновременно украинского философа: «Неужели между Россией и Украиной должна открыться настоящая война, должна пролиться кровь, чтобы обе стороны поняли историческую необходимость соглашения и прочного, основанного на уважении и признании действительно существенных интересов мира? Боюсь думать об этом, но, кажется, это вооруженное столкновение одно может сурово научить русских политических мыслителей и деятелей признавать законность и неустранимость основных требований украинцев, а украинских политических мыслителей и деятелей научить трезвости и сознанию неосуществимости и исторической бесплодности добиваться идеала державности “Великой Украины”»[81].[82]

---

[81] *В. В. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. С. 56.

[82] *Постскриптум этой статьи не вошёл в первую публикацию — редактор журнала, мой хороший друг Олег Хома, очень просил моего разрешения изъять этот абзац, чтобы статья, которая и без того выглядела, по его словам, «сепаратистской», не получилась слишком провокативной (журнал*

выходил в свет летом 2014 г.). В рамках дискуссии, в которой она публиковалась, статья всё-таки была замечена и «оярлычена» примерно в том самом контексте, которого опасался редактор. Доцент Киево-Могилянской академии Иван Лысый написал так (цитирую в оригинале): «Геннадій Аляєв намагався реанімувати імперські у своєму підложжі уявлення Василя Зеньковського про російсько-український культурний синкретизм і на цій підставі іменувати філософію українців не українською, а вітчизняною. Це намагання, як на мене, виглядає — особливо на тлі постколоніальних студій — не тільки ще анахронічніше, ніж спроби застосувати до культури стародавнього світу національні означники, а й як гуманітарний курйоз» (І. Лисий. Проблемність національно-культурної ідентифікації української філософії (за матеріалами XXX тому Sententiae) // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Кн. XXXII (1'2015). ВНТУ, 2015. С. 166, прим.). Следствием таких «имперских представлений», засвидетельствованных, по заключению рецензента, моим текстом, является «наполегливе тривале витіснення з академічних досліджень національної проблематики й парадигматики, намагання денаціоналізувати гуманітарну думку» (Там же. С. 168). Можно в связи с этим лишь с сожалением констатировать, что обоснованные Зеньковским концепции двойственности национального сознания и культурного параллелизма, которые, по моему мнению, могли бы стать подлинным прявлением уникальности и залогом исторической силы украинского народа, находят сегодня всё меньше поддержки в украинской академической среде, не говоря уже о политике. Примеры Зеньковского с приглашением читать лекции в украинском университете на русском языке, а также с таким развитием украинской школы, при котором бы «ни одна русская школа не была насильственно закрыта», представляются сегодня почти утопическими. Несмотря на это, задача актуализации рассмотренных концепций Зеньковского, как и задача объективно-научного изучения русской философии в украинском культурном контексте — вопреки её шельмованию и реальному «вытеснению из академических исследований» в условиях столь же реального «стремления (де) национализировать гуманитарную мысль», — представляется мне лично жизненно важной.

Философия культа против лицемерия философии (П. Флоренский vs И. Кант)[1]

В своей известной статье «София и чёрт» Анатолий Ахутин обращал внимание на религиозно-эмоциональную составляющую отношения русских религиозных философов — в том числе и Павла Флоренского — к Иммануилу Канту, который предстаёт в их глазах не столько как философ, сколько как «искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня»[2]. Такой мотив в русской философии, безусловно, присутствует, и в ряде случаев даже выглядит преобладающим. Но если этот мотив действительно признать определяющим, то из этого будет следовать, что русская религиозная философия отвергла Канта по чисто мировоззренческим (*идеологическим*) основаниям, не преодолев (или хотя бы — не восприняв) его *философски*. Отсюда можно сделать и более общий вывод: получается,

---

[1] *Впервые опубликовано в 2014 г. (№ 137). Статья готовилась как доклад на конференции: «Рецепция философии И. Канта в философии и культуре русского Серебряного века» (25–26 апреля 2014 г., Дрогобыч).*

[2] *А. В. Ахутин*. София и чёрт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // *А. В. Ахутин*. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб. : Наука, 2005. С. 454.

что русская религиозная философия — и *не философия* вовсе, а *православная апологетика*, и не более того. Такой вывод, действительно, часто звучит со стороны представителей (или сторонников) различных направлений «научной»[3] философии — феноменологии, аналитической традиции и т. п. Определённые основания для такого вывода, как уже замечено, есть, однако в своей категорической форме он чрезмерно упрощает, а значит — искажает ситуацию. Собственно, такой вывод служит самым доступным аргументом и достаточным оправданием для тех, кто просто не хочет замечать *явление* русской религиозной философии и её *философское* значение. Кант, таким образом, — не только «чёрт» для русской софиологии и философии всеединства, но и, с другой стороны, Прокруст рациональной философии, усекающий всё, что так или иначе выходит за пределы её логического ложа.

Но действительно ли указанный выше мотив является определяющим в отношении русской религиозной философии к Канту? (От того или другого ответа на этот вопрос, как выше выяснилось, можно отталкиваться в общей оценке *философичности* русской религиозной философии, но мы сосредоточимся далее не на общих выводах, а на этом конкретном вопросе.) Скорее можно утверждать, что конфессиональное неприятие кантовской философии определялось, в первую очередь, внешними предписаниями Уставов духовных академий[4] и соответствующими ретроградными

---

[3] Кавычки здесь — вовсе не знак сомнения или уничижения, а лишь указание на некоторую расплывчатость и условность данного определения.

[4] Хотя Кант и не фигурировал прямо, например, в Уставе 1814 г., — в отличие от Платона, величаемого «первым столпом истинной Философии», — но он вполне мог быть отнесён (и в практике преподавания, как правило, относился) к представителям той «ложной Философии», вводимой «расколом разума от веры», в которой «всё, что не согласно с истинным разумом Священного Писания, есть сущая ложь и заблуждение, и без всякой пощады должно быть отвергаемо» (Высочайше

волнами государственной политики в отношении университетской философии[5] — и в той мере, в которой русские авторы *некритично* следовали этим установкам, можно говорить об определяющей роли этого мотива. Можно даже сказать, что этот мотив был *исходным* для подавляющего большинства русских религиозных философов, особенно тех, которые прошли духовно-академическую школу[6]. Однако можно утверждать и то, что во многих случаях *догматическая критика* философии Канта всё-таки уступает место *критической, философской* критике, философскому восприятию (хотя и не всегда признаваемому) и философскому преодолению (как минимум, попыткам такового).

Подкрепить это утверждение попытаемся на примере, который мог бы, на первый взгляд, служить наиболее очевидным доказательством как раз обратного, т. е. религиозно предвзятых нападок на Канта — а именно, на примере отношения к Канту Павла Флоренского, в частности, выраженному в «Философии культа». А. Ахутин, кста-

---

утверждённый Устав Духовных Академий // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое. Т. XXXII. 25 673. СПб., 1830. С. 926).

[5] Вспомним формулировку попечителя Д. Рунича, на основании которой А. Галич в 1821 г. был лишён права преподавать философию в Петербургском университете: «<...> Вы явно предпочитаете язычество христианству, распутную философию девственной невесте христианской церкви, безбожного Канта самому Христу, а Шеллинга и Духу Святому» (Историческая записка о деле С.-Петербургского университета. (Составлена профессором Плисовым) // *М. И. Сухомлинов*. Материалы для истории образования в России в царствование Императора Александра I. Т. II. СПб., 1866. С. 151).

[6] Профессор КДА И. М. Скворцов, например, учил своих студентов — в полном соответствии с Уставом 1814 года: «К большей славе Откровения усматривается, что всё лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а всё худшее принадлежит собственно Кантовой философии» (цит. по: *А. И. Абрамов*. Кант в русской духовно-академической философии // *А. И. Абрамов*. Сборник научных трудов по истории русской философии / Сост., подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко. М. : Круг, 2005. С. 120).

ти, в упомянутой выше статье не раз обращается к отцу Павлу и этой его неоконченной работе, акцентируя внимание, в первую очередь, на пламенных инвективах философа-богослова в отношении «гениальнейшего... лукавства» Кантовой системы[7], и прямо противопоставляя означающую «последнее дыхание философии» *теософию* Флоренского — «жизненно необходимой» *философии* Канта[8]. Впрочем, именно Флоренский, по мнению Ахутина, среди русских философов, оппонировавших Канту, — «наиболее основательно продумавший эту оппозицию теоцентрической и автоцентрической ориентировки разума»[9].

Действительно, в «Философии культа» мы встречаем едва ли не наиболее очевидные и резкие выпады против Канта, замешанные на конфессиональном противостоянии[10]. Так, «гениальнейшее лукавство» Канта, противоречивость и двусмысленность его философских построений Флоренский прямо привязывает к его протестантизму, точнее — к протестантской *автономии*, отрицающей религиозный культ «в его собственном смысле», и тем самым отрицающей *истинную реальность*, просвечивающуюся через культ. «Единственная осмысленная реальность для него сам он, и поставление себя в безусловный центр мироздания (– существо западноевропейского духа, нового времени –) заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его, заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало дать таку́ю систему мысли, по которой культ был бы невозмо-

---

[7] См.: *А. В. Ахутин*. София и чёрт. С. 453; *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / Сост. и ред. игумен Андроник (Трубачев). М. : Мысль, 2004. С. 103.

[8] См.: *А. В. Ахутин*. София и чёрт. С. 462.

[9] Там же. С. 472.

[10] Особенно в этом отношении выделяется раздел III — «Культ и философия». Напомним, что основу этого незаконченного произведения составляет курс лекций, читанный отцом Павлом в Москве в 1918 г.

жен»[11]. Кант, таким образом, по Флоренскому, есть воплощение протестантского (а шире — западноевропейского) индивидуализма и внецерковности, что в философии означает, очевидно, фактический солипсизм.

Вряд ли, конечно, можно считать образцами *философской* полемики выражения типа «хитроумный философ», или даже «философ протестантства»[12], ибо в данном случае для Флоренского — это вовсе не нейтральное определение, а характеристика *лицемерности* философской системы. Выстраивая собственную философию *культа*, Флоренский параллельно как бы заново выстраивает — в качестве кривого зеркала — кантовскую систему как «философию против культа». Оказывается, Кант был движим «первичным вопросом», или «пафосом» — может быть, «полусознаваемым», и, во всяком случае, — «тайным», не объявленным *вслух*, но для русского философа более через 100 лет вполне очевидным, — «как и почему невозможен культ»[13].

В таком «разоблачении» Канта можно усмотреть общеметодологическую позицию, которую — более или менее выпукло — можно встретить у многих русских религиозных философов. Для Флоренского истинными мотивами любого философствования являются только мотивы религиозные (поскольку и генетически «религия есть материнское лоно философии»[14]). Мы сталкиваемся здесь, очевидно, с разновидностью *религиозного детерминизма* в истории философии — по аналогии (как бы не показалась такая аналогия в данном случае кощунственной) с экономическим детерминизмом. Так же, как в вульгарном марксизме все идейные формы, в том числе и философские школы, объясняются уровнем производства и формами собственности (и вытекающими из этих форм социаль-

[11] *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 104.
[12] Там же. С. 105.
[13] Там же.
[14] Там же. С. 99.

ными отношениями), так же и тут все сложнейшие ходы мысли сводятся к достаточно простой и утилитарной задаче оправдания определённого типа религиозной жизни и отношения к Богу — в данном случае, протестантского автономизма. Более того, эта задача трактуется как целеполагающий умысел — как минимум, *полу-*, но всё-таки *сознательный*. Это уже, конечно, не философская дискуссия, а мировоззренчески-идеологический приговор.

В этом же ключе кантианство превращается в имя нарицательное — «кантианство разных видов» означает у Флоренского «кристаллизацию» — т. е. обоснование, выражение — «светской, мирской точки зрения», противопоставляющей философию религии, что для русского философа-богослова является категорически неприемлемым[15]. Кантианство — не менее, как «самообожествление человеческого разума»[16], причём именно в его роли воплощения цели культуры Возрождения и сути жизнепонимания Нового времени — это восстание против Церкви, бунтарство против Бога[17].

Но здесь, пожалуй, и надо остановиться. Чтобы понять природу и причины этой «нефилософской» критики, надо

---

[15] См.: *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 468.

[16] *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1) / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М. : Мысль, 2000. С. 407.

[17] *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 465. С другой стороны, однако, *Кант* для Флоренского не всегда тождественен с *кантианством* — именно как именем нарицательным для «горьких плодов» возрожденчески-просвещенческой культуры. В другом тексте («Диалектика», из цикла «У водоразделов мысли»), в историко-философском очерке об *удивлении* (*изумлении*) как начале — и сущности! — философии («Философия есть неувядаемый цвет удивленности, — сама организованная удивленность» (*П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 125), Флоренский отмечает, что «наиболее глубокие соображения об удивлении находим у Канта», и «в этом пункте Кант наиболее отходит от духа кантианства, и почти вступает в область конкретной метафизики» (Там же. С. 130).

осознать, как понимает «философию» в данном случае Павел Флоренский, а шире — вся русская религиозная традиция. Ахутин, как мы уже заметили, прямо называет это понимание «теософским», и у него это звучит как обличение фактического отказа от философии как таковой. Предметом противопоставления при этом является не содержание философского учения, и даже не состав философских проблем, а метод философствования — в данном случае истинной выступает философия критическая, свободная в своём «поиске мудрости» от любых уже готовых вариантов «мудрости», навязываемых внешними авторитетами, — в том числе, и даже в первую очередь, конечно, религией. Короче говоря, философия может быть философией, только освободившись от диктата религиозного догмата и культа, только будучи поставленной даже не вне, но выше религии и веры, т. е. включив их наравне с другими предметами в сферу своего анализа.

Именно такое *отношение к философии*, олицетворяемое (опять же, зачастую в силу внешних и исторических причин) Кантом, и было абсолютно неприемлемо для Флоренского — как и многих других русских религиозных философов, но отец Павел высказывается по этому поводу едва ли не наиболее категорично. «Нельзя противополагать условное — безусловному, вторичное — первичному, конечное — бесконечному. <...> Для верующего религия есть все, и ничто не может быть сущим вне Церкви. Философия есть момент в бытии Церкви, из нее исходящий и ее обслуживающий. Philosophia est ancilla Ecclesiae. И, следовательно, выпадение философии из церковной жизни Церковь просто не признает и считает его не за исходный пункт рассуждений и решений, а лишь явлением дисциплинарного характера, дисциплинарным проступком, строить на котором что-либо не должно. Да, “субстанция”, “идея”, “пространство”, “время”, “причина”, “цель” и т. п. — это все наши, церковные термины, вне Церкви не имеющие смысла, вне Церкви увечные и уродливые, и уступать их “свет-

ской" философии вовсе нет надобности. А таково все положительное содержание философии, — все оно церковно. Соглашаться на противо (по) ставление философии религии — это значит признать, что законно владеют имуществом те, которые, выкрав его у Церкви, затем его изгадили и обесценили...»[18].

Итак, эмоциональность, анафематствование — от веры, от «безусловного» и «бесконечного». Но остаётся ли при этом философия? Может ли быть философия *служанкой* Церкви — т. е., остаётся ли она в таком положении собственно *философией*?

В уже упомянутом отрывке «Диалектика» (по времени написания, кстати, совпадающим с лекциями по философии культа) Флоренский, отличая философию от науки, определяет сущностью философии *диалектику* (диалектика — «философский метод»[19], т. е. не *один из* многих философских методов, а *собственно* философский, отделяющий философию как философию от науки), а истоком и движущей силой диалектики — удивление; диалектика, она же философия — есть «организованное удивление»[20]. И такое понимание сущности философии Флоренский находит у всех великих философов, в том числе и у Канта — у Канта, как уже отмечено, даже «наиболее глубокое», — и из такого понимания, конечно, исходит сам.

Ахутин противопоставляет теософию (в том числе Флоренского) — философии (в том числе, и в особенности Канта), как «метафизически-мировоззренческую доктрину» — парадоксально-критическому поиску, как успокоенную и самоуверенную мудрость — памятующему об изначальном изумлении и озадачивании философствованию[21]. В этой связи приведём ещё одну цитату, в которой Флорен-

---

[18] *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 468.
[19] *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 124.
[20] Там же. С. 126.
[21] См.: *А. В. Ахутин*. София и чёрт. С. 458, 462, 470, 478.

ский, со своей стороны, отличает диалектику (т. е. философию) от догматики (как в церковном, так и в антидиалектическом смысле): «Рассуждать не диалектически — это значит давать такие формулы и определения, которые по замыслу дающего их имеют значение не только в данном контексте времени и пространства, но и вне всякого контекста, т. е. такие, которые осмыслены сами в себе. Это значило бы притязать на абсолютные формулы, на абсолютное суждение, на абсолютную истинность своих высказываний. (Таковые принадлежат Церкви, а не мыслителю.) Но это стремление глубоко противохристианское. Следовательно, единственный христианский — смиренный — путь рассуждений — это диалектика: я говорю то, что сейчас, в данной комбинации суждений, в данном контексте речи и отношений истинно, но ни на что большее не притязаю»[22]. Диалектика (философия) у Флоренского — это не закрытая и самоуверенная доктрина, а *смиренный христианский* путь рассуждений, претендующий на *конкретную* истину, но *абсолютную* оставляющий исключительно Богу (Церкви).

Присмотримся теперь, собственно, к тому, что Флоренский называет *философией — не теософией* — культа[23]. Уже с первых страниц, и особенно, конечно, со второго раздела («Культ, религия и культура»), становится ясно, что философия культа Павла Флоренского претендует вовсе не на чисто утилитарную роль пояснения и оправдания — особенно в глазах уже достаточно в его время секуляризованного и поглощённого позитивной наукой общества — такого «архаичного» и зачастую непонятного действа, как

[22] *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 141.

[23] Понятно, что самоназвание, как и озвученное самим автором намерение, не является достаточным основанием для определения сущности той или иной идеи, теории, позиции, — однако и название, даваемое извне (теософия? фидеизм?), тоже может оказаться не более, чем идеологическим ярлыком; во всяком случае, необходимо сначала найти внутренние основания самоназвания и определить их состоятельность.

культовые акты (конечно же, православные[24]). Речь идёт именно о *философии* культа — о выстраивании философской «системы»[25], в которой культ, как определённая, специфическая сфера человеческой жизни, приобретает конкретное, и даже определяющее метафизическое значение.

Культ рассматривается как «некоторая деятельность человека», причём деятельность «культурная», и в этом смысле ставится в один ряд с другими видами человеческой деятельности[26]. Вообще человеческая культурная деятельность трактуется как «построение орудий», и именно по этому критерию человек у Флоренского отличается от животного — «как ζῶον τεχνικόν, как существо, строящее орудия»[27]. Однако при этом понятие «орудие» трактуется значительно шире, чем в обыденном языке (и, кстати, в марксизме, поэтому напрашивающаяся аналогия приведённого определения человека у Флоренского с Энгельсовым пониманием отличия человека от обезьяны — чисто внешняя). Флоренский выделяет орудия-инструменты (машины), орудия-понятия (слова) и орудия культа (свя-

---

[24] По этому поводу тоже есть характерное замечание: «Надо "ориентироваться" на высшем: высшее — это богослужение, а в богослужении именно православное богослужение. Вот почему нам надо в философии ориентироваться на нашем богослужении, а не на богослужении вообще. Зачем цельное вино разбавлять водой, да еще вопрос, не гнилой ли?» (*П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 467–468).

[25] Сам Флоренский тут же декларирует свою антисистемность — он не только не имеет системы, но и «решительно враждебен таковой» (Там же. С. 49). Однако, при всей «фрагментарности» и «эскизности», которые вполне можно списать и на незавершённость этой книги, структура — «система» — основных идей прослеживается чётко.

[26] См.: Там же. С. 51.

[27] Там же. С. 52. Более подробно эту тему Флоренский рассматривает в отрывках «Homo faber» и «Продолжение наших чувств» из цикла «У водоразделов мысли», ссылаясь, между прочим, на А. Бергсона и В. Франклина (см.: *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 378–379, 383).

тыни)[28]; иначе говоря — орудия материальные (в прямом смысле — «в е с к и е»), идеальные («в о з д у ш н ы е») и материально-идеальные (сакральные)[29].

Свою схему Флоренский выстраивает логически-дедуктивным порядком, апеллируя при необходимости и к историко-генетическим доказательствам. Сначала утверждается наличие двух рядов человеческих орудий — «м а ш и н - и н с т р у м е н т о в» и «п о н я т и й - т е р м и н о в», — связанных с двумя основными (на первый взгляд) видами человеческой деятельности — материальной (практической) и идеальной (теоретической). Первая деятельность является «производством в е щ е й», вторая — «производством с м ы с л о в»; соответственно, в орудиях-инструментах очевидна их вещность, реальность (но неочевиден смысл), в орудиях-понятиях очевиден их смысл, идеальность (но неочевидна их реальность)[30].

По сути, Флоренский в такой оригинальной форме подходит к проблеме трансцендентности, т. е. проблеме пере-

---

[28] У Энгельса речь шла исключительно об орудиях *физического — ручного — труда*; вспомним хрестоматийное: «<...> Рука даже самого первобытного дикаря способна выполнять сотни операций, не доступных никакой обезьяне. Ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа» (*Ф. Энгельс*. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // *К. Маркс, Ф. Энгельс*. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 487).

[29] Флоренский, таким образом, сравнивает виды деятельностей не непосредственно, а через орудия, в которых «всякая деятельность осуществляется и проявляется», — ибо орудие «есть проекция во вне творческих недр человеческого существа», т. е. как бы непосредственное продолжение самого человека: орудия «суть тоже органы нашего эмпирического, душевно-телесного состава» (*П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 52). Орудия, впрочем, — это не только то, *чем* производится, но и то, *что́* производится в определённом виде деятельности (см.: Там же. С. 60). Популярная в то время тема «органопроекции» подробнее рассмотрена Флоренским в одноимённом отрывке цикла «У водоразделов мысли» (см.: *П. А. Флоренский*, священник. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 402–421).

[30] См.: *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 53.

хода от человеческого сознания к объективной реальности, и от реальности — к сознанию. Кантовская идея «вещи самой по себе» и категорического разделения мира на непознаваемые ноумены и охватываемые сознанием феномены в своё время привела эту проблему к высшей точке напряжения, и развитие философии в конце XIX — начале XX века было наполнено попытками её разрешения — как в кантовском, так и в антикантовском духе. Ещё не упоминая здесь Канта, Флоренский, по сути, предлагает своё решение проблемы, противостоящее именно кантовской идее недостижимости ноуменов для человеческого сознания.

Решение проблемы сначала дедуцируется, т. е. априорно утверждается, что «должна быть» какая-то точка, какая-то деятельность, в которой вещность и смысл присутствовали бы одновременно и очевидно («смысл, в произведении такой деятельности духа, должен быть нагляден, явлен в некоем теле: самое тело должно стоять пред созерцанием как некий воплощенный смысл»[31]). Иначе говоря, *постулируется*, что проблема трансцендентности *решаема*, а потому следует *искать* её решение *в опыте*. Доказательство своего постулата Флоренский ищет a contrario: что было бы, если бы такого решения не было, если бы вещи и смыслы были однозначно разделены? Поскольку речь идёт о видах *человеческой* деятельности, постольку данное допущение означало бы, пишет русский философ-богослов, раскол *человеческого разума* как «средоточия духа», распадение единства самосознания, или «трансцендентальной апперцепции» (характерно употребление здесь этого чисто кантовского термина). Этого *не может быть*, точнее, это означало бы «онтологическое безумие, геенну, ад». «Деятельности разума не могут не быть внутренне объединёнными. А если так, то разум должен знать об их единстве»[32].

---

[31] *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 55.

[32] Там же. С. 54. Отметим здесь определённые противоречия (или поспешности) логических переходов — смешение модальностей (не *мо-*

Итак, разум должен *знать* единство, а это означает, что это единство должно *быть*[33]. Или иначе, отталкиваясь, опять же, от опытно очевидного (по крайней мере, психологически) тождества личности: «<...>Единство самосознания, Я = Я, принудительно предполагает деятельность разума, гармонично сопрягающую реальность машины-вещи с осмысленностью понятия-термина. И обратно: наличность таковой антиномически-сопрягающей деятельности разума служила бы условием самосознания, была бы опо́рною точкою всего разума, во всех его деятельностях, т. е. и <в> теоретической, и <в> практической»[34].

Попутно отметим ещё один априорный аргумент, используемый Флоренским — необходимость *антиномизма* как условия человеческой деятельности и существования человеческого разума вообще. Опять же постулируется *антиномическая природа* человеческого разума — наличие «антиномически-сопрягающей деятельности» как исходной и опорной точки, позволяющей поддерживать равновесие между внешне противоречивыми и несопрягаемыми деятельностями, как «трансцендентального условия (sic! — *Г. А.*) всех деятельностей разума»[35]. Иными словами, решение проблемы трансцендентного, если оно есть, — а по Флоренскому оно есть, — не может не быть противоречивым, т. е., говоря философским языком — антиномичным[36].

Поиски в опыте подходящего под заданные условия вида деятельности («воистину основоположительной» для чело-

---

жет быть или не *должно* быть?), перекрещивание онтологических и психологических понятий (что такое *онтологическое безумие*?), и, конечно, вплетение религиозно-сотериологических аргументов в рационально-логическую схему (*геенна, ад*).

[33] В этом несколько поспешном доказательстве явно не хватает экспликации идеи «живого знания», особенно удачно развитой С. Франком.

[34] Там же. С. 54.

[35] Там же. С. 54–55.

[36] Тема антиномизма у Флоренского — большая и самостоятельная, и мы здесь её лишь касаемся.

веческого бытия) проходят недолго. Вроде бы подходящую по условиям деятельность художественного творчества Флоренский довольно быстро дезавуирует (по основаниям, впрочем, несколько натянутым[37]), а потом и вовсе отказывает ей в праве считаться отдельным видом культурной деятельности («художество следует рассматривать как качество, как характеристику трех деятельностей, уже названных, а не как самостоятельную деятельность»[38]). Наконец — вполне ожидаемо, — заранее определённое место деятельности, в орудиях которой вещность и смысл одинаково реальны, занимает «КУЛЬТ».

Если бы культа не было — его надо было бы выдумать. Этого не требуется — он есть, однако в условиях прогрессирующей секуляризации — особенно в западной культуре — занимает всё меньшее место в жизни людей, иногда становясь и вовсе «незаметным» (как в протестантизме — что, конечно, и вызывает уже не очень философскую реакцию Флоренского). Поэтому к логической приходится добавить генетическую аргументацию — о культе в широком смысле («феургии») как *изначальной деятельности*, которая постепенно распадается (или от которой отпадают) другие.

Конкретной исторической аргументации Флоренский, правда, практически не приводит, но постулирует, что «искусство богоделания — феургия» — «была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни», была материнским лоном всех наук и всех искусств», «была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека». Развитие чело-

---

[37] Оказывается, что соединение вещи и «энергии духа» в произведениях искусства — чисто внешнее, *не претворяющее* вещества — достаточно, например, разбить статую, чтобы «осмысленность» её материала улетучилась. Понятно, что по сути — это аргумент, неявно отсылающий к ущербности *несакрального* художественного творчества.

[38] *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 61. В этом можно усмотреть некритическое следование априорно выбранной схеме — *должно* было остаться именно *три* вида, но не более.

веческого общества намечается как выделение, отпадение от единой феургической деятельности других, «внефеургических», что трактуется как раздробление, кризис и человеческой культуры, и человеческой личности. «<...> Деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальности и смыслам, т. е. в своей раздельности от Первых, стали реальности пустыми и смыслы ложными. <...> Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры. Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность <...>»[39].

Следует признать, что «реконструкция» истории человеческого общества Флоренским — вряд ли самая сильная часть его аргументации. Правда, он находит подтверждение своей «сакральной теории» (или «конкретного идеализма» — в противовес «идеологизму» и «экономическому материализму») в наработках английской сравнительной антропологии и этнографии, но по сути в работах этой школы лишь «подчеркивается средоточное и господствующее в религии место культа»[40], то есть идёт речь о соотношении *внутри* религии между культом, мифом и догматом, но не утверждается первичность сакральной деятельности вообще по отношению к другим человеческим деятельностям. К этому уже сам Флоренский добавляет (*постулирует*) утверждения о «средоточном месте культа и во всей культуре», и о происхождении культуры от культа: «Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отслояющаяся шелуха культа, подобно сухой кожице луковичного растения. <...> Система понятий первоначально есть система, сопровождающая культ, — это

[39] Там же. С. 57.
[40] Там же. С. 65.

суть развивающиеся из самого культового действа, из "словесного" обряда, объясняющие культ м и ф ы, так называемые э ф и о л о г и ч е с к и е мифы, или же вспомогательные формулы и термины богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост <...> и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действа, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. <...> Аналогичным путем выветривания религиозного с м ы с л а возникает техника. Обряд, будучи всеобъемляющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе **и** утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного с м ы с л а, как некий остаток от взгонки, дает в истории экономику, хозяйство с утилитарной его стороны понимаемое, технику»[41].

Повторимся ещё раз — историческая реконструкция Флоренского представляется недостаточно убедительной и скорее схематичной, чем конкретной, однако это ещё не означает, что она ошибочна. Не вдаваясь здесь в подробное рассмотрение существующих исторических концепций происхождения человека и общества, отметим лишь один принципиальный момент. Важно не только найти убедительные исторические артефакты, но и правильно их оценить. В данном контексте — можно ли считать *уже человеком* человекообразную обезьяну, научившуюся приспосабливать к своим потребностям разные материальные предметы и даже мастерить из них какие-то первобытные орудия («homo faber» или «homo habilis»), но ещё не научившуюся относиться *по-человечески* к своим собратьям, в том числе — к умершим, останки которых не *погребаются*, а *бросаются* в отходы вместе с костями съеденных животных? Что следует считать точкой отсчёта собственно человека и человеческого общества — появление первых обработанных орудий труда, а соответственно и рода Homo, датируе-

[41] *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 75–76.

мое современной наукой примерно 2–2,5 млн. лет назад, или неандертальские погребения (100–40 тыс. лет назад), являющиеся, возможно, первыми артефактами «воплощённого смысла», по Флоренскому? Если последнее — то человек, в первую очередь — не homo faber, a homo liturgus (хотя у отца Павла фигурируют оба названия).

Итак, возвращаясь к общей схеме, — именно древнюю феургию и современный культ Флоренский считает истинной, первичной и определяющей человеческой деятельностью. Она человеческая, поскольку *антиномична* (противоречива): «Предметы культа суть осуществленное соединение временного и вечного, ценности и данности, нетленности и гибнущего»[42]. Антиномичность типична «для всякой человеческой деятельности, всегда содержащей в себе **и** данность, **и** ценность, но, однако, может быть, с меньшей наглядностью и схематической четкостью, нежели в предметах культа»[43]. Т. е., и практическая (материальная) деятельность есть производство не только вещей, но и смыслов, хотя они не всегда явны, а деятельность теоретическая (слово, понятие), на первый взгляд кажущаяся неовеществлённой, может «вклиниваться» в реальность не менее наглядно, чем любой предмет, обладающий свойствами «вещности». Антиномичность человеческой деятельности определяется антиномичностью самого человека: «Человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального <...>»[44].

Здесь нет необходимости прослеживать далее во всех подробностях, как Флоренский раскрывает эту общую схему, рассматривая последовательно способ и форму соединения вещности и смысла в различных элементах и предметах

[42] Там же. С. 59.
[43] Там же.
[44] Там же.

культа. Достаточно подчеркнуть основную мысль. Культ для Флоренского является доказательством возможности и реальным подтверждением решения проблемы трансцендентного — антиномического соединения вещи и смысла, ноумена и феномена, данности и ценности. При этом доказательство осуществляется не только в русле вполне традиционной постановки вопроса — куда относится культ, к какому виду деятельности, — но и в русле вопроса вполне кантовского — как возможен культ[45]? *Невозможность* этой антиномии близка к ощущению *чуда* — совмещения «конечной данности естественного» с «бесконечностью божественного». «Таинство в шир<оком> смысле и есть такое невозможное сочетание трансцендентности с имманентностью»[46]. Иными словами, это чудо присутствия Бога в мире и в человеке — чудо, которое даёт возможность человеку прикоснуться к божественному, увериться в его существовании и изначальности, — при том, что в полной мере сохраняется трансцендентность этой изначальности.

В это-то *чудо* и *верит* Флоренский, и *не верит* — так, по крайней мере, воспринимает его систему русский философ, — Кант. Субъективистско-*трансцендентальному* пониманию опыта Канта Флоренский противопоставляет опыт как *единство трансцендентного и имманентного*, как **всеединство** и **всѣединство**. «По Канту, не может быть ничего в опыте, не связанного со всем опытом, и допустить такое нечто значило бы разрушить весь опыт в его целом. Но истинный опыт, как старались мы показать, есть опыт не трансцендентально, т. е. на строении разума, но трансцендентно, т. е. на внешнем разуму условии его, обоснованный, и посему все, что притязает на самостоятельность,

---

[45] Из предварительных записей ещё 1915 года: «Философия должна объяснить, как возможен культ, и из условий его возможности объяснить, далее, всю действительность». *П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 467.

[46] Там же. С. 419.

тем самым разрушает в корне самую возможность трансцендентной обосновки: автономные в отношении культа действия суть действия не самостоятельные на самом деле, но лишь пытающиеся р а з р у ш и т ь целостность культовой жизни и тем лишить личность условия ее существования»[47]. Если условием возможности культа является чудо проявления Божественного в земном, то сам культ является условием возможности человеческой личности и человеческой культуры.

Культ — а шире, религия и вера — является, по Флоренскому, не только предметом философии, но и её истоком, а значит — её испытанием, проверкой на истинность. Здесь проясняется — откуда возникает образ «лукавства» («лицемерия») Кантовой философии, а по сути — и всей нерелигиозной философии. Вне культа философия — субъективные мечтания, «психологизм», туман, уклонение от прямого ответа. «И как бы ни была прикровенна философия, в какую бы уклончивость она ни в п а д а л а, как бы усиленно ни старалась сказать ни “да”, ни “нет”, а нечто промежуточное, — она всегда имеет такой пункт, где или к “да”, или к “нет” в ы н у ж д а е т с я — к у л ь т о м»[48]. «Да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”; а что′ сверх этого, то′ от лукавого» (Мф. 5:37), — таков оказывается окончательный смысл антиномизма Флоренского, и этого испытания Кант у него не выдерживает[49].

---

[47] Там же. С. 156–157.

[48] Там же. С. 103.

[49] Одновременно с, казалось бы, чисто религиозными инвективами, Флоренский высказывает вполне философски плодотворные идеи о необходимости «истории философской терминологии», о проникновении в суть философских систем через «гистологическое исследование ее тканей» — опять же, её терминологии, не доверяя только «прямым формальным заявлениям автора системы», — о нахождении «смысла», «около которого кристаллизуется и вся личность» философа, — и этот безусловный смысл «должен быть не мыслью отдельного сознания, а данною ему реальностью» (см.: Там же. С. 100–102). У Флоренского

Свою философию культа Флоренский не то чтобы «выстраивает» как оппозицию Канту (хотя и такой осознанный мотив исключить нельзя) — она сама естественно и логично «выстраивается» как противостояние кенигсбергскому философу. И речь идёт, в первую очередь, как раз не о конфессиональной идентификации — хотя, конечно, конфессиональная несовместимость часто выходит на первый план, — речь идёт об исходном метафизическом тезисе, на котором строится философия культа — тезисе о возможности проникновения имманентного в трансцендентное и «просвечивании» трансцендентного в имманентном, т. е. о преодолении границы трансцендентности, которую Кант так решительно проложил между явлениями и вещами самими по себе. То, что у Канта эта граница имеет, так сказать, общегносеологический характер, а у Флоренского её преодоление происходит в выпукло выделенной религиозной сфере — сфере культа[50], — лишь стимулирует конфессиональные обвинения, не являющиеся, однако, основополагающей структурой. Такой основой этой ярко выраженной оппозиции отца Павла Флоренского Канту является принципиально иное — противоположное — решение онтологически-гносеологической проблемы соотношения трансцендентности и имманентности.

Нельзя, конечно, утверждать, что аргументация Флоренского безупречна. Вполне очевидно, что в ней встречаются лакуны, слабые места, логические неточности. С другой стороны, очевидно и то, что у Флоренского есть аргумент *веры*, к которому Кант мог обратиться только в сфере прак-

---

эта исходная точка — культ, но можно тут провести прямую параллель с идеей первичной философской интуиции, высказанной А. Бергсоном и подхваченной в русской философии Н. Лосским и С. Франком.

[50] «Всякая философия должна на чем-ниб<удь> “ориентироваться”. Моя ориентируется на факте культа, на факте молитвы. <...> Да и действительно: ведь объяснять все надо из высшего, а не из низшего. Что́ же м<ожет> б<ыть> выше культа?» (*П. А. Флоренский*, священник. Собр. соч. Философия культа. С. 467).

тического разума, но никак не в сфере разума теоретического, в то время как для русского религиозного философа этот аргумент основной и изначальный. Это, конечно, не логическая связка, — это именно та «ориентировка», та исходная, «внесистемная» посылка, которая определяет для Флоренского центральное положение культа со всеми далее вытекающими выводами, которые уже являются в значительной степени результатом рационального дедуцирования, хотя и опираются, конечно, на собственный религиозно-культурный опыт. В наличии этого «аргумента веры», очевидно, — отличие религиозной философии от философии, для которой религия может находиться «в пределах только разума». Таким образом, за внешними, часто достаточно эмоциональными обвинениями то ли в безбожии и лицемерии, то ли в нефилософичности и догматизме, лежит различное решение ряда кардинальных *философских* вопросов — о соотношении трансцендентного и имманентного, о природе человеческого опыта, о правах веры и пределах разума, о природе антиномичности. В данном случае — в противостоянии Флоренского Канту — мы, безусловно, имеем эту плоскость *философского дискурса*, которую дискурс межконфессиональный (точнее, *конфессиональные* обвинения) заслоняет, но не заменяет.

Религиозно-философское *credo* Н. Бердяева («Основы религиозной философии»: источниковедческие разыскания)[1]

Творческое наследие Николая Бердяева продолжает возвращаться к заинтересованному читателю. Среди текстов, открытых в последние годы, стоит отметить очерк «Основы религиозной философии», впервые опубликованный в 2007 году в Вестнике РХД. По словам издателей, этот очерк, датируемый приблизительно 1930-ми годами, представляет собой «блестящий синтез бердяевских идей»[2]. Действительно, мы имеем здесь в достаточно сжатом виде (хотя и с присущими бердяевскому стилю повторениями) каркас его мировосприятия — своеобразное религиозно-философское *credo*.

Текст состоит из пяти озаглавленных частей: 1. Познание; 2. Вера; 3. Свобода; 4. Человек; 5. Творчество. Несмотря на то, что, по свидетельству издателей, очерк взят из архива издательства («ИМКА-Пресс»), где сохранился

---

[1] *Впервые опубликовано в 2014 г. (№ 139). Доклад на конференции: Бердяевские чтения. «Философский космос Н. А. Бердяева и духовно-моральные задачи развития христианской цивилизации» (15–16 мая 2014 г., Донецк).*

[2] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии // Вестник РХД. 2007. № 192 (I). С. 169, прим.

в трёх копиях, одна из которых — машинописная, из чего можно было бы заключить о его завершённости, читателя не оставляет впечатление как раз его незаконченности. Если следовать логике бердяевского философствования, не хватает, по крайней мере, ещё одного пункта — «История», и фактическое окончание текста, где как раз и ставится вопрос «о религиозном смысле истории» (да ещё и подчёркивается, что «христианская философия есть прежде всего и больше всего историософия»[3]), косвенно подтверждает это допущение.

Сегодня, однако, мы можем более точно идентифицировать как происхождение и время создания, так и изначальную структуру этого текста. В этом нам поможет переписка Н. Бердяева (из парижского Кламара) и С. Франка (из Берлина), выдержки из которой недавно были опубликованы саратовским исследователем А. Гапоненковым[4].

Где-то в конце 1925 — начале 1926 года в кругах Русского научного института в Берлине родилась идея подготовить серию сборников о русских мыслителях на немецком языке. Можно предположить с почти полной определённостью, что инициатором этой идеи был Семён Франк; он же, как о том свидетельствуют его письма предполагаемым авторам, в том числе Бердяеву, активно её реализовывал. Франк к тому времени уже несколько раз выступал в отделениях немецкого Кантовского общества со своим докладом «Русское мировоззрение» (делая вывод: «Немцы страстно интересуются Россией и те круги, с которыми я имел дело, — именно духовными проблемами русской мысли»[5]); в эти же годы он пишет ряд немецкоязычных статей о русской философии в целом и об отдельных мыслителях, а также в на-

---

[3] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 194.

[4] Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Сост., публ., комм. А. А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 131–154.

[5] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 5 янв. 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. С. 140.

чале 30-х годов будет читать курс лекций по истории русской мысли в Берлинском университете. Задача донесения до западного — в частности, немецкого — сознания непредвзятых представлений о русской философии и культуре воспринималась Франком, таким образом, как первоочередная (и даже более важная, чем духовное воспитание русской эмигрантской молодёжи, в которой он постепенно разочаровывался).

Впервые Франк обращается к Бердяеву в письме от 5 января 1926 г. с предложением принять участие в проекте «Russische Denker», и прежде всего — в первом выпуске «Moderne russische Denker in Selbstdarstellungen», который должен был быть составлен из своеобразных самопрезентаций ведущих современных русских мыслителей (предполагались также выпуски, посвящённые классике русской мысли и осмыслению проблем духовной жизни в русской литературе — «Klassische russische Denker» и «Probleme des geistigen Lebens in der russische Literatur»). Включая в круг этих современных философов Бердяева, Булгакова, Шестова, Лосского, Карсавина и себя, Франк конкретно очерчивает задачу: «Каждый автор должен сам изложить, в форме и под заглавием, которые он сам найдет наиболее подходящими, центральную идею своего философского творчества в статье размером примерно в 1½ листа»[6]. Первоначально срок давался месяц, и статьи можно было писать на русском языке — «мы здесь переведём», замечает Франк. Известно аналогичное письмо Франка к С. Булгакову, тоже от 5 января 1926 г.[7].

В своём ответе Бердяев — конечно, соглашаясь, но испрашивая сроком два месяца, — пишет о том, что у него, собственно, уже «есть изложение основ моего миросозерцания, которое мне было предложено сделать несколько лет тому назад, но не было использовано». Этот текст, по сло-

[6] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 5 янв. 1926... С. 139.

[7] Братство Святой Софии. Материалы и документы. С. 231–232.

вам Бердяева, составлен по следующему плану: «1) Движущие мотивы миросозерцания. 2) Познание. 3) Религия. 4) Свобода. 5) Человек. 6) Творчество. 7) История. 8) Кризис культуры», — однако при этом «занимает 2½ листа», а потому требует сокращения и переработки[8].

Таким образом, сравнив приведённый Бердяевым в этом письме план с указанным выше планом «Основ религиозной философии», можно предположить, что последний текст в основном был написан не в 1930-х годах, как определили публикаторы в Вестнике РХД, а где-то в начале 1920-х годов, возможно — ещё в России, причём первоначально текст имел не 5, а 8 подразделов, с очевидностью более полно отражая совокупность основных идей философа.

Что было дальше? Франк, конечно, принял двухмесячный срок, а также некоторое увеличение размера — до 2 листов, но всё-таки просил сократить[9]. Бердяев практически уложился в отведенное время — 25 марта 1926 г. он пишет Франку: «Посылаю Вам рукопись для Вашего сборника, который должен на немецком яз<ыке> представить русскую философию. Назвал “Основы религиозной философии”. Но вот о чем я хотел Вас предупредить. Последняя часть, которая называется “История”, должна быть напечатана под другим заглавием и с небольшими изменениями в “Evropäische Revue”. Не видите ли Вы в этом затруднение? А между тем как без историософической[10] части изложение моего философского миросозерцания будет очень неполно»[11].

Итак, мы имеем прямое свидетельство того, что текст «Основы религиозной философии», который мы назвали

---

[8] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 11 янв. 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. С. 140.

[9] См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 15 янв. 1926 // Там же.

[10] *В публикации Гапоненкова — «историографической». Сверено и исправлено по автографу: BA. S. L. Frank Papers. Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.*

[11] Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 25 марта 1926 // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева. С. 141.

своеобразным религиозно-философским *credo* Н. Бердяева, и который был опубликован впервые в Вестнике РХД в 2007 г., был написан (точнее, переработан на основе написанного ранее) в марте 1926 г., причём в этом — уже сокращённом по сравнению с исходным, из 8 пунктов — тексте действительно был подраздел «История», без которого, как мы и предположили, трудно себе представить полное изложение взглядов философа (вспомним, что ключевая в этом отношении книга Бердяева «Смысл истории» уже была издана в 1923 г.). Судя по дальнейшей переписке, последний подраздел «История» действительно был исключён из текста во избежание возможных сложностей с издателями. «Немецкие издатели очень строги на этот счет», — пишет С. Франк, и добавляет: «<...> Думаю, что желательно было бы избегнуть переговоров об этом с издателем, либо выпустив соответствующую часть Вашей статьи, либо тем путем, что Вы *существенно* переделаете её для Revue»[12].

Следует заметить, что библиографам Бердяева сегодня не известна подобная публикация в «Europäische Revue». Однако и без «Истории» судьба текста «Основы религиозной философии» оказалась несчастливой. Несмотря на то, что Франк уверял потенциальных авторов в почти полной обеспеченности (даже с возможным гонораром) издания, оно так и не состоялось. Причина была, очевидно, в слабой заинтересованности немецких издателей в подобных проектах. Кстати, несколько лет спустя, в 1929–1930 годах Франк попытается опубликовать с помощью швейцарского слависта Фрица Либа два сборника статей сотрудников Русского научного института в Берлине — «Толстой» и «Из русского духовного мира» («Tolstoj» und «Aus der russischen Geisteswelt»)[13]. Из писем однозначно не вытекает, но очевидно, что сборники были на немецком языке, по-

[12] С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 марта 1926 // Там же. С. 142.

[13] См.: *В. Янцен.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 456, 461, 463, 465, 467, 476, 479.

скольку речь шла о публикации в немецком издательстве (Хинрихс в Лейпциге). Дело, однако, и тут не состоялось, рукописи были возвращены. Можно предположить тесную связь между этим проектом и проектом «Русский мыслитель» 1926 года, но были ли в этих сборниках какие-то тексты Бердяева — пока сказать трудно.

Перейдём теперь собственно к анализу этого — в общем-то, не по-бердяевски краткого — изложения основных идей философа. Впрочем, несмотря на относительную краткость, текст вполне сохраняет все особенности бердяевского стиля — практическое отсутствие подчинённых и сложноподчинённых предложений, почти полное отсутствие абзацев, что делает изложение скорее «потоком мысли», чем её рациональным доказыванием, неоднократные повторы, присущие, скорее, устному изложению с соответствующей интонацией, чем сплошному печатному тексту.

В гносеологии (1-й подраздел) Бердяев не просто выделяет философию как «самостоятельную сферу духовной культуры», отличную от науки, религии, искусства, нравственности, но скорее противопоставляет философию науке. Отличие философии от науки — и по предмету, и по методу — заключается в том, что наука — абстрактна, а философия — конкретна, наука — дискурсивна, философия — интуитивна. Первичная интуиция философии имеет религиозный характер и коренится в духовной жизни — «философское познание есть событие в самой духовной жизни», оно не противостоит жизни, «оно само есть жизнь»[14].

Между логической общеобязательностью познания и духовной общностью людей существует как бы обратно пропорциональное отношение: логические доказательства «нужны лишь чужим, далёким, людям иного духа», в то время как «братьям по духу» они не нужны — в этом

[14] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 170.

«духовном братстве платоников» «люди общаются в духовно едином созерцании мира идей»[15].

Выходит, что логическая доказательность, применяемая в философии, есть нечто наносное, вынужденное, ей самой не свойственное. Бердяев, таким образом, говорит скорее об идеале философии, чем о реально существующих философиях. Поэтому далее противопоставляются уже не наука и философия, а существующие философии — «большая часть гносеологий», к которым относятся и эмпиризм, и рационализм, и критицизм, — и собственно философия. Основные постулаты этой — истинной — философии: имманентность познания бытию; творческая роль познания в бытии (познание как событие в бытии); богочеловеческий характер познания; онтологический, духовный, а не эмпирический, психологический человек как субъект (или проводник) познания. В развёрнутом виде эти идеи были представлены Бердяевым в 1-й главе («Проблема этического познания») книги «О назначении человека» (1931).

С интуитивной основой философии связана её эротическая природа, на которой настаивает Бердяев, — философ вдохновляется Софией, божественной мудростью, которая «вселяется в философа и направляет пути его познания», поэтому — это «общение в любви»[16]. «Брачная природа познания» — по сути, речь идёт опять же лишь об *истинно* философском познании, — проявляется в том, что «в нем мужественный свет Логоса соединяется с женственным лоном бытия»[17]. В этих тезисах, очевидно, проявляется своеобразный эротизм мышления Бердяева, (хорошо известный и по другим примерам — например, тезис о «вечно женственном» в русской душе), — своеобразный в том смысле, что это эротизм софийный, связанный с идей Софии как Премудрости Божией. При этом, однако, Бердяев настаи-

[15] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 170.
[16] Там же.
[17] Там же. С. 172.

вает, что софийность философии не означает её подчинения религии: философия свободна постольку, поскольку она основана на духовной жизни, на духовном опыте; философское познание не навязывает нечто жизни (например, религиозный догмат или логическую формулу), — оно «есть событие в самой духовной жизни, оно само есть жизнь»[18].

Утверждая онтологическую природу познания (через познающего, принадлежащего бытию, происходит просветление бытия) и критикуя его психологическое понимание (основанное на противопоставлении субъекта и объекта), Бердяев говорит о бого-человечности познания и одновременно — о его творческой, просветляющей природе. Критикуя психологизм, он одновременно утверждает своеобразный «антропологизм в познании», который можно сравнить с идеей антропного принципа: человек познаёт потому, что он соразмерен задаче познания, — «в нём самом заключается тот разум, тот смысл, который он хочет открыть во вселенной», и познание (опять же — истинное!) может быть только «прорывом смысла к смыслу через тьму»[19]. В этом контексте Бердяев видит преимущества гностически-мистических видов познания, основанных на идее структурности, ступенчатости сознания, перед традиционными гносеологиями (в частности, Кантовой).

Вера для Бердяева (2-й подраздел) — прежде всего, акт свободы. Вера является структурой познания, но отличается от знания именно тем, что не навязывается извне, а раскрывается свободному человеку. Впрочем, речь не идёт о принципиальном противопоставлении веры и знания. Свободный выбор человека — в основе как веры, так и науки. Но наука, привязывая человека к внешней эмпирии, сковывает его. Акт веры, напротив, «лежит в основании на-

[18] Там же. С. 170.
[19] Там же. С. 173.

шего знания иного мира»[20]. Вера, таким образом, по Бердяеву, есть основание истинной философии. Вера есть «направленность духа», путь к «истинному гнозису». Итак, есть знание и знание — знание видимого, по сути — бессмысленное (т. е. наука), и знание невидимое — знание смысла (т. е. философия). В основе последнего — как свободный акт веры со стороны человека, так и благодать откровения со стороны Бога. Место их встречи — опять-таки, не эмпирический (психофизический), а духовный человек.

Внешнее и внутреннее знание противопоставляется и в самом религиозном сознании. Речь идёт о противопоставлении догмата и символа. Точнее, о символическом истолковании догматов, в основе которых — «религиозный гнозис, христианская теософия»[21]. Символизму идеалистическому и субъективному противопоставляется символизм реалистический, «который символизирует самое бытие» (в этом смысле «религиозный гнозис, христианская теософия» — в частности, Я. Бёме, — ближе Бердяеву, чем школьная теология). Этот символизм сродни апофатике — он «охраняет неисчерпаемость божественной тайны, не допускает рационализации и материализации живого духовного опыта»[22]. Он также сродни первичному мифу, в котором совершается «откровение Бога в человеке и откровение человека в Боге». Отсюда — идея Богочеловека и Богочеловечества как истинной и совершенной религии. Иными словами — идея взаимной потребности человека в Боге и Бога в человеке. Бог нуждается в человеке, а именно — в человеческой свободе, в которой «положил Он смысл человеческой и мировой жизни»[23].

Идеи свободы и творчества, изложенные в третьем и пятом подразделах исследуемого текста, пожалуй, не много до-

---

[20] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 175.
[21] Там же. С. 177.
[22] Там же. С. 178.
[23] Там же. С. 179.

бавляют к хорошо известным текстам Бердяева на эти темы, являющиеся для него, безусловно, ключевыми. Отметим, что накануне работы над «Основами...» Бердяев пишет статью «Спасение и творчество. Два понимания христианства», вышедшую во втором номере «Пути» (январь 1926 г.)[24] и добавленную автором в качестве приложения в немецкое издание «Смысла творчества» (1927 г.). Что касается проблемы свободы, то следует также отметить близкую по времени написания статью «Метафизическая проблема свободы», опубликованную в январе 1928 г. в № 9 «Пути».

Идея свободы (3-й подраздел), собственно, проходит красной нитью через все построения Бердяева, и это можно было видеть и в первых двух подразделах исследуемого текста. Философа интересует не столько традиционный вопрос о свободе воли, сколько вопрос о свободе как первооснове бытия. Обращаясь к этой идее как таковой, Бердяев развивает учение о двух свободах: есть свобода изначальная, иррациональная, «свобода выбора добра и зла», и свобода достигнутая, разумная, «свобода в истине, в добре»[25]. И более ценной для Бердяева оказывается именно первая свобода — именно её, как «свободной любви», «Бог ждёт от человека»; именно она противопоставляется «принудительному освобождению» и «совершенному строю жизни», от которого «нельзя ждать свободы». Свобода не есть Истина и Добро — она им предшествует, она является условием их достижения. Утверждение только второй свободы и отрицание первой ассоциируется у Бердяева с системой Великого Инквизитора — с любыми социальными экспериментами, уничтожающими свободу ради выдуманной социальной гармонии. Отметим, кстати, что в 1923 г. вышла книга Бердяева «Миросозерцание Достоевского»; позднее же он подчёркивал, что «проникновение в Ле-

[24] *Об отношении Франка к этой статье и об их эпистолярной полемике см. в наст. сборнике, с. 282–284.*

[25] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 181.

генду о Великом Инквизиторе» имело для него огромное, определяющее значение ещё при принятии христианства: «<...>Став христианином, я принял образ Христа в Легенде о Великом Инквизиторе, я к нему обратился, и в самом христианстве я был против всего того, что может быть отнесено к духу Великого Инквизитора»[26]. Или иначе: «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы»[27].

Утверждение первичности иррациональной свободы означает допущение «некоторой свободы зла» — во имя сохранения добра, которое может быть только свободно избранным, а не принудительным. «Принудительная организация добра» приводит к «трагедии свободы»[28]. Оппонируя в этом контексте «авторитарному типу религии», Бердяев видит «таинственное примирение человеческой свободы и божественной необходимости» в пришествии Бога Сына, в тайне Голгофы, в «религии распятой правды», которая является не в обличии силы, а обращается исключительно к свободе человека, к свободе духа. В непонимании этого, подлинного смысла христианства и в превращении его в авторитарную религии видит Бердяев причину того, что исторически «христианство не удалось». Для него же самое ценное в христианстве — в утверждении свободы духа, а не в построении внешнего земного совершенства. «Благодать Христова есть благодать свободной любви, той любящей свободы, которая преодолевает и свободу зла, и принудительность добра»[29]. Это, по Бердяеву — «материальное» понимание свободы, в отличие от её «формального» пони-

[26] *Н. А. Бердяев*. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Н. А. Бердяев*. Царство духа и царство кесаря. М. : Республика, 1995. С. 9.

[27] *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // *Н. А. Бердяев*. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 16.

[28] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 182.

[29] Там же. С. 184.

мания в либерализме[30]. Иными словами — это онтологическое понимание свободы (благодатная свобода личности, как свобода духа, раскрывающаяся в свободном принятии христианской любви), принимаемое как исходный пункт любых идейно-политических построений на эту тему.

Иррациональная свобода реализуется в творчестве (5-й подраздел) как продолжающемся творении. Мировой процесс, по Бердяеву, — это не судебный процесс, в котором Бог как судья противостоит греховному человеку, а процесс богочеловеческого сотворчества и любви. Эротизм (софийный, конечно) в бердяевском мышлении всегда и во всём побеждает юридизм. Творчество, как и познание, — не психологический, а онтологический процесс, т. е. оно не ограничивается «ограниченным психологизмом» творческого экстаза, а является подлинным «творчеством из ничего»: «Творчество есть прибыль в бытии, а не перераспределение мировой энергии»[31].

Бердяев как бы ищет путь к воссоединению исторически разорванной связи между религиозной жизнью и культурным творчеством. Творчество культурное может быть (и исторически, в основном, так и есть) безбожным, а потому трагическим; творчество религиозное по сути своей есть творчеством жизни, а не культуры, а потому оно может принимать характер «недовольства культурой», и даже отказа от творчества как культурного явления. Бердяев доводит это противоречие до предела: «Религиозная жизнь обречена на то, чтобы не быть творческой, творчество же обречено на то, чтобы быть не религиозным»[32]. Выход из противоречия вновь находится в некоем идеале — «подлинном» творчестве, которое «возможно лишь из недр духа, из свободы, а не из необходимости»[33]. Это именно та свобода, которая

[30] Там же. С. 185.
[31] Там же. С. 192.
[32] Там же. С. 191.
[33] Там же. С. 192.

допускает «свободу зла» (и даже «дорожит» ею), — а потому творчество как «дело человеческое» допускает грех, может быть греховным. Но в этом — в реализации дара свободы — и его оправдание; в этом, для Бердяева, правда гениальности стоит наравне с правдой святости. «Обеднено и опустошено было бы Царство Божье, если бы не вошли в него плоды творческой гениальности»[34].

Между свободой и творчеством стоит «Человек» (4 подраздел) — главный свершитель и главная цель бердяевской философии. Своё понимание Богочеловечества Бердяев представляет как преодоление исключительно тварного учения о человеке. Это преодоление заложено в самом человеке как возможность «свободно-творческого акта самосознания». Богочеловечность — не столько в исполнении раскрывшейся воли Божией, сколько в обнаружении творческой свободы человека. В этом смысле особое значение имеет вторая ипостась Святой Троицы. «Персоналистическое миросозерцание может быть обосновано лишь через лик Христа, через Богочеловеческого Христа»[35]. Путь к этому обоснованию — утверждение не столько душевно-телесной, сколько духовной природы человека и андрогинности истинного человека (по Я. Беме и Платону).

Идее греховности человека Бердяев противопоставляет идею его творческой природы. Безрелигиозному гуманизму новой истории (который есть «трагический опыт человечества»), равно как и господствующей христианской (в основе — святоотеческой) антропологии, основанной на идее первородного греха и искупления, противопоставляется «подлинная религиозная антропология», понимаемая как «пневматология», т. е. учение о духовно-творческой природе человека. Антроподицея понимается как новое откровение, раскрывающее «тайну творчества»[36].

---

[34] *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 194.
[35] Там же. С. 187.
[36] См.: Там же. С. 189.

В завершении отметим один курьёзный момент. Издателям очерка не очень понравился термин «панентеизм», и они поставили его под сомнение, усмотрев, возможно, ошибку переписчика и сопроводив бердяевский текст соответствующей ремаркой: «Панентеизм (пантеизм (?) — *Изд.*) точно выражает нормальное состояние бытия, и слово это неприменимо к нашему состоянию мира только потому, что мир и человек отошли от Бога»[37]. Между тем, по смыслу текста вполне очевидно, что Бердяев не принимает *пантеизм*, «для которого человек исчезает в Божестве», но утверждает *панентеизм*, выражающий «нормальное», точнее — искомое, совершенное состояние бытия. В этой связи можно вспомнить, что однажды Бердяев реально «пострадал» от непонимания (или невнимания?) издателей к различению этих понятий. После публикации в первом номере журнала «Orient und Occident» своей статьи «Кризис протестантизма и русское православие», Николай Бердяев пишет редактору журнала Фрицу Либу 5 июля 1929 г.: «Но в моей статье есть страшная ошибка: на странице 22 напечатано “нашей мысли о Боге более соответствует пантеизм”, а должно было быть более соответствует панентеизм” (в немецком оригинале — “Pantheismus” и “Panentheismus”. — *Г. А.*). Таким образом, я сказал, что русское православное мышление является “пантеизмом”, то есть нехристианским мышлением. Это очень плохо, и надо быстро что-нибудь сделать, чтобы исправить это»[38]. Бердяев, таким образом, вполне однозначно считал *панентеизм — в отличие от пантеизма* — христианским, православным мышлением, отвечающим идее Богочеловечества.

В целом можно согласиться с редакторами Вестника РХД, что очерк «Основы религиозной философии» является хорошей выкладкой основных идей бердяевского ми-

---

[37] Там же. С. 186.

[38] *В. Янцен.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 291, 292.

ровоззрения. Однако уточнение его датировки — а именно, отнесение не к 30-м, а к 1926 году (а в своей основе — даже к началу 20-х годов), — позволяет одновременно говорить о том, что этот текст не тяготеет к какому-то завершению, итогу, — скорее он является лишь промежуточной, хотя и уже достаточно зрелой и полной формулировкой его «персоналистического миросозерцания». Кстати, если сравнить его с более поздними самопрезентациями — например, с предисловием к работе «О рабстве и свободе человека» или «Самопознанием», — то можно отметить, что Бердяев здесь почти или вовсе не пользуется терминами «персоналистический» (единственное употребление процитировано выше[39] и звучит скорее как некая цель, идеал, а не самоопределение) или «экзистенциальный» при характеристике своих взглядов, что станет обычным для более поздних текстов («Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной»[40], — это уже угол зрения 1939 года). Впрочем, «Основы религиозной философии» вообще практически не имеют характера философского автобиографизма — Бердяев не занимается здесь самоидентификацией, т. е. *процессом* самопознания; он представляет его *результат* — своё credo, свою веру, которая носит не чисто религиозный, а религиозно-философский характер. Отсюда и преимущественный онтологизм, можно даже сказать — преобладание эссенциализма над экзистенциализмом в этом бердяевском тексте. В конечном счёте, это именно «*Основы религиозной* философии», а не «*Опыт персоналистической* философии», — это скорее догматическое изложение открытых истин (или *апологетическое* — примерно в это время Бердяев пишет книгу «Философия свободного духа. Проблематика и *апология* христианства»), чем экзистенциальный опыт поиска истины, основанный на «противоречиях в моей мысли» (как озаглавливает Бердяев

[39] См.: *Н. А. Бердяев*. Основы религиозной философии. С. 187.
[40] *Н. А. Бердяев*. О рабстве и свободе человека. С. 4.

в 39-м году вступление к книге «О рабстве и свободе человека»). Но диалектика творческого пути Николая Бердяева проявляется как раз в том, что это credo, эта, можно даже сказать, религиозно-философская система оказывается не завершением и подведением итогов, а лишь определённым этапом, фиксацией достигнутого, за которым следует дальнейшее усиление экзистенциального духа бердяевского философствования.

Философия высшего образования Сергея Гессена[1]

Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) известен не только как один из ярких представителей российского неокантианства, ученик Г. Риккерта, инициатор (вместе с Ф. Степуном) издания русской версии международного журнала «Логос», теоретик правового социализма. Ему принадлежит также разработка оригинальной философско-педагогической теории, которая активно использовалась в образовательных проектах российской эмиграции, а также получила достаточно широкую известность в Европе.

Обращение к педагогике было связано с преподавательской деятельностью С. Гессена в годы Первой мировой войны, когда он начал читать лекции по истории педагогики в Петербургском университете, а также лекции по логике, психологии и педагогике в частных гимназиях. Педагогика, как он сам признавался в воспоминаниях, была для него «совершенно неизведанной областью», однако, занявшись ею всерьёз, он уже вскоре «нисколько не думал, что

[1] *Впервые опубликовано (без Приложения) в 2011 г. (№ 109). Доклад на конференции «Философия образования в контексте историко-философского знания» (21–22 апреля 2011 г., Днепропетровск).*

занялся несвойственным мне делом»[2]. В 1916 году С. Гессен с успехом читает свой первый курс педагогики на курсах, организованных в Петербурге для учителей основной школы. Шлифовка курса была продолжена в годы работы в Томском университете. Именно здесь, как вспоминал С. Гессен, «окончательно сложилась моя система педагогики», — не случайно «Основы педагогики» имеют довольно необычное посвящение: «*Памяти Историко-филологического Факультета Томского Университета (1917–1921)*». В памяти философа этот факультет остался как наиболее адекватное воплощение того творческого союза учащих и учащихся, который выражал для него основную идею университета.

Книга «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» вышла в 1923 году, когда философ уже был в эмиграции. В одной из первых рецензий на неё Дм. Чижевский писал: «Для русского учителя и русской школы является счастьем получить в наши тяжёлые годы эту широкую, философскую и глубоко гуманную книгу»[3]. Позднее С. Франк отмечал, что в этой книге С. Гессену «удалось достичь высшего синтеза образовательного идеала и системы образования, который удовлетворял бы общему, всеохватывающему развитию различных моментов человеческого духа»[4], а Б. Яковенко назвал его педагогическую систему «выдающейся»[5]. В дальнейшем им были написаны ещё целый ряд

---

[2] См.: *С. И. Гессен*. Моё жизнеописание (предисловие к публикации и послесловие А. Валицкого) // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 150–187.

[3] *П. Прокофьев* [*Д. И. Чижевский*] [Рец. на кн.:] Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин : Слово, 1923 // Современные записки. 1924. Кн. XVIII. Критика и библиография. С. 453.

[4] *С. Л. Франк*. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР. С. 637. *В приложении к данной статье публикуется рецензия С. Л. Франка на книгу С. И. Гессена.*

[5] *Б. В. Яковенко*. История русской философии. С. 419.

работ по этой тематике, в том числе по истории педагогики и сравнительной педагогике[6]. С. Гессен был редактором журнала «Русская школа за рубежом» и профессором Русского педагогического института в Праге, позднее преподавал в Варшаве и Лодзи, часто выступал с лекциями и докладами в разных странах Европы. К сожалению, часть рукописей философа погибла в пожаре во время Варшавского восстания 1944 г., среди них — и почти готовая «Философия воспитания». Его разносторонняя деятельность на педагогической ниве позволяет говорить сегодня о нём как об одном из выдающихся педагогов России XX века.

То, что педагогическая концепция Сергея Гессена является на самом деле *философско*-педагогической, не требует искусственных доказательств. Начиная «Основы педагогики», философ ставит перед собой задачу «показать, что даже самые частные и конкретные вопросы педагогики возводятся в последних своих основах к чисто философским проблемам, и что борьба различных педагогических течений между собою есть только отражение более глубоких философских противоположностей»[7]. Причём, эта задача имеет не только чисто теоретический, абстрактный смысл. Речь идёт о практическом значении и применении философии, о том, чтобы явить «практическую мощь философии, показать, что самые отвлечённые философские вопросы имеют практическое жизненное значение, что пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы»[8].

---

[6] Упомянем только две крупные работы, изданные на польском языке: *S. Hessen*. O sprzecznościach i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej [О противоречиях и единстве воспитания. Задачи педагогики личности]. Lwów; Warszawa: Książnica-Atlas, 1939; *S. Hessen*. Struktura i treść szkoły współczesnej (zarys dydaktyki ogólnej) [Структура и содержание современной школы]. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1947.

[7] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П. В. Алексеев. М. : Школа-Пресс, 1995. С. 20.

[8] Там же.

Иначе говоря, С. Гессен отстаивает кантианское понимание педагогики как практической, или прикладной философии. Являясь учеником Баденской школы неокантианства, и в духе Г. Риккерта обосновывая задачу образования как приобщения к ценностям культуры, С. Гессен в то же время подчёркивает свою особую близость к одному из ведущих представителей Марбургской школы П. Наторпу, работы которого по философии педагогики получили в начале XX века широкое распространение, в том числе и в России. Именно «Социальная педагогика» П. Наторпа, по словам С. Гессена, представляла собой единственное в современной ему педагогической литературе «сознательное и последовательное построение педагогики, как прикладной философии»[9].

Философия педагогики С. Гессена является комплексной и разносторонней теорией[10]. В данной статье мы хотим обратить внимание только на ту её часть, которая касается высшего образования, учитывая при этом современные задачи и особенности реформирования этой сферы. Естественно, при этом придётся затрагивать и некоторые более общие вопросы.

Так, прежде всего, отметим решение С. Гессеном общего вопроса о цели образования. Речь идёт о двух основных подходах, противоречие между которыми актуально и до сих пор. С. Гессен называет эти две позиции точками зрения формального и реального образования. В первом случае речь идёт о том, что невозможно ставить целью обучения приобретение некоей суммы знаний (сведений) — эти знания быстро забываются и устаревают (сегодня, кстати, гораздо быстрее, чем сто лет назад), а потому це-

[9] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 20.

[10] И уже достаточно подробно исследованной в России в работах Л. Г. Абрамовой, В. А. Кравцова, Е. Е. Седовой, Н. В. Данилкиной, а также и зарубежом, особенно в Польше (S. Sztorbyn, A. Folkierska).

лью обучения может быть только формальное развитие способности мышления, т. е. способности самостоятельно приобретать знания. Вторая точка зрения отстаивает необходимость наполнения процесса обучения реальными, полезными сведениями, необходимыми для практической жизни в обществе, т. е. конкретными знаниями, без которых развитие формальных способностей превращается в чистый формализм, в воспитание послушного ума, мыслящего по готовым схемам.

Исходя из сформулированного выше соотношения философии и педагогики, С. Гессен трактует противостояние этих двух крайних точек зрения как «педагогическое отражение глубокого и неизбежного философского противоречия», а именно — противоречия между рационализмом и эмпиризмом[11]. Преодоление этого противоречия возможно, по его мнению, на путях кантовского критицизма. Нужно, во-первых, развести вопрос о происхождении знания и вопрос о его значении и смысле, оставив первый психологии; а, во-вторых, исходить из понимания органического и синтетического характера знания, основанного на априорных формах и категориях организации человеческого опыта. Смысл знания, его идея (недостижимая, но регулятивная) — в *целостности* восприятия опыта, в формировании опыта как *целого*.

Кантовская идея организации опыта в априорных формах знания определяет гессеновское понимание задачи обучения как овладения методом научного познания. И так же, как априорные формы не существуют сами по себе, вне опыта, так же и метод «не есть нечто отдельное от опыта, от законов и фактов, могущее быть усвоенным независимо от них. Только в своей созидающей опыт действенности, в своём живом применении к данным опыта может быть метод усвоен. Он пронизывает опыт так, как

[11] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 238.

жизнь пронизывает организм, как форма художественного произведения пронизывает его содержание»[12]. Как увидим далее, понимание задачи обучения как овладения научным методом особенно важно для раскрытия сути высшего образования.

Вообще-то, разделение на возрастные этапы обучения, и в этом смысле отделение высшего образования от среднего с соответствующим различением функций и задач, не является концептуальным моментом в теории С. Гессена. В этом смысле название нашей статьи является некоторой натяжкой, оправданной лишь актуализацией проблемы — правильнее взять выражение «философия высшего образования» в применении к С. Гессену в кавычки. С другой стороны, эти кавычки могут быть поняты и так, что философ раскрывает *подлинный* смысл и значение того этапа обучения, который у нас сегодня зачастую лишь *формально* обозначается как «высшее образование», однако, далеко не всегда соответствуя этому названию содержательно. Иными словами, философия С. Гессена вряд ли применима к нашему высшему образованию непосредственно, но может рассматриваться как обоснование регулятивной идеи, идеала, к которому неплохо бы стремиться.

Возвращаясь несколько назад, укажем, что структурное содержание образования определяется С. Гессеном исходя из понимания основных ценностей культуры, которые выступают целями-заданиями, определяющими путь бесконечного развития человечества. Это ценности нравственности, науки, искусства, права, хозяйства. А исходя из того, что «образование есть не что иное, как культура индивида»[13] (здесь С. Гессен вновь ссылается на П. Наторпа, обосновывающего этот тезис в своих лекциях «Культура народа и культура личности»), можно говорить о таких видах образования, как нравственное, научное, художе-

[12] Там же.
[13] Там же. С. 35.

ственное, правовое, хозяйственное, техническое и т. п. Поскольку — в полном соответствии с учением Г. Риккерта — философия понимается С. Гессеном как наука о самих этих ценностях культуры, их смысле, составе и законах, то каждому виду образования как бы соответствует определённый раздел философии: научному — логика, нравственному — этика, художественному — эстетика и т. д. Можно было бы уже на основании этого умозаключения говорить о значении преподавания соответствующих философских дисциплин (прежде всего, конечно, в высшей школе), но ещё более важно подчеркнуть мысль о целостности и непрерывности образования, поскольку все его виды, по мысли С. Гессена, работающие на формирование гармоничной личности, в своих идеальных целях бесконечны, а потому не могут игнорироваться ни на одном этапе образовательного процесса.

Имея в виду, что нас интересует, прежде всего, высшее образование, обратимся к тому разделу педагогической системы С. Гессена, где речь идёт о теории научного образования. На самом деле за этим названием скрывается умственное образование вообще, освоение знаний, или, как мы уже выше выяснили, в понимании С. Гессена, — освоение научного метода познания истины. Истина является такой же целью образования, как личность, свобода, право, а потому и приобщиться к науке должен всякий. В этом смысле научное образование не имеет какой-то нижней временной границы, с которой оно только могло бы начинаться (учитывая слишком большую «серьёзность» понятия «наука»). «Ибо нет двух знаний — научного и “обыкновенного”, а всякое знание, если оно только истинно, есть уже научное знание. Познающий ребёнок, делая свои первые наблюдения над действительностью и выводы из них, бессознательно подчиняется уже тем законам и правилам, которые регулируют и работу ученого. “Научное мышление”, “научное образование” есть только высшая ступень того процесса, начальными этапами ко-

торого являются обыденные рассуждения и жизненные познания ребенка»[14].

Вместе с тем, конечно, естественный психофизиологический процесс взросления предполагает и разные подходы к научному образованию на разных возрастных этапах. Исходя из этого, С. Гессен говорит о трёх ступенях научного образования — *эпизодический курс*, *систематический курс* и собственно *научный курс*, или университетское образование. Между прочим, он замечает, что эти ступени в основном аналогичны трём ступеням нравственного воспитания — аномии, гетерономии и автономии, что, во-первых, ещё раз подчёркивает единство процесса образования, а, во-вторых, позволяет сразу прочувствовать основную идею высшей ступени научного образования — идею автономии, т. е. самозаконности, а это значит — самообразования и творческого развития.

Три ступени научного образования, выделенные С. Гессеном, могут быть рассмотрены генетически — тогда они будут примерно соответствовать начальному, среднему и высшему образованию, — однако такой подход будет упрощением. Прежде всего, уточним, как понимается философом смысл этих ступеней. Систематическое освоение отдельных наук предполагает их изучение в строго логическом порядке, начиная от самых общих понятий, категорий и законов (аксиом). В этом смысле оно должно обеспечивать не только освоение всей известной на данный момент системы научных знаний по данному предмету, но и приобщение к научному методу, обосновывающему систематическое познание, т. е., по Канту — единство, расчленённость и непрерывность знания. В этом качестве, однако, систематический курс не может быть начальной ступенью, ибо самое общее и самое первое в каждой науке отнюдь не является самым лёгким, а скорее наоборот, и на-

[14] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 233.

чинать образование детей с «первых элементов» науки просто невозможно по чисто психологическим соображениям. Поэтому первой ступенью становится так называемый «эпизодический курс», исходящий не из логики системы научного знания, а из жизненных эпизодов, близких ребёнку, на примерах которых открываются те или иные научные знания. Эпизодический курс, по словам С. Гессена, «должен подвести ученика к элементам научной системы, но исходить не из них, а из близкого ученику мира, составляющего для него жизненно-конкретное целое»[15].

Наконец, высшей ступенью научного образования является *университет*. Сразу отметим, что понятие «теория университета» у С. Гессена и наша новелла «философия высшего образования» совпадают не полностью. Во-первых, как уже отмечалось выше, бесконечность образовательных целей — всех видов образования — предполагает, что высшая школа не должна ограничиваться только образованием научным (а именно в этом разделе С. Гессен говорит о теории университета), — она должна продолжать и образование нравственное, и правовое, и художественное и т. д. Во-вторых, как увидим ниже, высшая школа как организационная структура не может вовсе обойтись без ступени систематического курса, или курсов — тех наук, которые выступают как вспомогательные для основного научного направления получаемого образования.

Если систематический курс, хотя и обучает научному методу, но главной его задачей остаётся овладение уже готовой научной системой, и в этом смысле — воспроизведение чужих открытий и методик исследования, то собственно научный курс приобщает обучающихся к научному методу не как к чему-то внешнему, а непосредственно, вводит их в процесс научного творчества. Главной идеей университета, по С. Гессену, является *идея соединения науки и об-*

[15] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 287.

разования путём вовлечения учащихся в самостоятельную исследовательскую работу. «Высшая научная школа должна быть поэтому прежде всего очагом научного исследования, её преподаватель — активным исследователем, самостоятельным учёным, расширяющим своей научной работой область познанного, студент — участником исследовательской работы преподавателя и постольку начинающим учёным, место занятий — аудитория, лаборатория, семинарий — местом, где открываются новые научные истины, излагаются и проверяются результаты только что сделанных открытий. Высшая научная школа, или университет, есть поэтому нераздельное единство преподавания и исследования. Это есть преподавание через производимое на глазах учащихся исследование»[16].

Следует подчеркнуть, что, как и все другие положения педагогической теории С. Гессена, это тоже имеет чисто философское основание. Речь идёт о соотношении между научной системой и методом. Под системой С. Гессен понимает более или менее устоявшуюся совокупность научных теорий, удовлетворительно объясняющих явления действительности на данном этапе исторического развития науки. Система является продуктом научного метода, при этом она не может быть окончательной — научные системы сменяют друг друга, в то время как «метод научного исследования, напротив, проходит сквозь сменяющие друг друга системы как тождественное им всем начало»[17]. Думается, более подробный анализ диалектики научной системы и научного метода у С. Гессена мог бы привести к интересным выводам при сравнении её с теорией научных революций Т. Куна.

Итак, университет означает не просто высшую школу, а высшую научную школу, в которой учение и исследование совпадают — преподаватель не просто «преподаёт»

[16] Там же. С. 310.
[17] Там же. С. 297.

свой предмет, а высказывает публично свои научные взгляды; студент не просто учится, но занимается наукой. Соответственно формулируются и основные требования к преподавателям и студентам.

Преподаватель университета ценится в первую очередь как учёный, профессор, а не как лектор, оратор. Ораторское искусство как таковое здесь не главное — важна не лёгкость и отделанность стиля речи, а способность «мыслить во время речи, открывать на лекции новые доказательства и оттенки развиваемой им мысли. Поэтому внешняя шероховатость речи, поскольку она есть выражение борения мысли со словом, составляет часто подлинную прелесть научной речи»[18]. Более того, отсюда делается и такой провокационный вывод: профессор, который слишком много сил и времени отдаёт преподаванию, — плохой профессор. Соответственно, какой-то особой методики *такого* высшего образования просто не существует — эта методика сводится к логике и методологии самой науки, а какое-либо проявление особой дидактики преподавания, «приспособление профессора к аудитории не только не улучшает преподавания научного курса, но вредит ему, отнимая у него характер научного исследования и тем самым низводя его до уровня систематического курса»[19], т. е. обычной школы.

С другой стороны, в этом же и незаменимость лекций как формы учебных занятий в университете — только они могут дать непосредственный, живой урок творческого мышления. Настоящая лекция вводит учащихся в современное состояние науки, показывает сам процесс исследования. «Такая лекция не может быть заменена никакими книгами, и отменить её — значит отменить самый университет»[20]. Но при этом необходима полная свобода научного (и, со-

[18] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 311.

[19] Там же. С. 312.

[20] Там же. С. 318.

ответственно, лекционного) творчества преподавателя. Оно не может быть связано никакими программами и никакими внешними предписаниями, которые не способны предвидеть ход научной мысли; это означает также, что для университета не свойственно чтение профессорами из года в год одного и того же курса, ведение постоянно одних и тех же работ в лаборатории и на семинарах. Университетское преподавание есть «совокупность самых разнообразных курсов и занятий, своим никакими программами не предвидимым многообразием, своей подвижной текучестью отражающих малейшие колебания научной мысли, отливы и приливы всегда меняющего свой уровень и своё русло потока научного творчества»[21].

Свобода преподавания неразрывно связана со свободой обучения. А именно, со свободой студента выбирать из массы предлагаемых ему курсов те, которые наиболее соответствуют его научному интересу. «Наличие нескольких преподавателей одной и той же науки и свободный выбор учащимся учителя характеризуют дух университетского учения»[22]. Правда, логика научного знания всё-таки ставит определённые рамки — взаимосвязанность наук определяет необходимость освоения смежных наук для успешного научного продвижения в выбранном направлении, а потому свободный выбор студента не может быть вполне анархичным. В этом, кстати, оправдание существования в университете и систематических (в рассмотренном выше смысле) курсов, задача которых — дать студенту систематическое знание смежных наук ради более эффективного освоения научного метода избранной ими науки.

Свобода обучения предполагает и свободу передвижения, т. е. перехода с отделения на отделение, с факультета на факультет, из университета в другой университет. По-

[21] Там же. С. 315.
[22] Там же.

скольку ситуация свободы преподавания и исследования приводит к тому, что в разных университетах разные отрасли науки будут представлены по разному, постольку невозможно лишать обучающихся возможности стремиться к получению наивысших образцов знания и научного исследования. Вспоминая о современности, заметим, что вполне в духе истинного (а не бюрократического) Болонского процесса[23] С. Гессен пишет: «Единство университетов, взаимное признание ими даваемых зачётов и степеней является предпосылкой свободы учения»[24]. Это предполагает также «низведение до минимума экзаменационного бремени» как формальной проверки усвоенной суммы знаний или умений, — центр тяжести должен быть перенесён «на самостоятельную работу учащихся», т. е. на оценку выполняемых ими работ, темы которых свободно выбираются по согласованию с преподавателем в русле научного интереса учащихся. Главный принцип университетского обучения, таким образом, — не энциклопедичность и не специализация, а *индивидуализация*.

---

[23] *Мне довелось на протяжении нескольких лет читать специальный курс (введённый нашим Министерством образования и науки как обязательный для магистрантов) «Высшее образование и Болонский процесс», и я, изучив документы, сделал вывод: существует на один, а два «Болонских процесса». Первый — межгосударственная и межминистерская координация и унификация, основанная на Болонской декларации 1999 г., и справедливо заслужившая разнообразную критику, а кое-где даже вызвавшая акции протеста преподавателей и студентов. Второй — это развитие прямых межуниверситетских связей на основе принципов Великой Хартии университетов (Magna Charta Universitatum), подписанной тоже в Болонье в 1988 г., — принципов университетской автономии и одновременно ответственности университетов непосредственно перед обществом. Кстати, идею таких связей и сотрудничества европейских университетов высказывал ещё в начале XVII века Ф. Бэкон — см.: Г. Е. Аляев. О некоторых идеях Фрэнсиса Бэкона в контексте современного развития образования и науки (№ 74).*

[24] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 315.

Проясним здесь один важный вопрос. Разрабатывая теорию университета, С. Гессен говорит именно об университете, т. е. таком центре, который бы соединял все науки. Мы не будем сейчас останавливаться на вопросе о классификации наук у С. Гессена, и, соответственно, на распределении университетских факультетов, — здесь важно другое. Соединение учёбы и науки, развитие университета как перманентного продуцента научных открытий, реализация в нём «самой науки в её текучем, расплавленном состоянии», — это возможно только при условии постоянного взаимодействия наук, преодоления односторонности мышления, свойственной узким специалистам. «Полнотой представленного в университете знания и отличается университет от всех других высших школ. Но именно потому только он из всех высших школ даёт подлинное научное образование»[25].

Таким образом, «университет» у С. Гессена — это и тип высшего учебного заведения (в том случае, когда существуют другие типы высших школ), и образ (идея) высшего образования вообще. Существование наряду с университетом других типов высших учебных заведений, специализированных по отдельным научным направлениям, приводит — с точки зрения обоснованной философом регулятивной идеи — к нанесению существенного вреда постановке высшего научного образования. Вместе с тем, по самому существу регулятивной идеи, она никогда не может быть реализована полностью, она есть недостижимый идеал. Поэтому и университет никогда не сможет быть средоточием всех научных знаний, и система высшего образования никогда не сможет стать чисто университетской. (В этом моменте, между прочим, как и в ряде других, проявляется тот «*острый конфликт схемы с фактами*», который, по мнению Дм. Чижевского, является следствием некоторого схематизма гессеновской диалектической конструк-

[25] Там же. С. 314.

ции[26].) Индивидуализация так или иначе будет сочетаться со специализацией, и чем более специальными (например, техническими) будут высшие учебные заведения, тем большую роль в них будут играть систематические курсы, которые, как уже было отмечено, не могут быть исключены полностью и из университета («чем техничнее факультет, тем большим ограничениям по необходимости подвергается свобода обучения»[27]); хотя собственно «высшими» эти школы будут оставаться только в том случае, если в своём основном направлении они будут реализовывать намеченный выше синтез обучения и науки. В конце концов, С. Гессен признаёт, что университет готовит не только будущих учёных, а и практических деятелей, а «из потребностей профессионально-практического образования в свою очередь вытекает необходимость обрастания чисто научного преподавания в университете занятиями систематического характера»[28].

Обоснованная выше свобода обучения и преподавания предполагает и соответствующие организационные принципы. Речь идёт о принципе самоуправления университета, а также о формировании объединения университетов как публично-правовой корпорации, свободной как от мелкой государственно-бюрократической опеки, так и от частного произвола. Право самоуправления в узком смысле означает право определения предметов преподавания, учебных планов, основания учебно-вспомогательных учреждений, избрания органов управления. В широком смысле — это «право самопополнения», т. е. избрание профессоров и преподавателей, наделение учёными степе-

---

[26] *П. Прокофьев* [*Д. И. Чижевский*] [Рец. на кн.:] Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 450. *О схематичности и о «насилии над фактами» написал в своей рецензии и Франк — см. Приложение.*

[27] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 315–316.

[28] Там же. С. 320.

нями[29]. «Желательность особых институтов исследования, посвящённых специальным научным проблемам, также не подлежит сомнению»[30], — имеется в виду основание научно-исследовательских институтов самими университетами, исходя из их научных школ, а не извне, по навязанному сверху шаблону.

Из сущности университета как средоточия научного *творчества* и научной *свободы* прямо следует, что «ничто не противоречит больше идее университета, как система бюрократического управления и опеки со стороны государства»[31]. С другой стороны, «право самоуправления и самопополнения» не должно вырождаться в местечковую автономию, чуждую подлинному духу науки. Автономия *университета* дополняется автономией *университетов*, т. е. университет живёт «в меру своего общения с другими университетами». Разработка С. Гессеном философии права как теории «оправовления» общественной жизни нашла своё выражение и в данном случае — в понимании университета как публично-правового союза и обосновании необходимости создания союзов университетов, имеющих публично-правовой характер. Принцип автономии отдельного университета «как самостоятельной коллективной личности» должен сочетаться, таким образом, с началом единства всех университетов.

Речь идёт о преодолении противоположности «государственного» и «частного» начал в организации высшей школы (противоположности, заводящей сегодня в глухой тупик и нашу высшую школу). Поясняя понятие публично-правового союза в применении к университету, С. Гессен пишет, во-первых, о двойственном отношении университета к государству: с одной стороны, даже если университет учреждается и содержится государством, он должен быть от него независим, поскольку иначе свобо-

[29] Там же. С. 316.
[30] Там же. С. 321.
[31] Там же. С. 322.

да преподавания будет подчинена внешнему авторитету, имеющему свои политические, хозяйственные и прочие интересы; с другой стороны, университет получает своё публично-правовое бытие от государства как высшего правового авторитета, и в этом смысле становится «государственным учреждением». Во-вторых, право частного учреждения университетов, по мнению С. Гессена не может быть абсолютизировано, поскольку нельзя согласиться с чисто либеральным пониманием университета как «частного учреждения». Свобода высшего преподавания заключается не в праве каждого открывать школы, которые на поверку окажутся совсем не научными, а в такой организации университета — кем бы он ни был основан, — которая бы действительно обеспечивала свободу преподавания и научного творчества, возможность постоянного обмена с другими университетами, способность противодействия всем покушениям на свободу науки, «при одновременной возможности, однако, максимального использования университета всеми теми, кто в нём как в очаге и хранителе научного знания нуждается»[32]. Всё это может быть обеспечено только союзом университетов, публично-правовой характер которого выражается, с одной стороны, в принадлежащем ему праве наделения учёными степенями, а с другой — в праве каждого лица по отношению к университету, а именно — в праве учиться в нём и учить в меру своей научной подготовки, независимо от своей социальной, политической, религиозной принадлежности. «В лице университетов наука вступает в правовое общение, как особый реальный интерес внутри культурного общества, требующий для себя такого же признания и такой же охраны со стороны права, как и интересы и свобода отдельных “частных лиц”»[33].

---

[32] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 325.

[33] Там же. С. 327.

Нельзя не сказать напоследок — в силу актуальности этой проблемы — несколько слов и о том, как разрешается С. Гессеном вопрос о *национальном образовании*. Прежде всего, национальное образование не находит места в гессеновской системе среди отдельных направлений образования, определяемых, как мы помним, высшими целями культуры. Нация к числу этих целей не относится. Не потому, однако, что наш философ — космополит. В равной степени критикуя и космополитизм (как механическое отрицание субстанциональности нации), и национализм (как столь же механическое утверждение этой субстанциональности), С. Гессен выстраивает диалектику личности, нации и человечества как проявления общего в многообразии. Эта диалектика ведёт к пониманию того, что «нация кроет в себе человечество, как высшее своё задание и оправдание», и «только в меру осуществления народом общечеловеческих ценностей становится он индивидуальностью, занимающей своё особое незаменимое место в общечеловеческой культуре, т. е. становится нацией»[34].

Отсюда в применении к образованию и воспитанию следуют такие выводы. Во-первых, проблема национального образования — это, прежде всего, проблема языка обучения. Язык рассматривается как наиболее сильный фактор, созидающий нацию. Позиция С. Гессена по отношению к украинскому языку, правда, вряд ли будет воспринята сегодня однозначно — он относится к нему как к диалекту, по аналогии с провансальским языком в его отношении к общефранцузскому литературному; соответственно украинцы (как и белорусы) — одна из ветвей русского народа, приобщение которых к мировой культуре «гораздо легче, конечно, будет осуществляться через посредство общерусской культуры, охватывающей областные разветвления и ими питаемой, чем при самодовлеющем существовании областных национальностей в их неприступной

[34] Там же. С. 343.

и враждебной целому обособленности»[35]. Прежде чем обвинять Гессена в шовинизме, следует обратить внимание на его слова о том, что в таких национальных школах, как украинские, необходимо «исходить из местного наречия», ибо только так можно добиться хорошего знания как этого «наречия», так и русского литературного языка; в противном случае — то ли в случае русификации, то ли в случае украинизации, — результатом будет суржик и «понижение до крайности уровня преподавания».

Во-вторых, поскольку нация — не готовая субстанция, и даже не определённая цель, а своеобразный стиль народного существования, имеющий разные ступени своего осуществления и осознания, постольку «задача национального образования, т. е. создания и упрочения нации, сводится, очевидно, к приобщению всех слоев народа к культуре и, в частности, к образованности как высшему её проявлению»[36]. В этом направлении развиваются идеи народной школы и всеобщего образования, которые мы здесь не будем детализировать.

И, наконец, третье и главное: «Нация не есть предмет заботы, а естественный плод усилий, направленных на достижение сверхнациональных задач»; «национальность есть естественный плод, а не нарочитый умысел образования»[37]. Нация формируется не специальным, целенаправленным усилием, а усилиями, направленными на достижение высших целей культуры, т. е. — нравственным, научным, художественным, хозяйственным, правовым образованием. Поскольку нация — с точки зрения С. Гессена — не есть цель культуры, а есть «её естественный стиль и форма», постольку национальное образование есть не особый вид образования, а *просто хорошее образование*.

---

[35] *С. И. Гессен*. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. С. 356.

[36] Там же. С. 349.

[37] Там же. С. 346, 355.

«Всякое хорошо поставленное образование по необходимости будет национальным», и наоборот — «образование тогда только подлинно национально, когда оно — хорошее образование, когда оно удовлетворяет требованиям научности, художественности и нравственности»; и даже, как парадокс — «если, чтобы удовлетворять последним, оно должно быть “ненациональным”, то ради самой же нации оно должно быть таковым»[38].

Таким образом, высшая школа занимает в философско-педагогической системе С. Гессена своё надлежащее место, прежде всего в контексте теории научного образования. Проблематичность буквального воспроизведения предлагаемой философом схемы (да и для него, впрочем, являющейся регулятивной идеей) не должна заслонять многие плодотворные и вполне актуальные мысли, которые помогают понять смысл и цель высшего образования как такового, а также направление и пути его реформирования.

[38] Там же. С. 354, 357.

Приложение

С. Л. Франк. [Рецензия на:] С. И. Гессен. Основы педагогики. Книгоиздательство «Слово». Берлин 1923. 418 с.[39]

Обширное, богатое и мыслями и конкретным материалом педагогическое исследование С. И. Гессена представляет собою весьма выдающееся явление русской философской литературы. Можно даже сказать, что по сочетанию строгой и стройной философской систематичности с широтой захвата конкретно-жизненных педагогических проблем оно есть некоторый unicum в современной философско-педагогической литературе вообще. В газетной рецензии нет возможности хотя бы вкратце обозреть содержание книги. Мы ограничиваемся здесь лишь указанием как того, в чем мы усматриваем основные достоинства книги, так и тех ее сторон, которые представляются нам ее существенными недостатками.

Прежде всего, большой заслугой работы С. И. Гессена является самый замысел ее — построить систему педагогики, как прикладной философии, показать, что в основе всех практических проблем и разногласий педагогики ле-

[39] Впервые: Руль. 1923. 14 окт. № 875. С. 8. Рецензия не републиковалась и не входила в библиографии работ С. Л. Франка. Публикация подготовлена специально для наст. сборника.

жат общие философские вопросы, выяснимые лишь в системе целостного философского міросозерцания, что напр. все существенные вопросы дидактики упираются в гносеологические и логические проблемы, или что спорные вопросы нравственного воспитания могут получить разрешение лишь в философской этике. В наши дни духовного одичания и варваризации, когда даже наиболее культурные элементы русского общества часто поддаются заразе убогого практицизма, и необходимость философского углубления міросозерцания отвергается не одними только большевиками, — стройная и продуманная работа, показывающая на каждом шагу зависимость насущных практических проблем от высших философских понятий, лежащих в их основе, есть большое культурное дело. Принципиальная и научно достаточно вооруженная борьба с варварской привычкой противопоставлять теорию — практике, философию — жизни, духовную культуру — материальным нуждам, и с склонностью жертвовать первыми ради неосуществимого при этом пожертвовании содействия последним — эта борьба никогда не была так нужна и ценна, как именно теперь.

Другая ценность работы С. И. Гессена заключается в здоровом и тонком педагогическом чутье, в трезвости и широте, с которыми он обсуждает некоторые центральные проблемы конкретной педагогики. Превосходны напр. обзор и сравнительная оценка систем первоначального воспитания Фребеля и Монтессори и в особенности обсуждение проблемы трудовой школы, которая несомненно станет насущным практическим вопросом школьного строительства, когда отойдет в прошлое то разрушение всяческих школ, которое под именем «трудовой школы» было произведено большевиками. Философский метод автора, который он сам называет «диалектическим» или «гетерологическим», и который по существу состоит в усмотрении внутренней связности и взаимозависимости разнородных начал, неосуществимости одного вне отношения к другому — удерживает в преобладающем большинстве случаев

автора от всякой односторонности и придает его обсуждению характер широты и объективности.

Существенным недостатком работы нам представляется, с одной стороны, чрезмерная склонность автора к логической схематизации и стройности, ради которых иногда искажаются и насилуются факты, и, с другой стороны, недостаточная разработанность и углубленность самой философской системы, лежащей в основе его педагогической теории. Примером первого недостатка может служить хотя бы утверждение автора (вытекающее из его философской системы), что у первобытного человека отсутствует и искусство, и религия, — утверждение, совершенно несовместимое с прочными выводами современной антропологии и истории религии, или же относительная легкость, с которою он отметает, как незаконные, две существенные педагогические проблемы, — проблему «физического образования» и проблему «национального образования», — только потому, что обе они не укладываются в принятую им философско-педагогическую схему. Выражением второго недостатка является то, что автор, основывая свою философию на идее «культурной ценности», не пытается ни достаточно глубоко обосновать эту идею, ни вывести систему «ценности»[40]; благодаря этому получается тот странный результат, что проблема религиозного образования, по существу совпадающая с проблемой духовного воспитания или общего формирования личности, оказывается в системе автора где-то на задворках, рядом с «хозяйственным образованием», и рассмотрение ее отлагается до следующего тома работы, — тогда как по существу без обсуждения основных проблем религиозной философии и педагогики невозможно обоснование центральных педагогических понятий личности, свободы, нравственности и т. п.

В большинстве случаев, однако, жизненное и философское чутье спасает автора от односторонностей и ложных

[40] Так в первой публикации. Возможно, надо: «ценностей».

выводов, к которым склонны привести его схематичность его построения и недостаточная обоснованность (а, по нашему убеждению, и ложность) его философской системы. Поэтому педагогические достоинства его работы остаются личной заслугой самого С. И. Гессена, и ни в малой мере не содействуют утверждению риккертианской схоластики, из которой он философски исходит, и которая ответственна только за односторонность и промахи его работы.

Эпизод из жизни философа: А. Ф. Лосев в Полтаве[1]

В истории философии есть сюжеты, которые не часто попадают в учебники или монографии, посвящённые великим философам и сложным философским темам. Это сюжеты, которые связаны с биографией известных мыслителей, но которые я бы назвал даже не биографическими, а *топографическими*. Где родился и жил? Куда ездил? Где ходил? Сохранились ли какие-то архитектурные или природные приметы, через которые можно как бы прикоснуться к ауре вечной мысли?[2] Реальным символом такого «прочтения» истории философии для меня стала тропа Ницше в Эзе, на французском Лазурном берегу, где хранится память о том, что именно здесь рождались строки четвёртой книги «Заратустры». Не так давно в Санкт-Петербурге мне удалось походить по улицам и адресам, связанным с жизнью в северной столице моего любимого философа Семёна Франка. И вот ещё один сюжет родился совсем неожиданно, причём никуда за ним ехать не пришлось.

---

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 143).*

[2] Конечно, и ещё один вопрос: где похоронен и сохранилась ли могила? Но опустим этот скорбный вопрос в примечание.

Читая философскую прозу Алексея Фёдоровича Лосева, в неоконченном тексте с простым названием «Жизнь» вдруг встречаю фразу автобиографического героя: «Такие слова услышал я 22 июня 1941 года на летучем митинге от парторга одного учебного заведения в Полтаве, где меня случайно застала война». И немного далее, после ещё одной цитаты на тему «Отечество наше в опасности!», — подобная ремарка: «Так говорил какой-то человек на митинге перед вокзалом в Харькове в июле 1941 года, когда я пробирался из Полтавы в Москву»[3].

Признаюсь — ранее мне не приходилось встречать упоминания о пребывании великого русского философа Алексея Лосева в Полтаве. Обычно его жизненная траектория прочерчивается крупными и немногочисленными мазками: Новочеркасск — Москва — Нижний Новгород — Москва — Белбалтлаг — и опять, кажется уже до конца дней, Москва, только с вынужденным переездом с Воздвиженки на Арбат. Прекрасный Дом-музей А. Ф. Лосева на Арбате, 33, созданный главным образом силой огромной любящей воли Азы Алибековны Тахо-Годи, казалось, незыблемо привязывает жизненное пространство Алексея Лосева именно к российской столице. Каким образом в это пространство вклинивается Полтава? И какую «случайность» имеет в виду герой неоконченной повести — если, конечно, это действительно автобиографические подробности (о чём, впрочем, прямо говорят комментаторы к тексту[4]).

Достаточно было, однако, небольших усилий, чтобы найти ответ на этот вопрос, порождённый моим краеведческим невежеством. В подготовленном к 95-летию Полтавского национального педагогического университета им. В. Г. Короленко выпуске «Історія факультету філології та журналістики», в ма-

---

[3] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. / Под ред. А. А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; вступ. ст. Е. А. Тахо-Годи. М. : Время, 2002. С. 552.

[4] См.: Там же. С. 574.

териале «Кафедра зарубіжної літератури» (авторы — О. В. Орлова и Л. А. Чередник) находим такой абзац (сопровождённый портретом): «До роботи в Полтавському педагогічному інституті залучалися видатні філологи свого часу: російський професор О. Ф. Лосєв (1939–1941 рр.) — літературознавець та філософ зі світовим ім'ям, автор відомих робіт "Історія античної естетики", "Знак, символ, міф" (Олексію Федоровичу як репресованому вченому не дозволялося тоді працювати в столичних вищих навчальних закладах)...»[5].

Вот, собственно, и ответ. Однако он из разряда таких ответов, которые порождают много новых вопросов, или, во всяком случае, требуют развёрнутых пояснений и комментариев. Позволю себе начать с некоторых хорошо известных фактов жизненной и творческой биографии нашего героя, предшествовавших его появлению в Полтаве.

Будущий философ и культуролог, классический филолог и переводчик, исследователь античности и педагог, автор нескольких сотен серьёзных научных работ, среди которых два фундаментальных «восьмикнижия» — серия монографий конца 20-х годов и «История античной эстетики», написанная уже в 60–80-х, — Алексей Лосев родился в 1893 году в городе Новочеркасске, столице Области Войска Донского, в доме бедного надворного советника и талантливого скрипача Фёдора Петровича Лосева[6]. Отец,

---

[5] Історія факультету філології та журналістики (до 95-ліття). Полтава: ПП Шевченко Р. В., 2009. С. 36. К сожалению, в юбилейных монографиях, выпущенных как к 95-летию (*Б. Год, О. Єрмак, П. Киридон*. Полтавський державний педагогічний університет імені В. Г. Короленка: історія і сучасність. Полтава, 2009), так и к 100-летию (Столітня історія Полтавського педагогічного університету / О. П. Єрмак та ін.; за ред. М. І. Степаненка, Л. М. Кравченко. Полтава: ПНТУ імені В. Г. Короленка, 2014) известного полтавского вуза в целом, упоминаний о работе в нём А. Ф. Лосева не содержится.

[6] Биографические подробности жизни А. Ф. Лосева я беру из книги А. А. Тахо-Годи «Лосев», изданной в серии «ЖЗЛ» (*А. А. Тахо-Годи*. Лосев / 2-е изд., испр. и доп. М. : Молодая гвардия, 2007).

впрочем, вскоре бросил семью, но Алексей Фёдорович в воспоминаниях признавал его явное влияние: «Его богема ко мне не перешла. Но ко мне перешёл его разгул и размах, его вечное искательство и наслаждение свободой мысли и бытовой несвязностью ни с чем. Эта полубогемная стихия отца столкнулась со строгими и моральными установками матери, с её полной погружённостью в старый устойчивый быт и в этом смысле с бытовым и общественным консерватизмом. Так эти две стихии и остались во мне на всю жизнь, переплетаясь и смешиваясь самым причудливым образом»[7]. За словами о «консерватизме», конечно, кроется указание на религиозность. Крестил мальчика его дед — протоиерей Алексей Поляков, настоятель храма Михаила Архангела. «От матери же унаследовал Алексей Фёдорович строгие моральные принципы, те добродетели, о которых мы просим в Великий пост в молитве Ефрема Сирина: дух целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви. А дед, строгий протоиерей? От деда идёт глубокая внутренняя связь с храмом и храмовым действом», — пишет А. Тахо-Годи.

В 1903–1911 годах Алексей учился в Новочеркасской классической гимназии и параллельно «умудрился даже пройти музыкальную школу» — «это во мне играла отцовская стихия», признаётся в воспоминаниях[8]. Правда, скрипку он вскоре бросил как «злую, коварную и неблагодарную жену», однако любовное отношение к музыке, сопряжённое с её глубочайшим философским пониманием и осмыслением, осталось навсегда, о чём свидетельствует, в том числе, и буквально пропитанная философией музыки лосевская художественная проза. Мощными толчками, формировавшими в гимназический период его личность, стали: привитое чтением Камил-

[7] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2 / Под ред. А. А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий. М. : Время, 2002. С. 523.

[8] Там же. С. 524.

ла Фламмариона увлечение астрономией — «первым образом бесконечности»; знакомство с сочинениями Владимира Соловьёва, который оказался «первым учителем в диалектике конечного и бесконечного»; воспитанное гимназическими учителями увлечение классической литературой, историей и древними языками. Да, нельзя не упомянуть ещё и «завзятого интереса к театру». В результате к моменту окончания гимназии 17-летний юноша «уже был готовый философ и филолог-классик одновременно»[9].

А. Лосев поступил сразу на два отделения — философское и классической филологии — историко-филологического факультета Московского университета, которые успешно закончил в 1915 году. Такое двойное образование, между прочим, было не просто абсолютно необходимым (и обеспечивающим высочайший научный уровень) для занятия тем, чему Лосев, по его собственным словам, посвятил больше всего времени и сил — историей античной философии, но и спасало его в те годы, когда выступать в качестве философа он не мог, поэтому вынужден был преподавать только литературу или древние языки (как это было и в Полтаве).

Учёба в Москве сразу ввела талантливого юношу в круг высшей российской науки, и прежде всего философии. Он слушал лекции главы Московской философской школы профессора Льва Михайловича Лопатина, однако ценил его меньше, чем профессора Георгия Ивановича Челпанова, которого считал своим учителем, и с которым установились дружеские отношения на всю жизнь. Под руководством Челпанова занимался экспериментальной психологией и психологией личности, параллельно увлекаясь интуитивизмом Николая Онуфриевича Лосского. Едва ли можно считать «вторым» по значению ещё один «университет» Лосева — его увлечение музыкой и театром, его многочисленные (отражённые, в частности, в днев-

[9] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2 С. 525–528.

никах) впечатления и восторги от искусства Неждановой, Шаляпина, Собинова, Рахманинова, Скрябина и многих других. И это было далеко не просто приятное времяпрепровождение — уже тогда Лосев профессионально исследует эстетику ритма, а вообще о связи музыки и философии уже в старости, по свидетельству А. Тахо-Годи, «прямо утверждал, что не любящий итальянской колоратуры никогда не поймёт диалектики Гегеля». По рекомендации Г. Челпанова он присоединяется к работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва, где имеет возможность познакомиться с С. Н. Булгаковым, Н. А. Бердяевым, П. А. Флоренским, Е. Н. Трубецким, С. Л. Франком, критиком Ю. И. Айхенвальдом, писателем С. Н. Дурылиным, своим кумиром — поэтом-символистом Вячеславом Ивановым. Особые отношения — в силу близости религиозного сознания и философских предпочтений — у него завязываются с отцом Павлом Флоренским. Алексей Лосев вошёл в круг выдающихся русских философов и сам стал полноправным представителем — хоть и младшим — плеяды мыслителей золотого века русской философии.

Большинство представителей этой плеяды в 1922 году оказались неугодны Советской власти и были высланы из страны на знаменитом «философском пароходе» (точнее — пароходах). Лосев был ещё достаточно молод, и ему — как с грустной иронией замечает А. Тахо-Годи — «ещё следовало заслужить» своё наказание. Оставленный при университете «для приготовления к профессорскому званию», он устраивается учителем в московских гимназиях; уже до революции начинает печататься и в 18-м году пишет, в частности, очерк о русской философии, почти сразу изданный в Швейцарии; в умирающей от гражданской войны Москве в том же 18-м разворачивает вместе с С. Булгаковым и Вяч. Ивановым неудавшийся в результате проект серии книг о русской религиозной философии; пишет много так и не изданного, выступает с докладами; в поисках пропитания в 19–21-м годах ездит работать в Нижего-

родский университет, где, собственно, и становится профессором.

В 20-е годы А. Лосев работает в Государственной академии художественных наук[10], в Московской консерватории, других образовательных учреждениях, подрабатывает в трудовых школах, но главное — пишет свои книги, знаменитое «восьмикнижие» 1927–1930 годов, в котором, по сути, открыто выступает как религиозный философ-символист, как диалектик, но вовсе не материалистический. В результате Лосев оказался едва ли не единственным из остававшихся в то время в Союзе философом, который был высоко оценен русской философской эмиграцией[11]. Одновременно — и, похоже, Алексей Фёдорович шёл на это сознательно — его работы (особенно «Диалектика мифа») вызвали гнев партийного руководства, персонализированный в речи Лазаря Кагановича на XVI съезде ВКП (б)[12]. В апреле 1930 г. Лосева арестовали по обвинению в участии в монархической организации «Истинно-православной церкви» и осудили на 10 лет. Он оказался в лагерях на Беломоро-Балтийском канале. Его жена Валентина Михайловна Соколова-Лосева также была арестована и отправлена в лагерь на Алтае. Усилиями жены Максима Горького Е. П. Пешковой (как бы искупавшей и вину мужа,

---

[10] *Новые данные об этом см.: Е. А. Тахо-Годи, Дж. Римонди. А. Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики (новые материалы из архива ГАХН) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 79–88; Личное дело А. Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя / Публ. Е. А. Тахо-Годи, Дж. Римонди // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 3. С. 151–173.*

[11] *О рецензиях С. Л. Франка и Д. И. Чижевского, вышедших в 1928 г., см. в наст. сборнике, с. 450.*

[12] Вот «метафоры», которыми пользовался секретарь ЦК: «философ-мракобес», «реакционер и черносотенец», «наглейший наш классовый враг». И вывод — «у нас, в Советской стране, в стране пролетарской диктатуры, на частном авторе должна быть узда пролетарской диктатуры» (XVI съезд Всесоюзной Коммунистической партии (б). Стенографический отчёт. М.; Л.: Госиздат, 1930. С. 75). Узду надели.

выступившего с печатными инвективами против Лосева) и Красного Креста Лосевы объединились в 1932 г. в лагере на Медвежьей горе — «столице» Беломоро-Балтийской стройки, а в 1933 г., как «ударники-каналоармейцы» (а Алексей Фёдорович ещё и по инвалидности — он почти потерял зрение), возвратились в Москву.

Лосеву действительно около 10 лет не разрешали преподавание в ведущих московских вузах[13] — лишь в 1944 он был принят... нет, не в родной университет, а в Государственный педагогический институт[14], а вновь печататься смог только после смерти Сталина. И вот, в эти трудные 30-е Лосев вновь отправляется на заработки в провинцию — благо, уже был опыт Нижнего Новгорода. Теперь же — в течение нескольких семестров 1938–1941 годов — он ездит сначала в Куйбышев, потом в Чебоксары, и наконец, перед самой войной — в Полтаву.

В отдельный раздел двухтомника его прозы, воспоминаний, дневников и писем, озаглавленного его собственной цитатой «Я сослан в XX век...», издатели собрали «Письма из провинции» — письма к жене из этих «командировочных» поездок. Сюжеты, связанные с Куйбышевым и Чебоксарами — отдельная тема; нас здесь интересует Полтава. Но сначала отвлечёмся на сюжет о семейной жизни Лосева.

Со своей будущей женой Лосев познакомился в мае 1917 года, сняв комнату у её родителей на Воздвиженке. Юная Валя Соколова, увлечённая музыкой, философией, математикой и астрономией, очевидно, влюбилась почти сразу, и даже писала о своей неразделённой любви Бердяеву — Лосев её долгое время не замечал[15]. Только с оконча-

---

[13] Впрочем, запрет был скорее «рекомендательный» и касался в первую очередь преподавания философии, и уже в конце 30-х Лосеву удавалось находить временные подработки в московских вузах.

[14] В университете, правда, он работал в 1942–44 годах, но только Госпед его принял «всерьёз и надолго» — фактически, на всю жизнь.

[15] *О романтической натуре и увлечениях Лосева см. в наст. сборнике, с. 680.*

тельным возвращением из Нижнего в 1921 году их отношения приобретают тот романтический, и одновременно высокодуховный характер, который они пронесли всю последующую жизнь. В 1922 году, на Вознесение, в Сергиевом Посаде их обвенчал отец Павел Флоренский.

Валентина Михайловна стала верным другом, помощником и единомышленником Алексея Фёдоровича. Их отношения были спаяны не только любовью, но и общей глубокой верой — за которую, по сути, они и пострадали, испытав лагерные мытарства. Лишь после смерти Лосева в 1988 году (Валентина Михайловна умерла в 1954-м) стало известно, что 3 июня 1929 года они вместе дали монашеские обеты, приняв имена Андроника и Афанасии при совершении тайного пострига афонским старцем архимандритом о. Давидом. Это было глубоко сознательным решением, обоснованным их — близкой к имяславию и исихазму, и практически связанной с антисергиевскими, по сути катакомбными в Советской России православными группами — религиозной позицией, и в то же время шагом к подвигу, вызванным предчувствием неминуемой катастрофы, вскоре и последовавшей. Катастрофа, впрочем, оказалась не окончательной — судьба дала возможность им прожить вместе ещё 20 лет, а после смерти жены Алексей Фёдорович ещё 34 года хранил данные обеты этого уникального монастыря в миру[16].

---

[16] Единственным внешним признаком монашества у Лосева была чёрная шапочка, воспринимавшаяся в советские времена как профессорско-академическая принадлежность, но на самом деле бывшая монашеской скуфьей. Впрочем, Аза Алибековна Тахо-Годи — которой Валентина Михайловна перед смертью фактически завещала идти дальше по жизни рядом с Лосевым, — упоминает ещё один внешний признак: Лосева часто видели как бы подремывающим и как-то странно держащим руку под пиджаком, — на самом деле «руку он так держал, потому что читал в это время Иисусову молитву и крестился. А читал он её непрестанно. Бывало, он даже своим секретарям диктует, а сам держит там эту руку» (Неизвестный Лосев. Интервью А. Егорцева с А. А. Тахо-Го-

Итак, после кратковременных поездок в Куйбышев и Чебоксары, Лосев устраивается на работу в Полтаве. Почему именно Полтава? Одной из косвенных причин могло быть состоявшееся незадолго перед тем расширение Полтавского педагогического. В рамках проводившейся с 35-го года кампании по реорганизации и укрупнению факультетов педагогических институтов (с целью подготовки учителей определённых специальностей именно в тех вузах, где были соответствующие кадры), студенты исторического и дошкольного факультетов из Полтавы были переведены в Харьков, а в Полтавский пединститут пришли на обучение студенты-филологи из Кременчугского, Сумского и Лубенского пединститутов, в которых филологические факультеты закрывались. Соответственно, на 1 сентября 1940 г. общее количество студентов Полтавского института составило 1442, из них на языково-литературном (мовно-літературному) факультете почти половина — 657[17]. Что касается профессорско-преподавательского состава института, то в 1940/41 учебном году он насчитывал 3 профессора, 10 доцентов, 43 старших преподавателя и 40 ассистентов. Профессорами были лингвист В. М. Гусов, литературовед С. Ю. Гаевский[18], и — А. Ф. Лосев.

Первая поездка в Полтаву А. Ф. Лосева была в январе 1940 года, при этом они ездили вдвоём с Валентиной Михайловной (в своём февральском письме он вспоминает, в частности, совместное «путешествие» по Харькову в ожидании полтавского поезда и комнату в Полтаве, где они останавливались), поэтому эпистолярного её описания мы не имеем. Эта поездка носила, очевидно, организационный или, так сказать, «разведывательный» характер.

ди // Сайт Православие и мир [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravmir.ru/neizvestnyj-losev).

[17] *Б. Год, О. Єрмак, П. Киридон*. Полтавський державний педагогічний університет імені В. Г. Короленка: історія і сучасність. С. 34.

[18] Там же. С. 32.

В следующий раз Алексей Лосев приехал в Полтаву 6-го февраля 1940 года уже для работы — его первое письмо из Полтавы жене датировано 8-м февраля[19], и в нём он подробно описывает, прежде всего, перипетии своего путешествия. Мы узнаём, например, что билет из Москвы до Харькова в международном вагоне стоил 90 рублей[20], хотя при этом «никаких особенных преимуществ международного вагона не заметил», а опоздание поезда на 2 часа воспринималось почти как удача — «только на 2 часа». Однако, приехав в Харьков в 6 утра, в Полтаву можно было отбыть только рабочим поездом в 5 часов вечера. Лосев описывает свои неприхотливые мытарства по «окраинным трущобам» Харькова (очевидно, что он заблудился) в поисках совершенно элементарной еды и питья, а также особенности тогдашнего общественного транспорта («Приходит один вагон трамвая: народ висит гроздьями. Приходит другой вагон: народ висит тучей») и метания на вокзале в очередях в камеру хранения («вместо трёх окон, ради выходного дня, работало только одно»), в поисках нужной платформы и в попытках протиснуться в переполненные вагоны. Перипетии путешествия заканчиваются в 10 вечера — поезд приходит без опоздания, — Лосев берёт извозчика[21] и за 10 руб. едет от Южного вокзала «до Кременчугской, 5».

Далее приведём обобщающее описание полтавских будней Лосева из книги А. А. Тахо-Годи:

«В 1940–1941 годах ездил А. Ф. на штатную должность профессора в Полтавский пединститут. Это дело уже было

---

[19] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 492–497.

[20] Для сравнения порядка цифр укажем, например, что в 1940 г. 1 кг мяса стоил 10–14 руб., 1 л молока — 2 руб. (но это в государственной нормированной торговле), а вот мужской костюм тянул на 367 руб., в то время как средняя зарплата рабочего составляла 339 руб.

[21] «Цокало не оказалось, да я его не очень и искал», — пишет жене (Там же. С. 494). В пединституте на тот момент работало два человека с такой фамилией: М. Цокало — швейцар, и П. А. Цокало — кучер; очевидно, речь идёт о втором.

важнее, чем наезды в Куйбышев и Чебоксары. Поселили тоже в общежитии, но в отдельной комнате. Правда, электричества нет вообще, а есть керосиновая лампа — заниматься нельзя. Водопровода нет, канализации нет, но зато одеял — два. "Ничего, особенно тяжести нисколько не чувствую" *(9/II-1940)*[22]. Кроме того, очень симпатичная Ксения Петровна наблюдает за хозяйством пединститутских жильцов. Правда, с продуктами очень плохо, хлеба нет, очередь занимают с вечера. Валентина Михайловна присылает регулярно посылки с продуктами из Москвы и сама приезжает навестить мужа, везёт с собой неподъёмные корзины, уверяя, что всегда помогают добрые люди и всё это ей легко даётся. В городе купить "абсолютно ничего нельзя", и Валентина Михайловна снабжает заодно Ксению Петровну и даже зав. кафедрой Судейкина. Отношения с зав. кафедрой Судейкиным (в письмах А. Ф. он фигурирует под именами Кутейкина, Тюбитейкина, Кутюшкина, Кутькова) налаживаются. А. Ф. бывает иной раз у него дома, но больше по делам, познакомился с профессором филологии Оголевцом, а вообще живёт замкнуто *(8/II-1940)*.

Москва утвердила Лосева председателем государственной экзаменационной комиссии, а это для его положения очень важно».

Теперь сделаем уточнения по поводу общежития и, попутно, адреса. Лосев пишет в письме: «Кс. Петр. приняла с обычной любезностью, но сообщила, что никакого общежития у них теперь нет.... Но тут же она сообщила, что завхоз с ней договорился насчёт меня и что я должен остаться у неё. "Ну, вот и отлично!" Вошёл я опять в ту же комнату, в которой мы с тобой были в январе, — как будто бы я отсюда и не уезжал»[23]. Пролить свет на проблему с общежитием помогает приказ директора Полтавского пединститута № 5а от 16 января 1940 г., которым предписывалось пере-

[22] А. А. Тахо-Годи приводит цитаты из писем Лосева к жене.
[23] Там же. С. 495.

дать помещения учебного корпуса и здание общежития «представнику військового шпиталю»[24], — вспомним, что как раз в разгаре была советско-финская война. Таким образом, Лосев останавливается не в общежитии, а, очевидно, на квартире (возможно, служебной) Ксении Петровны — всё-таки, скорее, не завхоза, а коменданта или сестры-хозяйки (точнее установить личность пока не удалось).

На это же указывает и адрес — по улице Кременчугской, 5 каких-либо общежитий пединститута не зафиксировано. Да и улицы такой, кстати, на тот момент в Полтаве не было — так назывался ещё до революции участок улицы, уже с 1922 года переименованной в Октябрьскую (Жовтневу)[25]. Зато была улица *Ново-Кременчуцька* — после войны названная именем военного корреспондента Лидова. На этой же улице, в доме № 12 (он сохранился до сих пор), Полтавский пединститут работал в 1918–1921 годах, и можно предположить, что поблизости были какие-то служебные помещения или жильё сотрудников. До основного корпуса, который действовал уже в 30-е годы — на Институтской (ныне Остроградского), 2, — отсюда рукой подать, только перейти Корпусный парк. Можно предположить, что Лосев останавливался именно здесь... — вот, только, под № 5 и соседними стоят теперь типовые пятиэтажки застройки начала 70-х...

Вполне очевидно, что быт приезжего профессора в Полтаве в 1940 году был почти спартанский — к чему, впрочем, Лосеву после Белбалтлага, да и с его минимальными — действительно монашескими — бытовыми потребностями было не привыкать. Он мог полмесяца обходиться привезёнными с собой продуктами, и только потом просил прислать из Москвы «что-нибудь для завтрака» — «кусок сыру или кило икры (да ещё конфеток)». Хлеб он брал «в рестора-

[24] Архів Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка (далее — Архив ПНПУК). Книга наказів за 1940 р. Л. 4.
[25] *Ныне — улица Соборности.*

не» — скорее, речь идёт об институтской столовой, — а вот «*купить тут абсолютно ничего нельзя* (и Кс. Петр., при всей её услужливости, не может ничего покупать для меня)»[26]. Из последнего уточнения можно заключить, что речь идёт не вообще об отсутствии продовольственных товаров в магазинах, а об особенностях нормированной торговли, которая сохранялась в этот период, хотя карточное распределение было формально отменено ещё в 1935 году.

Что касается собственно преподавания, то из письма Лосева узнаём, что его нагрузка за семестр составляла около 200 час. (лекции и консультации) на стационаре, «т. е. 50 трудодней». Около 75 час. он должен был выполнить до 11 марта — т. е., практически за месяц, а остальную часть вместе с экзаменами — с 15 апреля до 10 июня, т. е. почти за 2 месяца. Общее время пребывания в Полтаве только в этом, весеннем семестре 1940 года должно было составить, таким образом, три месяца.

Описывая первую лекцию, которая началась в 7–30 утра сразу по его приезду, между прочим, замечает: «Сначала был свет, потом среди лекции потух, так что первый час читал в темноте»[27]. Однако с особенностями его зрения и памяти это, очевидно, было проблемой только для студентов, но никак не для него. Лосев вообще ни на что не жалуется и вполне готов понять действующие в Полтаве «“объективные причины”, благодаря которым, напр., они тут целый январь никому не платили денег и не платят сейчас и мне, что составит 30–35 трудодней»[28].

Тут самое время обратиться к другому источнику, который мне удалось найти в архиве Полтавского национального педагогического университета им. В. Г. Короленко — это книги приказов по институту тех лет. Надо же, кстати,

---

[26] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 497.

[27] Там же. С. 495.

[28] Там же. С. 496. Отметим эти «трудодни» — терминология явно не профессорская, а каналоармейская.

объяснить и некоторое несоответствие — почему в истории кафедры указаны годы работы Лосева в Полтаве 1939–1941, а в книге А. А. Тахо-Годи — 1940–1941?

Оказывается, приказ о зачислении проф. Лосева А. Ф. «на посаду професора кафедри світової літератури» был подписан 28 ноября 1939 г. (приказ № 87), при этом зачисление осуществлялось как бы «задним числом» с 1 ноября[29]. Интересно, что в другом — предыдущем! — приказе от 25 ноября, составленном на основании приказа Наркома просвещения Украины Ф. А. Редько от 23 ноября 1939 г. за № 6017, и расписывающем ставки и оклады преподавателей пединститута, Лосев уже фигурирует — как профессор «кафедри західно-європейської літератури»[30], принятый на 0,5 ставки по стационару и 0,5 ставки по заочному отделению — всего, таким образом, на полную ставку, — с окладом 1 000 рублей[31]. Подписаны приказы тогдашним директором Полтавского педагогического института М. В. Доценко. Возможно, тогда — в конце ноября — была ещё одна, самая первая «разведывательная» поездка Лосева в Полтаву, но вполне вероятно, что поначалу вопросы решались по переписке; во всяком случае, к занятиям в осеннем семестре 39/40-го учебного года в Полтаве Лосев не приступал.

---

[29] Архив ПНПУК. Книга наказів за 1939 р. Л. 97.

[30] С 1938 по 1945 г. в пединституте существовали две кафедры (которые до этого и после этого, и до сих пор, составляют одну) — русской (російської) и... скажем так, всяческой иной (не русской и не украинской) литературы. Эта вторая кафедра не просто несколько раз за этот короткий период меняла название, но, судя по этим двум почти одновременным приказам, само руководство путалось в том, как она называется. Таким образом, Лосев работал на кафедре мировой (світової), она же — западноевропейской, она же — общей (загальної) литературы языково-литературного факультета. Кафедра, кстати, была маленькая — кроме Лосева на ней числились в эти годы зав. кафедры, доцент М. В. Судейкин и старший преподаватель А. М. Гуренко.

[31] Архив ПНПУК. Книга наказів за 1939 р. Л. 95 об.

Следующий касающийся Лосева документ был подписан, очевидно, в его отсутствие: приказом № 36 от 31 марта 1940 года ему было установлено 1 ставка с четвертью, при этом вновь «задним числом» — с 1 января 1940 г.[32]! Это дополнительные 250 руб. в месяц — не плохо, только вот своевременность выплат этих денег в Полтаве, судя по приведённой выше цитате из письма, была далеко не идеальной[33].

Алексей Лосев действительно назначался председателем экзаменационной комиссии, как об этом пишет А. Тахо-

---

[32] Архив ПНПУК. Книга наказів за 1940 р. Л. 25 об.

[33] В одном из писем к А. А. Тахо-Годи в конце 90-х передаётся такой уже почти анекдотический случай с Лосевым, связанный с его работой и зарплатой в Полтаве:

«На каком-то экзамене не слишком образованная студентка сотворила такую словесную конструкцию: "...и тогда его приговорили к пожизненному четвертованию".

Алексей Фёдорович встрепенулся, грустно улыбнулся и сказал:

— Пожизненное четвертование способна осуществлять только бухгалтерия Полтавского педагогического института!»

Этот эпизод автор письма (Ю. В. Шанин) передаёт со ссылкой на Вадима Скуратовского, которому, в свою очередь, его рассказывал Григорий Порфирьевич Кочур — известнейший украинский переводчик, а также диссидент и правозащитник, «бывший, — как замечают комментаторы лосевских писем, — до войны деканом историко-филологического факультета (или зав. кафедрой мировой литературы — сейчас установить уже трудно) Полтавского пединститута, и очень любивший Алексея Фёдоровича» (*А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 648). Из биографии Г. П. Кочура известно, впрочем, что в 1936–41 годах он заведовал кафедрой западной литературы и теории литературы Винницкого пединститута, а в Полтаву эвакуировался с началом войны, и оставался здесь во время оккупации 1941–43 годов, после чего был арестован вместе с женой и на 10 лет оказался в лагере. Т. е., скорее всего, Лосева в Полтаве Кочур уже не застал, и вообще вряд ли они были лично знакомы — в пединституте Кочур не работал, а описанный эпизод мог узнать со слов общих полтавских знакомых — скорее всего, от В. Оголевца, в полтавской квартире которого Кочуры нашли приют в годы оккупации. А вот профессиональная любовь и уважение одного высококлассного переводчика к другому, к тому же тоже не обласканному советской властью, выглядит вполне правдоподобно.

Годи, только непосредственное формальное утверждение выдавалось не Москвой, а Киевом. Приказом по институту № 61 от 7 июня 1940 г. был объявлен приказ № 2347 от 23 мая Наркома просвещения Украины С. М. Бухало о назначении экзаменационных комиссий на факультетах Полтавского пединститута, среди которых первую комиссию на языково-литературном факультете возглавил А. Ф. Лосев (членами этой комиссии были также доц. В. С. Оголевец и старший преподаватель кафедры русского языка П. И. Ковалевский)[34]. Правда, выполнить свои обязанности экзаменатора полностью Лосеву, очевидно, не удавалось в силу растянутости учебного процесса (как мы помним, он уже 10 июня планировал возвращаться в Москву) — так, мы находим приказ № 68 от 27 июня, которым, «в зв'язку з виїздом в командировку голови екзаменаційної комісії мов-літ. ф-ту (рос. відділ) Лосева О. Ф.» обязанности председателя на время его отсутствия возлагались на доц. В. С. Оголевца.

Что касается следующего, 1940/41 учебного года, то в архиве сохранилась и копия приказа № 4229 заместителя наркома образования УССР И. Кирсы от 28 сентября 1940 г., и соответствующий ему приказ директора Полтавского государственного пединститута (с мая 1940 г. директором стал П. М. Асеев) № 110 от 15 октября, которыми утверждались штаты и оклады работников с 1 сентября 1940 г. А. Ф. Лосев фигурирует вновь как профессор кафедры мировой литературы с 0,75 ставки по стационару и 0,25 ставки по заочному отделению и общей зарплатой в 1 000 руб.[35]. Позднее в этом учебном году — а именно, 29 декабря 1940 и 11 февраля 1941 г. — появляются приказы по институту, которые, со ссылкой на вышестоящие инстанции, осуществляют «перегляд навантаження педробітників інституту в зв'язку з зменшенням контингенту студентів» и «приве-

[34] Архив ПНПУК. Книга наказів за 1940 р. Л. 41 об.
[35] Там же. Л. 81, 90 об.

дення у відповідність штатів професорсько-викладацького складу Інституту». Для А. Ф. Лосева этот «пересмотр нагрузки», судя по приказу от 29 декабря (№ 133), означал её увеличение — он получал 1,5 ставки на стационаре (без заочного отделения) с окладом 1 500 руб. с 1 января 1941 г.[36].

Что касается работы Алексей Фёдоровича в этом учебном году, то о ней свидетельствуют два документа — оба, правда, относящиеся к осеннему семестру. Приказом 123 от 21 ноября 1940 г. были утверждены составы экзаменационных комиссий, в том числе 1-я комиссия языково-литературного факультета в прежнем составе: Лосев — председатель, Ковалевский и Оголевец — члены[37]. Следующим приказом от 26 ноября создавалась комиссия для проведения экзаменов в аспирантуру при кафедре общей литературы, в которую А. Ф. Лосев был включён уже в качестве члена. Возглавлял комиссию заместитель директора института И. И. Мазепа (впрочем, по опыту высшей школы известно, что такие административные «возглавления» являются чисто внешними по отношению к процедуре приёма экзаменов, хотя и могут вполне определённо влиять на результат). А вот среди её членов — и это стоит отметить — вместе с Лосевым и зав. кафедры М. В. Судейкиным был также уже к тому времени известный украинский педагог Григорий Григорьевич Ващенко, только что вернувшийся в Полтаву, ранее (в 1933 г.) обвинённый здесь же в «буржуазном национализме», а позднее оказавшийся в эмиграции.

Последними документами, свидетельствующими о работе Лосева в Полтавском пединституте, которые мне удалось найти, являются приказы директора № 36 от 26 мая 1941 г. и № 48 от 10 июля, которыми утверждался (и корректировался) график тарифных отпусков на 1941 г. Отпуск Лосева был запланирован стандартный — с 1 июля по 25 августа[38]. Возвраща-

[36] Там же. Л. 110 об.
[37] Там же. Л. 103 об.
[38] Архив ПНПУК. Книга наказів за 1941 р. Л. 36, 64.

ясь к повести «Жизнь», можно, таким образом, подтвердить, что 22 июня 1941 года Алексей Фёдорович действительно должен был находиться в Полтаве и слушать пламенную речь парторга пединститута, а где-то в начале июля он добирался через Харьков в Москву «в переполненном поезде», где его впечатлил рассказ молодой женщины с двумя детьми о первых днях войны на Западной Украине[39]. Из своего «тарифного отпуска» в Полтаву Лосев уже не возвращался — 18 сентября 1941 г. город был оккупирован немцами, а педагогический институт накануне эвакуирован в Тюмень.

К сожалению, каких-либо учебных планов, рабочих программ, а также «личного дела» Лосева в Полтаве не сохранилось. Очевидно, что Лосев читал, прежде всего, античную литературу; возможно, как перед этим в Чебоксарах, и средневековую с эпохой Возрождения. Впрочем, не проходит и месяца, как он пишет: «Занятия мои здесь потеряли характер новизны и необычности и превратились в обыкновенную нормальную учёбу. Отношения со студентами приличные, но интимности пока нет. Был на лекции завуч; очень хвалил. Был также и Кутьков[40]; тоже очень хвалил. Да ведь этого мало!»[41]. Кажется, Лосев не нашёл адекватного как своим знаниям, так и глубине философского мышления и духовной жизни отклика, что, безусловно, отягощало его одинокую командировочную жизнь. «Надоело быть не в Москве». «Я живу замкнуто. Бываю только у Усенка[42], раз-два в шестидневку, да и то почти каждый раз по делам. Ни с кем не подружился, не сошёлся, ни у кого не бываю, и никто не бывает у меня. Единственное общество, кроме аудитории, это лекторская, где обычные, вяло-импотентные разговоры на случайную тему (на 95% о погоде)»[43].

---

[39] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 552–554.

[40] Т. е., зав. кафедры М. В. Судейкин.

[41] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 497.

[42] Скорее всего, это ещё один «псевдоним» Судейкина.

[43] Там же. С. 498.

Надо заметить, что отношение Лосева к его полтавским коллегам, судя по письмам к жене, было достаточно критичным. Впрочем, следует иметь в виду, что в силу своих морально-религиозных убеждений философ всегда был достаточно категоричен в оценке других людей, что иногда приводило к личным конфликтам, хотя, в силу христианского смирения (и, наверное, воспитания ударами судьбы), Алексей Фёдорович чаще держал эти оценки при себе, делясь только с женой.

Уже через несколько дней жизни в новом коллективе он замечает: «Нравы тут всё-таки непростые; приходится держать ушки на макушке». И далее: «Живут тут все, как и вообще в провинции (да и в провинции ли только?) мелкими пересудами, сплетнями, грошовыми сенсациями. Даже Кутюшкин[44], который ведь и не глуп и, в общем, совсем не провинциал, и тот, захлёбываясь, рассказывает жене всякие ничтожные новостишки, делишки, случайно оброненные кем-нибудь словечки и т. д. Главное, что человек при этом захлёбывается от новизны, сенсации, небывалости»[45]. Вполне очевидно, что для человека, погружённого в мир Гомера и Эсхила, Платона и Дионисия Ареопагита[46], для монаха в миру, постоянно читающего внутреннюю — исихастскую — Иисусову молитву, такие разговоры были очевидным свидетельством лености ума и духовной нищеты, хотя и описывает он всё это незлобно, а скорее со снисходительной иронией.

Лосев остро реагирует на любые проявления каких-то закулисных интриг, неискренности в отношениях и даже официально необходимой лести. Последним, в частности,

---

[44] Опять же, Судейкин.

[45] Там же. С. 497, 498.

[46] Вспомним попутно, что перевод Корпуса Ареопагитик стал роком Лосева — он делал его дважды, но первый перевод пропал после ареста, а второй сгорел в огне бомбёжки, разрушившей квартиру Лосевых на Воздвиженке в 1941 году. Кстати, получается, что Лосев работал над этим переводом как раз в то время, когда преподавал в Полтаве.

насторожил его в отношении к себе Владимир Степанович Оголевец, о знакомстве с которым скупо упоминает А. Тахо-Годи. Лосева, очевидно, заинтересовал «местный профессор русской литературы»[47] — тем более, что «он имел когда-то некоторое отношение к музыке, читал в Киевской Консерватории историю музыки и в молодости дирижировал любительским оркестром; напечатал в старину даже брошюрку о симфониях Бетховена»[48]. Такие музыкальные пристрастия вполне могли их сблизить — и Лосев описывает, как после концерта Московской филармонии, в котором дирижировал Александр Гаук, они с Оголевцем обменивались мнениями и сошлись на том, что «репертуар неподходящий» и «немилосердно врали скрипки во второй части симфонии». Каково же было удивление Алексея Фёдоровича, когда на втором концерте на следующий день[49] «выходит на эстраду вместе с Гауком мой вчерашний собеседник и произносит речь: “От имени всей советской интеллиген-

[47] Официально В. С. Оголевец числился доцентом, а «профессором» Лосев его называет, возможно, как заведующего кафедрой (русской литературы).

[48] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 498. Владимир Степанович Оголевец (1884–1970) закончил историко-филологический и юридический факультеты Киевского университета, работал юристом, преподавал в Полтавском музыкальном училище историю и теорию музыки, а с 1929 г. — западноевропейскую и русскую литературу в Полтавском пединституте, с 1936 г. — доцент и заведующий кафедрой. Хотя музыкальное образование он получил частным образом, В. С. Оголевец известен как один из основателей Полтавского союза камерной музыки, музыкальный рецензент газеты «Киевские ведомости» ещё в 1913–1914 годах, автор ряда камерно-инструментальных и симфонических произведений, а также, действительно, брошюры «Симфонии Бетховена», изданной в Киеве в 1913 году (История Полтавы. Сайт Бориса Тристанова [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://histpol.pl.ua/ru). Кстати, его младший брат Алексей Степанович тоже был известным музыковедом, работал в Москве и Ленинграде.

[49] «В театр ходить мне трудновато сейчас: не высыпаюсь», — пишет Лосев жене, но такие концерты он, конечно, пропустить не мог. Они проходили 17 и 18 февраля 1940 г.

ции Полтавы позвольте выразить оркестру и его дирижёру горячий привет и благодарность... Полтава ещё никогда не слыхала такого замечательного оркестра... Прекрасная программа... и т. д. Замечательное исполнение... и т. д. Приезжайте ещё раз...” и т. д. Вот тебе и всё!»[50].

Надо сказать, что такой максимализм в отношении к людям был оправдан у Лосева не меньшим — а во сто крат большим — максимализмом по отношению к себе. В очередной раз это проявилось в истории, которая прямо связана с полтавским эпизодом его жизни, хотя точнее её называть уже эпизодом харьковским. Речь идёт о попытке защиты диссертации в Харьковском университете. Послушаем снова А. А. Тахо-Годи:

«А. Ф. задумал, если уж так ничего не удается с изданиями трудов, хотя бы оформить докторскую степень, не философскую, куда там, а филологическую, и без защиты диссертации, а по докладу и отзывам о печатных и рукописных работах. Для этого важно, чтобы Лосев был представлен каким-то вузом, где он является штатным работником. Именно таков Полтавский пединститут. Зав. кафедрой литературы Судейкин советует обратиться в Харьковский университет, но отзывы необходимо представить сначала в Полтаву, чтобы начальство имело основания поддержать своего профессора. Однако, как признаётся А. Ф.: “Тут такая тьма всяких вопроси-

[50] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 498. Справедливости ради приведём такую характеристику Владимира Степановича Оголевца: «Ті, хто в нього вчився..., згадують Оголевця як природженого педагога, майстра своєї справи, що приваблював аудиторію глибокими, енциклопедичними знаннями, логічністю й стрункістю викладу матеріалу. ... Непримиренний ворог зубріння, Оголевець високо ставив самостійність думки і наполегливу працю, в оцінюванні знань та навичок користувався принципом “сумнів на користь студента” й щиро радів із успіхів своїх вихованців» (*Б. Год, О. Єрмак, П. Киридон*. Полтавський державний педагогічний університет імені В. Г. Короленка: історія і сучасність. С. 32).

ков, проблемок, неопределённых личностей, и сморчков, и командиров, что надеяться на успех, можно сказать, трудно" *(9/II-940)*.

Институтское начальство в один голос требует в первую очередь отзыва от главного авторитета, выдающегося литературоведа, академика Украинской АН, члена-корреспондента АН СССР А. И. Белецкого. Такой отзыв для Полтавы, пишет А. Ф. жене, "равносилен явлению архангела Гавриила с повелением свыше" *(10/V-1940)*. Итак, в Харькове намечается важное дело».

Лосев познакомился с Александром Ивановичем Белецким лично в мае 1940 г. в Харькове и, конечно, получил благоприятный отзыв. Поддерживал Лосева и известнейший украинский лингвист, академик Леонид Арсеньевич Булаховский, присутствовавший на заседании учёного совета, которое состоялось в Харькове в начале марта 1941 г. Однако партийные «разоблачения» 1929–30-го годов и тут одержали верх. Сам Лосев, по замечанию А. И. Белецкого, «не отмежевался». «Вы, обладая всяческой мудростью, не обладаете "мудростью змеиной", учитывающей ситуации, людей и обстановку», — писал Александр Иванович неудавшемуся соискателю[51]. Для Лосева, однако, подобное вынужденное лицемерие было неприемлемо.

Отметим в итоге, что если Харьков стал для Лосева «символом погибшей научной деятельности», то Полтава в этой ситуации всё-таки обеспечивала ему, пусть и не очень надёжную, но стартовую площадку, которую он использовал для попытки своей научной реабилитации. Ключевым моментом здесь было зачисление его именно *штатным* профессором в Полтавский пединститут, который, таким образом, изначально рассматривался в качестве такого «плацдарма» для выхода на защиту. Защита в итоге не сложилась, а Полтава осталась эпизодом на сложном жизненном и творческом пути великого русского философа.

[51] Цит. по: *А. А. Тахо-Годи*. Лосев.

Алексей Фёдорович Лосев скончался 24 мая 1988 года, в день святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, которых он очень любил и почитал. В мистическом смысле они были его святыми покровителями на протяжении всей жизни — начиная с гимназического храма, им посвящённого, который он до конца дней вспоминал «с трепетом и любовью», и до последнего написанного им текста «Реальность общего. Слово о Кирилле и Мефодии»[52]. Думаю, полтавчанам стоит помнить о том, что и наш город затронула траектория судьбы Алексея Лосева — «русского Прокла», достойного продолжателя дела славянских первокнижников.

[52] Неизвестный Лосев. Интервью А. Егорцева с А. А. Тахо-Годи.

Философская проза А. Лосева: музыка слова и слово о музыке[1]

Этот текст вряд ли будет иметь характер объективного и скрупулёзного исследования — скорее будет походить на выражение эмоционального всплеска. Частично это оправдано самим предметом рассуждения — о философской прозе Алексея Лосева трудно говорить без эмоций; частично, конечно, это уже следует отнести к недоработкам автора. И всё-таки рискну, по крайней мере, приблизиться к этому завораживающему предмету.

1

Философская проза Алексея Фёдоровича Лосева в наиболее полном собрании была издана в двухтомнике «Я сослан в XX век...» в 2002 году, хотя отдельные произведения публиковались с начала 90-х годов в журналах, а также в менее полных сборниках в 1993 и 1997 годах. При этом сами произведения создавались в 30-х — 40-х годах[2], в том числе

---

[1] *Впервые опубликовано в 2015 г. (№ 142).*

[2] В двухтомник включены также философские диалоги 70–80-х годов, а ещё юношеские дневники и письма разных лет, стихи. Но в центре моего внимания — роман, повести и рассказы.

ещё во время заключения в лагере, и писались сознательно «в стол» — настолько сознательно, что философ и впоследствии, в более «мягкие» времена и до самой смерти, не предпринимал попыток их публикации. Возможно, его останавливала слишком большая привязанность этих повестей и рассказов к личным переживаниям[3]. На основании этих текстов Лосев вполне может быть отнесён к традиции экзистенциальной философии (по крайней мере, по П. Тиллиху, — к философам «экзистенциальной позиции»), однако для него самого философствование через художественно-автобиографический сюжет не стало основным способом самовыражения, и поэтому, например, завершение и публикация в 70–80-х годах второго «восьмикнижия» было гораздо более важным делом, чем поиски капризной писательской популярности. Однако теперь, говоря словами Елены Тахо-Годи, настало время свыкнуться с феноменом Лосева-прозаика и найти ему, пусть и с опозданием, место в ряду русских писателей XX столетия[4], а также — добавим от себя — эксплицировать собственно философское содержание его художественного слова.

Здесь уместно будет сказать о самом понятии (или жанре) «философская проза». Очевидно, что речь не идёт о различении прозаической и поэтической формы философских трактатов (ведь встречались же и поэтические трактаты, особенно в древности); речь вообще не идёт о философско-

---

[3] Стоит отметить, что одна попытка «опубликования» всё-таки была — роман «Женщина-Мыслитель» был передан на прочтение Марии Юдиной, прототипу главной героини. Её реакция была резко отрицательной, что заставило автора буквально кричать — *«я не буду печатать*<...>. Никому этой рукописи я и не давал и теперь ради Вас, не дам» (*А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. С. 145). Правда, усматривались, хоть и с горькой иронией, в такой реакции и ситуативные положительные моменты: «<...>Всякое приближение моего писательства к бульварному роману в глазах общества в настоящее время мне только выгодно в политическом смысле» (Там же. С. 146).

[4] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 7.

наукообразном повествовании (в котором, кстати, тоже можно находить чисто художественные отличия — например, блестящей стилистики Ф. Ницше от зубодробильности и неудобоваримости выражения многих других, не менее уважаемых философов). С другой стороны, во многих художественных произведениях можно ведь усмотреть ту или иную философскую глубину, возникающую и не всегда по воле автора, — ведь серьёзная литература (не будем здесь говорить о коммерческой беллетристике) всегда упирается в смысложизненные проблемы. Но далеко не каждый художник слова, затрагивающий такие проблемы, автоматически становится философом, а его проза (или поэзия — в данном случае это не важно) — философской.

Можно было бы сказать банально просто — философской является проза, в которую автором сознательно вплетаются философские рассуждения, в художественной форме рассматриваются, по сути, философские проблемы. Банальность такого ответа в том, что подобное сознательное «вплетение» несёт в себе очевидный риск для самой художественной формы, опасность определённого пренебрежения нею в угоду прямому философствованию. А значит, такая философская проза (и поэзия) рискует превратиться в занудное морализаторство, лишь немного приукрашенное не очень умелою художественною фабулой.

Кстати, можно обратиться за ответом и к самому Алексею Лосеву — в «Очерках античного символизма» он, правда, подчёркивает скорее противоположность художественной и философской структуры мышления, хотя и допускает возможность их сочетания. В своём типологическом анализе учения Платона об идеях он пишет, что это учение по своей структуре является поэтическим, а не логическим, и поясняет: «Можно, например, много философствовать о любви, и, несомненно, этой философии безусловно нечто соответствует в реальной действительности. Но можно вместо этого философского анализа просто написать роман, повесть или стихотворение с любовным содержа-

нием. В романе может быть очень много философического. Но роман всё же не есть философия, даже если он содержит философские мысли и созерцания. И всё дело в том, что система романа или стихотворения есть *поэтическая система,* а система философии — логическая»[5]. Отметим и такую проскользнувшую мысль — роман, во всяком случае, имеет гораздо больше шансов (которые зависят, конечно, и от таланта писателя) соответствовать реальной действительности, чем отвлечённые философские рассуждения — возможно, именно осознание этой истины подвигло Лосева, в конце концов, на создание художественной прозы.

Проза Лосева, как представляется, даёт пример органического синтеза художественности и философствования. Правда, в письме к М. В. Юдиной, отвечая на её буквально уничижительную критику по поводу романа, который мы, пожалуй, можем считать наиболее совершенным образцом его философской прозы, Лосев как бы готов и согласиться с «возможной нехудожественностью беллетристических частей» «Женщины-Мыслителя»[6] — именно в силу нарочитой философичности романа: «Однако, было бы чрезвычайно странно подходить с художественной оценкой к сочинению, состоящему на ¾ из философских рассуждений, да и остающаяся ¼, по самому замыслу автора, имеет тут

[5] *А. Ф. Лосев*. Очерки античного символизма и мифологии / Отв. ред., подготовка текста А. А. Тахо-Годи. М. : Академический проект, 2013. С. 611–612.

[6] Хотя в современных изданиях в названии романа «мыслитель» пишется со строчной буквы (и так, возможно, ближе к грамматике), мне кажется, было бы правильным восстановить написание, которое использует сам Лосев в письмах к Юдиной — обе составляющие с прописной буквы, «Женщина-Мыслитель». Кстати, в этих письмах встречаем и характерное противопоставление — «Женщина-Мыслитель» как роман, как подлинное единение философии и музыки, и — гениальная (но со строчной буквы!) «женщина-мыслитель» Юдина, которая «заклеймила», и даже «похерила» (из письма слова не выкинешь!) всю лосевскую философию, а заодно и чувства (см.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 152).

гораздо больше идейное, чем просто художественное значение»[7]. Автор, таким образом, вполне сознательно пишет прозу с философским содержанием, и всё-таки это проза художественная — не трактат, и даже не философские диалоги как платоновско-сократовский жанр, а именно художественный роман, в отношении которого «самым общедоступным» — т. е. примитивным — «методом критики» является «приписать слова и поступки действующих лиц самому автору, а в героях видеть обязательно реальных людей»[8]. И Лосев-художник вовсе не так боязливо-скромен в отношении своего писательского таланта — наоборот, он усматривает в такой аффективной реакции как раз свидетельство того, что ему удалось художественно выразить реальные жизненные движения, удалось именно художественно, а не документально-биографически, привести в движение (пусть даже не вполне адекватное) реальную человеческую душу, — а именно это, в конце концов, является нектаром для писательского самолюбия.

Так что ¾ философских рассуждений в данном случае вовсе не нивелируют художественность беллетристики. И вовсе не возникает желания пропустить, например, чтение рукописей Телегина и Воробьёва, чтобы «ускорить» течение сюжета — эти чтения, эти диспуты не представляются здесь чем-то искусственно прицепленным, они сами являются динамичным и содержательным действием не менее, чем описываемые поступки героев. Причина этого, очевидно, не только в мастерстве Лосева-рассказчика, в талантливости построения сюжетной линии или богатстве художественных образов, — причину можно усмотреть и в собственно содержательной стороне этого художественного философствования, каковой выступают «интимные музыкально-философские наблюдения»[9].

---

[7] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 142.

[8] Там же. С. 143.

[9] См.: Там же. С. 616.

Впрочем, по поводу диалогов и диспутов (не только в романе — и в «Трио Чайковского», и во «Встрече», и в «Из разговоров на Беломорстрое») следует отметить, что они только на первый взгляд создают впечатление репрезентации каких-то отдельных, логически структурированных и оппонирующих друг другу позиций, среди которых, по логике жанра, следует искать одну правильную — авторскую. Постепенно зреет совсем другое впечатление — при внешнем различии, иногда противоположности излагаемых философско-эстетических концепций, так и хочется сказать, что правда и в той, и в той, и в той, — что сам автор, философ Лосев, нигде не формулирует какой-то однозначности, присущей, может быть, философско-научному тексту; в каждой позиции проговариваются мысли, которые, скорее всего, ему близки и отражают его философскую позицию, но проговариваются не как цельная поучающая проповедь, не как «истина в последней инстанции», а как множественность человеческих, экзистенциальных истин. Причём этот экзистенциальный плюрализм истин касается, на первый взгляд, не таких уж чисто экзистенциальных вещей — сущности искусства вообще, или, например, вопросов производственно-идеологических. Однако оказывается, что этот плюрализм вполне возможен и тут, что истина вообще — а не только в её чисто человеческом измерении — является многоликой... Но иногда всё-таки становится очевидным, что Лосев выступает самим собой в этих диалогах — например, когда речь заходит об «умной молитве» как о том, что выше даже музыки[10].

Сугубая экзистенциальность прозы Лосева подчёркивается и тем, что создавалась она буквально в «пограничных ситуациях»: первая группа текстов — в лагере (и сразу после), причём поначалу ещё в условиях, когда не было «ни малейшей возможности не только что-нибудь писать, но просто записать простую схему рассказа (чтобы не за-

[10] См.: Там же. С. 76–78.

быть)»[11]; а более поздняя — в начале Отечественной войны, когда бомбёжка уничтожила его дом, библиотеку и рукописи (по этому поводу — прямая отсылка в рассказе «Жизнь», где речь идёт о неприменимости к жизни законов природы: «Во время войны бомба попадает в жилой дом, и — одних она убивает, другие же спасаются. Но и погибающие погибли по законам природы, и спасшиеся спаслись тоже по законам природы. Что же тогда в этом деле объяснили законы природы?»[12]). Эти два периода прозаического творчества — 1932–1933 и 1941–1942 годы — имеют, конечно, отличия, прежде всего тематические, но в целом сохраняют единство художественного и философского стиля. Выделяется, пожалуй, рассказ «Из разговоров на Беломорстрое» — прежде всего, тематикой (скорее «производственной», чем музыкально-философской, — сам Лосев откомментировал этот текст как «философию техники»[13]), а также и стилем, в чём-то напоминающим А. Платонова.

2

Основными темами-вопрошаниями философской прозы Лосева являются музыка, женщина, философия. Философия, конечно, не в её абстрактно-метафизическом, а в конкретно-смысложизненном звучании, что и увязывает все названные, как и другие, менее выпуклые темы. Темы музыки и женщины переплетаются, прежде всего, в художественной вязи произведений, при этом философское вопрошание музыки звучит, безусловно, наиболее глубоко. Лосев и в своих «собственно» философских произведениях был философом не только «имени, мифа и числа», но и философом музыки, однако в экзистенциальном преломле-

[11] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 20.
[12] Там же. С. 527–528.
[13] См.: Там же. С. 572).

нии, в передаче художественным словом его богатейшего внутреннего музыкального мира эта глубина воспринимается впечатляюще[14].

Итак, первое слово — музыка. Обычно музыка связывается, прежде всего, с чувствами, эмоциями. В прозе Лосева это не просто связь — это буквальное слияние, отождествление. Музыкальные произведения или их отрывки оказываются слиты с теми или иными движениями души, помогают их понять и раскрыть, так сказать, «озвучить». «Что-то в роде Шопеновской "Баркароллы" отдавалось у меня в душе, когда я вышел из артистической в раздевальную: было стремительно, но холодно, напористо, но безотрадно»... «В душе поднималась новая энергия, что-то бодрое, сильное, красивое и даже эффектное, что-то, прямо скажу, Листовское поднималось у меня в душе»... «В груди ворковали сонаты Скарлатти, эти милые, изящные, наивные и трогательные»... «В ушах бились какие-то исступлённые, душераздирающие аккорды, вроде тех, которые Бетховен употребляет в первой части своей "Героической" симфонии»... «Что-то переливалось в душе, может

[14] Кстати, уже в «Музыке как предмете логики» (1927) Лосев фактически переходит к художественному (скорее, правда, — художественно-поэтическому и патетическому) изложению своих музыкально-философских идей — в своеобразном отрывке «Музыкальный миф», где впервые появляется образ, позднее развёрнутый в нескольких ипостасях в его произведениях начала 30-х: «Когда сидела Она, измученная и благодатная, за фортепиано и рождались ослепляющие светы и тайные шумы; когда чрез тонкое тело Её алели и розовели звуки и потрясалось судорогами исступленное естество её; когда, сидя рядом с Нею, Безмерною и Ликующею, терял я в сознании и Сидящую и фортепиано, и всё заволакивалось огненным туманом, сквозь который виднелись то белые и тонкие пальцы, плясавшие свой мучительный сладкий танец, то трепещущее тело Её, славившей своего Бога в радении и восторге, — открылась тогда музыка вещему моему слуху как особое, самостоятельное, извечное — и уж не единственное ли? — мироощущение» (*А. Ф. Лосев*. Музыка как предмет логики // *А. Ф. Лосев*. Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. С. 258).

быть, и красивое, но пустое и бездушное, как "Хроматический этюд" Листа»... Таких цитат можно было бы привести ещё немало. «Подземный мир» душевной жизни как «стихии переживания» (С. Франк) у Лосева приобретает выразительное звуковое оформление.

Попутно, правда, возникает вопрос — не нужно ли быть музыковедом или фанатом классической музыки (а заодно, кстати, и философом), чтобы вообще что-то понять в лосевской прозе? Ответ, пожалуй, неоднозначен. В принципе, при чтении можно обойтись и без «воспроизведения» соответствующих мелодий, равно как и просто проскользить взглядом по философским терминам и фамилиям, — сюжет и характеры всё равно будут захватывать, и всё равно будет восприниматься что-то важное, может, не всегда осознаваемое, но завораживающее. Но, наверное, в этом и прелесть талантливых произведений — они имеют «глубину» понимания, в них далеко не всё лежит на поверхности, и если в данном случае постижение этой глубины требует ещё каких-то — кстати, вовсе не таких уж специальных, а скорее общекультурных — знаний и интеллектуальных усилий, то ведь мы и имеем дело с прозой философской, а не с комиксами.

Музыка, однако, — нечто большее, чем душевная стихия, — это и стихия мысли, стихия философствования. На этой идее построен главный лосевский роман, но сама идея — одна из стержневых всей его жизни и творчества. Музыка Радиной/Юдиной (и в романе, и в жизни) — «мыслительная, философская музыка» — предстаёт перед завороженным Вершининым/Лосевым высшим исполнением, высшем совершенством, «размахом прозрения», достойным крупнейших философов[15]. «Вот оно, чистейшее музыкально-философское знание, очищенное от всякой человеческой немощи, освобождённое от женской и мужской похоти, от суеты музыкально-технического исполнитель-

[15] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 146.

ства, от внешней громоздкости различных концертных условностей!»[16].

Нельзя в этой связи не обратить внимание на общеметодологический принцип, сформулированный в финальных сценах «Женщины-Мыслителя», и несколько даже выбивающийся из общего художественного строя произведения, хотя и поданный как исповедь: «Философия и научила меня ценить музыку. Я слишком много философствовал, чтобы не любить музыку. Я сам влюблён в систему, в логику, в метод, в науку, я сам люблю чистую математическую мысль, люблю силлогизмы, формулы, диалектику, самую отвлечённую, самую трудную, самую головоломную диалектику и логику. Но я знаю, что вся философия пронизана музыкой, что всё человеческое мировоззрение и мироощущение есть музыкальные творчества, что в истории философии нельзя понять ни одного факта, не привлекая музыки и математики соответствующей эпохи. Разве можно разобраться в Бахе без Лейбница, в Бетховене без Канта, Фихте и Гегеля, в Вагнере без Шопенгауэра, в Дебюсси и Равеле без Бергсона, в Скрябине — без Фихте и солипсизма, в Прокофьеве — без современного феноменологического морфологизма? Я начинаю понимать философа только тогда, когда знаю, какая музыка ему современна. В каждой сонате, и каждой симфонии, в каждом этюде, прелюде, ноктюрне, в каждой арии, песне, романсе я всегда чувствую склад души и ума, порождающего ту или иную философию. Проиграйте мне всего только несколько тактов, и я вам скажу, какой эпохи эта музыка и какая философия вырастала на таком музыкальном опыте. Понимать музыку только и может философ. Ощущать затаённые, интимные истоки музыкального стиля только и может тот, кто продумал и прочувствовал все основные мироощутительные типы, которыми жило человечество, а это только и может сделать

[16] См.: Там же. С. 123.

философ» (или — «только историк философии», но этот вариант в рукописи зачёркнут)[17].

Итак, музыка (и математика!) — ключ к пониманию философии. Кстати, уже в старости, по свидетельству А. Тахо-Годи, Лосев «прямо утверждал, что не любящий итальянской колоратуры никогда не поймёт диалектики Гегеля». В равной степени, правда, и философия — ключ к пониманию музыки. Замкнутость этого круга, очевидно, для Лосева вполне экзистенциальна, но в то же время имеет под собой какие-то вселенские, всеединские основы.

Парадоксальным образом в этой связи вспоминается Ален Бадью с его «родовыми процедурами» (procédures générique) — матема, поэма, любовь и политическое изобретение, — которые только в совокупности дают на выходе такой феномен, как философия, в то время как отсутствие любой из них ведёт к «рассеиванию» последней. Бадью называет их ещё «истинностными процедурами» (procédures de vérité), событийной истине которых философия предоставляет пространство встречи и движения. Музыки, правда, у Бадью нет — у него поэзия, но это уже можно отнести к особенностям личных трактовок (практик). Повторяю, сравнение, пожалуй, парадоксальное, но «истинностное» значение музыки и математики (как и любви!) для Лосева тоже несомненно — вот только с «политическим изобретением» как-то не сложилось...

Как философ, Лосев ищет природу «бытия музыки». Субъективность (субъектность) и объективность музыки становятся узловыми точками дискуссий и в «Трио Чайковского», и в «Женщине-Мыслителе». Музыка хаотична, и в то же время логична («Бетховен, Бах — это логика»), она — «мучительно самонаслаждающийся и самозабвенно погружённый в игру Хаокосмос»[18]. Скрещивая мифологию с логикой, Лосев вводит в объяснение музыки и диалекти-

[17] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 128, 615.
[18] *А. Ф. Лосев*. Музыка как предмет логики. С. 265.

ку Кузанца, и психологизм Дильтея: конечно же, музыка — это «вечная coincidentia oppositorum»; музыка есть копия переживания, но ещё точнее — «переживание есть копия музыки, которой звучит подлинное бытие»[19], — и уже в следующем абзаце «Музыкального мифа» проговариваются ярчайшие формы «сцепления» музыки с «чистым переживанием» — во Времени, но не в пространстве.

Эта бытийная тяга к музыке воплощается в слове — слове вдохновенной и трагичной лосевской прозы. Сквозь музыку «видится безбрежное море бытия», она ведёт одновременно и на «зыбкие острова бытия», и в «вязкие болота бытия»[20]. Но если музыка-эмоция может быть и ветреной, и распущенной, то «музыкальная магическая мысль таит под собой аскетизм»[21]. Лосев-философ может искать и находить в музыке хайдеггеровский «просвет бытия», но Лосев-монах точно знает — в конечном счёте, всё-таки, только умная исихастская молитва — это «музыка самого бытия человека»[22].

3

Второе слово — женщина. Недаром в «Музыкальном мифе» звучит методологическая максима: «Узрение существа музыки при посредстве естества женского и безумия артистического»[23]. Тут уж — никуда без экзистенции, без биографии, хотя художественные образы лосевских женщин остаются, прежде всего, художественным образами — при всей возможной степени узнавания, так оскорбившего Юдину.

---

[19] Там же. С. 260.
[20] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 10, 12, 13.
[21] Там же. С. 16.
[22] Там же. С. 77.
[23] *А. Ф. Лосев*. Музыка как предмет логики. С. 258.

Женщина для Лосева — прежде всего, нечто мистическое. Это мистичность платоновского поиска и нахождения своей половины, но одновременно эта половина — всегда другая, иная, а потому всегда трансцендентная. В некоторых высказываниях Лосев даже эпатажно-патриархален («Я не позволю, чтобы женщина поучала меня философии. Как? Женщина будет учить меня мыслить?!»[24]). С другой стороны, мещанский брак — едва ли не «последнее дело» в иерархии лосевских ценностей. Он согласен только на высший, одухотворённый союз, союз единомышленников и соработников, союз веры. Но поэтому обычная женщина ему и не интересна, точнее — он ищет в каждой женщине талант, даже гениальность, глубину и мистику, но не в каждой находит, хотя и находок таких вроде было немало...

Лосев был натурой, безусловно, романтической, а потому влюбчивой. Его юношеские дневники и письма свидетельствуют о целом сонме его привязанностей, и даже он делает им «учёт», насчитав, ни много ни мало — 42 «объекта» (!)[25]. Многие, впрочем, были лишь «прекрасными незнакомками» или случайными собеседницами (хотя были и многомесячные увлечения); во всяком случае, в своих дневниковых «*Тезисах практической гинекософии*» 20-летний юноша пишет о любви как о «взаимной диффузии двух душ, познавших смысл вселенского всеединства и свою взаимную предназначенность к оному»[26]. Фактически уже религиозный философ пишет о стремлении к любви как о космическом процессе стремления к утраченному единству, а о любви на земле — как бы предсказывая собственную судьбу, — как о подвиге[27]. Его университетские занятия психологией (у Челпанова) толкали на глубокие — по сути, отстранённые — анализы женских типов: один из таких, записанный в том же дневнике

[24] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 19.
[25] Там же. С. 402–404.
[26] Там же. С. 421.
[27] Там же. С. 422–423.

1914 года, — своеобразная психологическая дешифровка двух портретов Великой Княгини Ольги Николаевны[28]; целый ряд других представлен уже в его прозе — Потоцкая («Мне было 19 лет»), Томилина («Трио Чайковского»), Таня («Завещание о любви»), Елена Дориак («Метеор»), Тарханова («Встреча») и, конечно, Радина («Женщина-Мыслитель»), — но тут уже об «отстранённости» говорить сложно.

В романе, особенно в его заключительной части, Лосев, по сути, выговаривает свой идеал — нет, не женщины, а отношения к женщине, союза с ней: «Союз музыки, философии, любви — и монастыря!»[29]. Монах (обязательно средневековый — т. е. настоящий!) неоднократно противопоставляется мещанину (в том числе и советскому, хотя здесь, конечно, величайшая осторожность, но характерно замечание по поводу исполнения Юдиной, уже после скандала: «На бис какие-то две вещи, столь же крикливые. Советизируется!»[30]). Только монашество, по Лосеву, предоставляет абсолютную свободу мысли — мистической мысли, в то время как земной брак — искушение, забвение истины. «Есть тайная связь между откровениями мысли и внутренним отвержением себя, аскетизмом. Вы, женатые, и вы, знающие женщин по законным и незаконным связям, вы не можете уразуметь тайны пола, вам не ведома умная тайна любви, вы не причастны брачной мистерии духа. Только монаху доступны красоты ума, и только он сквозь благоуханную тайну молитвенного подвига зрит смысловую судьбу мирозданья. Только монах — не мещанин; и только ему присуща свобода безвидного духа, свобода любви и свобода очищенной мысли. И только там, в опыте отвержения себя и отказа от своей воли, в опыте долголетнего поста и молитвы, в опыте сурового аскетизма — открываются мистериальные основания мысли и, значит, самого бытия»[31].

---

[28] Там же. С. 456.
[29] Там же. С. 131.
[30] Там же. С. 158.
[31] Там же. С. 16.

«Женщина-Мыслитель» равнозначна определению «женщина-творец», поскольку именно мысль для Лосева — непосредственный творческий акт, и таким же чистым актом творчества, творчеством как таковым, как непосредственным единством мысли и действия, предстаёт музыка в исполнении Радиной. Общефилософский принцип единства мышления и бытия познаётся здесь не в сухом логическом остатке, а в трепете «воскрешающей к жизни души»: «Что мысль и действие — одно и то же, что мыслить значит творить, что мыслить значит потрясать всем существом человека, что музыка может претвориться в чистое мышление и что, поэтому, она превращается в живое и трепетное тело смысла, а мысль делается магическим актом», — этому герой романа призывает учиться не у Гегеля, но у Радиной[32].

Но женщина — всегда провокация, всегда искушение. Изображение «чисто монашеского искушения»[33] можно усмотреть не только в «порнографической» сцене перевоплощения монахини в искусительницу, так возмутившей Юдину, но и во многих других эпизодах лосевской прозы. При этом в какой-то момент начинаешь верить провокационному выпаду его героя — «люблю только монахинь и проституток»[34]. «Не вы ли это доказывали <...>, что женщины похожи на голландский сыр, который хорош только тогда, когда испорчен?..»[35], — допрашивает Тарханова «принципиального каналоармейца» Вершинина, который знает, что на лагерной стройке женщины — «чистая случайность», а потому, повстречав такую «случайность», с которой можно власть наговориться и о философии, и о музыке, и о производственных делах (кстати, музыка тут уже не только эмоция, а производственный процесс: «Как вы там закладывали бетон на Повенчанской лестнице? Раз-

[32] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 15.
[33] Там же. С. 147.
[34] Там же. С. 41.
[35] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 381.

ве это закладка бетона? Это какой-то "Полуденный отдых Пана" Дебюсси»[36]), наконец, приходит к ней «не за этим». Да уж, «вместо производственного штурма — амуры... какие-то...» — совсем гнилая интеллигенция...

О биографичности встречи с пианисткой-геологом на Беломорстрое можно строить предположения, а вот художественная история встречи с Радиной — конечно, не в бытовых и сюжетных подробностях, но в передаче экзистенциального опыта, — прямо сливается с жизнью. И слишком нравственно-хрупким становится чтение последних, почти эротических (хотя и в бредовом сне) сцен романа, спроецированных на реальные события биографии философа, на его реальные письма к Марии Юдиной. Удивительно и странно читать в этих посланиях об «одиночестве философа» и об «акте слабости» — «хочется вот этих леденцов, Ваших...», — и всё это при том, что рядом — Валентина Михайловна, «единственный свидетель моей духовной жизни за многие годы», которая ведь «расскажет Вам, что переживал я всё это время, начиная с 1-го декабря. И Вам будет стыдно...»[37].

Конечно, всякая нравственная хрупкость должна обращаться прочностью хрусталя от знания, что, обвенчанные в 1922 году Павлом Флоренским Алексей Лосев и Валентина Соколова, в 1929 году дали монашеские обеты, приняв имена Андроника и Афанасии[38]. Валентина Михайловна стала верным другом, помощником и единомышленником Алексея Фёдоровича. В этом союзе была философия и математика, любовь и монастырь. Но, может быть, всё-таки музыки было недостаточно?..

1 декабря 1933 года Лосев впервые после возвращения из лагеря попадает на концерт Марии Юдиной, с которой встречался однажды перед арестом. «Женщина-Мысли-

---

[36] Там же. С. 388.

[37] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 145.

[38] *См. в наст. сборнике, с. 652.*

тель» пишется за полтора месяца, и параллельно Лосев ищет встречи и объяснения. «Скажу Вам откровенно и без прикрас, что после знакомства с Вал<ентиной> Мих<айловной> — по крайней мере, лет за 20, если не за всю жизнь, я встретил в Вас первую женщину, которая заинтересовала меня по существу — как источник и лоно чудесных откровений, нетленной и могучей красоты, чарующей силы гения, таланта и вдохновения. В Вашей игре я ощутил свою родную стихию мысли...»[39].

Естественно, это не банальное объяснение и не тривиальный любовный треугольник, — это выше, неизмеримо выше..., но всё же: «Я не могу расстаться ни с монастырем, ни с философией, ни с музыкой, ни с математикой и астрономией. Мне нужна и Вал<ентина> Мих<айловна>, и... Вы. Словом, я — Л<осев>»[40]. И в этой связи, пожалуй, блестящая и искренняя лосевская самохарактеристика: «Это смешение старчества, профессуры, кавалерства и ухажёрства, аскетизма и влюбленности, деспотизма и интимности»[41].

Если в жизни эту «коллизию» разрешает резкое неприятие и оскорбительное для Лосева-философа непонимание Юдиной (конечно — и жертвенная преданность Валентины Михайловны), то в романе — даже не смерть Радиной, навязчиво являющейся потом и во сне, а Иисусова молитва простой няни Ильиничны, ещё раз указывающая на путь истинного спасения и как бы отрезвляющая героя. «В музыку спряталась... Жертвы не захотела... Вспомнишь, вспомнишь меня, когда отнимется музыка... — Тут же, однако, я вспомнил, что она уже умерла, и — внутренно улыбнулся сам себе. — Пусть так. Ты уже выбрала одно... Ну а я уже давно выбрал совсем другое»[42].

---

[39] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 146.
[40] Там же. С. 150.
[41] Там же.
[42] Там же. С. 141.

4

Наконец — философия. Собственно, о ней уже многое сказано, ибо философия в художественной прозе Лосева — это, прежде всего, музыка и женщина. Но попутно вспомним — уже студентом-первокурсником (1911 г.) Лосев пишет «Высший синтез, как счастье и ведение», где доказывается необходимость примирения в научном мировоззрении всех областей психической жизни человека: науки, религии, философии, искусства и нравственности[43]. Лосев слишком рано — уже с 18–19 лет — не только философствует, но и философствует о философии — в дневнике 1912 года находим тезисы «Что такое философия?». Уже здесь очевидно, что речь не идёт о какой-то сухой наукообразной системе. Философия, пишет молодой Лосев, — не «дитя времени», а «дитя вечности», поэтому «философия есть жизнь», а «жизнь есть философия». Но это не просто жизнь — это жизнь как «касание мирам иным», «вот эта-то жизнь и есть философия». Историко-философские рубрики, таблицы, деления — для начинающих. «Но если вы любите философию ради неё самой, то вы увидите тщету этих рубрик и схем, и перед вами блеснёт луч, на который надо только глянуть, чтобы познать»[44]. «Философия — это наше отношение к миру»[45]. «Философия же, религия, искусство, вообще всё, что призвано решать конечные проблемы знания и бытия, — здесь нет никаких ясных пределов между собственно умственной деятельностью и жизнью всей души, всего духа»[46]. Можно утверждать, что такой образ философии Лосев воплощал всем своим последующим творчеством и всей жизнью, и именно такое её пони-

[43] См.: *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 375.
[44] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 356.
[45] Там же. С. 358.
[46] Там же. С. 363–364.

мание присуще его художественному прототипу Николаю Вершинину.

Впрочем, особенность философской прозы — это уже не столько собственно логические философские рассуждения, а «конкретная философия», которую Лосев несколько эпатажно сравнивает с «вынюхиванием» и «высматриванием» — всего внешнего, что открывает путь к человеческой душе. «Обонять и осязать чужую душу — о, это моё философское ремесло, моё тончайшее наслаждение в жизни»[47]. Эта философия жизни вполне конкретна и экзистенциальна, и в этом смысле она, конечно, теснейшим образом переплетена с психологией, хотя и не заменяется последней, поскольку только философия может давать ответы на «последние вопросы» — о смысле жизни, например, — или, хотя бы, ставить их.

Философия, однако, в художественной прозе Лосева присутствует и в совершенно другом — повседневно-мещанском — восприятии, как надоедливо-зудящее умствование о вещах, совсем того не заслуживающих. «Эта паршивая бабёнка, — капризно жалуется Радина на кухарку, — ещё мне философию разводит... насчет каши-то... <...> Одна какая-то нашлась, так та уму-разуму учить меня стала... Не тогда встаю, да не тогда ложусь, да не с тем разговариваю. Кому какое дело, что я встаю в час дня? Кому я в этом должна отчитываться? Терпеть не могу эти философии. Уж когда началась философия, — значит, гони прислугу в шею»[48]. Можно было бы, пожалуй, и удержаться от такого опрощения (и опошления) священного имени любви к мудрости, но Лосев изображает не сепарированную и оскоплённую жизнь, не смеющую прикасаться к святыням — он пишет реальность, из которой «слова не выкинешь». Это, однако, не просто реализм — это вполне вписывается в контрастную гармонию всего произведения, поскольку

[47] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 28, 32.
[48] Там же. С. 33–34.

такое мещанское «затаскивание» философии резко противоречит не только авторскому пониманию, но и благоговейным словам самой Радиной о философии, говорящимся, правда, уже в бредовом сне главного героя.

Можно, пожалуй, вычленить и ещё один, как бы промежуточный образ философии — это тоже нечто заумное, и реально малопонятное и мало относящееся к жизни, да и по содержанию, скорее всего, ошибочное, но всё-таки более напоминающее философию как таковую, чем простые поучения кухарки: «Ну, вы что-то зафилософствовались! — сказал я Воробьеву со смехом»[49]. «Телегин рыдал у ног Радиной, приговаривая какую-то глубокую философию, в которой я так-таки и не мог ничего разобрать»[50]. Впрочем, скорее и этот образ можно отнести к упрощенчеству повседневности.

5

Нельзя в заключение хотя бы немного не сказать и о других «словах», которые появляются наиболее выпукло в неоконченном рассказе «Жизнь». Сюжетная фабула здесь почти вовсе не просматривается — отдельные эпизоды, внешне незначительные, но такие, которые заставляют автора заговорить о Жизни, Родине и Жертве (вот, кстати, и «политическое изобретение», по Бадью!) — темах, во весь рост поднятых 41-м годом. В поисках смысла жизни Лосев как бы преодолевает ограниченность искусства (и музыки!) и научного знания, которые, казалось, составляли всё содержание его жизни до этого, — он приходит к идее высшего знания как родовой мудрости. Экзистенциальность вдруг обращается вовсе не в экзистенциализм, а в сугубую надличностность, всеединство — правда, всё-таки обра-

[49] Там же. С. 54.
[50] Там же. С. 120.

щённое к некоторой обобщённой личности, которой предстаёт Родина.

Интересно, что здесь ярко выступает и всеединская гносеология: знание, прежде чем быть разделением, есть соединением, единством — единством с бытием (так и хочется здесь поговорить о «живом знании» С. Франка[51]). «Прежде чем быть знанию, должна быть жизнь и действительность. Знание — сначала жизненный акт, а уже потом мыслительный, ощутительный, вообще смысловой. Знание сначала выполняет жизненную, бытийную функцию, оно сначала есть струя самой жизни, продукт самой действительности; а уже потом оно есть разделение, различение и сопоставление»[52]. Так понятое знание, знание-жизнь — это связь с общим, «интимнейшее прикосновение как раз *общего*», а не отдельного и частичного[53]. Это знание *родовое*.

Раскрывая сущность отношений между индивидом и родом, Лосев подчёркивает значение социального родства, воплощаемого в понятии *Родина*. Впрочем, самое важное при этом, что Родина — не понятие вовсе, это не обобщение, «сформулированное в голове», — это «то реальное общее, которое меня реально породило с моим человеческим телом и с моей человеческой душой». И как-то совершенно естественно, хотя одновременно и очень странно, если вспомнить, куда и за что эта *родина* отправляла писателя всего десять лет назад, воспринимаются слова о том, что «всякая философия, которая не кончается учением о Родине, есть наивная и ненужная философия»[54], и о том, что «Родина требует жертвы», а потому «наша философия долж-

---

[51] Перекличка Лосева и Франка — отдельная тема. «Бытие не есть, но бытийствует», — это Лосев о музыке (*А. Ф. Лосев*. Музыка как предмет логики. С. 259). «Бытие “бытийствует”, и в силу этого все остальное *“есть”*», — это Франк о Святыне (Божестве) (*С. Л. Франк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 453).

[52] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 536.

[53] Там же. С. 537.

[54] Там же. С. 542.

на быть философией Родины и Жертвы, а не какой-то там отвлечённой, головной и никому не нужной "теорией познания" или "учением о бытии или материи"»[55]. В этих словах — безусловно, отражение нового этапа лосевского экзистенциального опыта, нового осмысление того «якоря спасения»[56], т. е. фактически — смысла жизни, о поиске которого он пишет в этом рассказе.

Я попытался что-то сказать о лосевском «слове о музыке»; что же сказать о его «музыке слова»? Пожалуй, чисто литературный анализ художественности его произведений — не в моей компетенции. Сошлюсь здесь ещё раз на Елену Тахо-Годи[57], в частности, на её характеристику языка его ранних писем и дневников (в значительной степени применимую, как мне кажется, и к более поздним повестям и рассказам): «<...>Язык насквозь эстетизированный, полный пафоса и риторики, некоторой даже вычурности, претенциозности, обдуманности, рассчитанной изначально на тот или иной эффект, вплоть до эпатажа, сниженности, парадоксально совмещённой со всем этим изыском самоиронии, даже некоторой излишней самораскрытости, самообнажённости»[58]. При этом, если вначале слово для него ещё «враг» («нет врага больше, как язык и слово» — 1914 г.[59]), то «постепенно язык начинает претворяться в плоть и кровь самого автора, и тогда (если вспомнить выражение Ив. Бунина) химия слов невольно проявляет внутреннюю сущность его личности»[60], а если использовать его собственные образы — тяжеловатые ученические гам-

---

[55] Там же. С. 544.

[56] Там же. С. 534.

[57] Ей, собственно, принадлежит наиболее полный и профессиональный на данный момент филологически-литературный анализ лосевской художественной прозы — в докторской диссертации и монографии «Художественный мир прозы А. Ф. Лосева» (2007 г.).

[58] Там же. С. 12.

[59] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 417.

[60] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 1. С. 12.

мы (юношеского дневника) превращаются в завораживающе-виртуозные пьесы и симфонии рассказов и повестей, в заставляющий «дрожать тысячи сердец» концерт романа. При этом все традиционные атрибуты беллетристики (однако же, талантливо выписанной!) — лишь «жизненный материал для философских идей»[61]. И за всем, конечно, просвечивает образ средневекового монаха (уже состоявшегося и в жизни!).

«Сосланный в XX век» философ-писатель создал художественное слово, которое может не только увеселить, но многое сказать и подсказать веку XXI. Однако трудно всё охватить в одном восхищённом взгляде, выражаемом несовершенным словом наукообразного очерка, а потому на этом останавливаюсь...

[61] *А. Ф. Лосев*. «Я сослан в XX век...» : в 2 т. Т. 2. С. 149.

ЧАСТЬ III
ИЗ ЛИЧНОГО АРХИВА

«Крестьянский рай» — фантазия и предвидение (Подзабытое «Путешествие...» Александра Чаянова)[1]

Открытие запасников нашей литературы — процесс удивительно занимательный, хотя по своему существу и трагичный. Сравнивая то, что мы имеем уже сегодня (а надо думать, будем иметь ещё больше), с тем, что имели вчера, застываешь в изумлении. Какие сокровища были скрыты! Воистину — «духовная монополия ничего, кроме сожжения духовной жизни, принести не может».

Эта мысль принадлежит человеку, чьи идеи, книги, да и сама жизнь были подвергнуты отнюдь не только духовному сожжению — Александру Васильевичу Чаянову. Сейчас, после реабилитации Верховным судом в июле 1987 года и столетнего юбилея, имя бывшего профессора Тимирязевской сельскохозяйственной академии известно многим, однако сочинения всё ещё ждут своего переиздания — пока их можно найти в немногих научных библиотеках[2].

---

[1] *Впервые опубликовано (в переводе на украинский язык) в 1989 г. (№ 2).*

[2] *В ближайшие после реабилитации годы вышло сразу несколько сборников работ А. В. Чаянова : Крестьянское хозяйство : Избранные труды. М. :*

В этих условиях можно только поблагодарить журнал «Архитектура и строительство Москвы», который в первых пяти номерах за 1988 год опубликовал повесть «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», напечатанную впервые под псевдонимом Ив. Кремнёв в 1920 году. Однако приходится сожалеть по поводу малого тиража издания и недоумевать, почему за это не взялся ни один литературно-художественный журнал. Да, А. В. Чаянов был не только агрономом и экономистом, но и литератором. Мне трудно судить об уровне его литературного мастерства — пусть это делают специалисты. Кстати, они уже высказывались по поводу генетической связи произведений Чаянова и Михаила Булгакова. Но мне кажется более важным другое. При несомненной утопичности ряда прогнозов, ко многим рецептам учёного-беллетриста следует прислушаться сегодня — они могут помочь оздоровить наше общество.

Вообще нам необходимо отрешиться от пренебрежительного отношения к утопиям, равно как и ко всем другим «не-

---

Экономика, 1989; Избранные произведения. М. : Моск. рабочий, 1989; Основные идеи и формы организации сельскохозяйственной кооперации. М. : Наука, 1991; Избранные труды. М. : Финансы и статистика, 1991; Избранные труды. М. : Колос, 1993. Затем издательский пыл в отношении теоретика кооперации упал. Но 2000-е демонстрируют уже более глубокий и специальный интерес к его сочинениям: Не публиковавшиеся и малоизвестные работы. М. : Дашков и К°, 2003; А. В. Чаянов о бюджетных исследованиях. М. : Изд. дом ТОНЧУ, 2006; Избранное: статьи о Москве. Письма (1909–1936). М. : Изд. дом ТОНЧУ, 2006; Организация крестьянского хозяйства. Екатеринбург : Деловая кн.; М. : Акад. проект, 2015; Организация некапиталистического сельского хозяйства. М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015; Избранное: статьи по истории искусств. М. : ЭСКО, 2017; Избранное искусствоведческое наследие. М. : Изд. дом ТОНЧУ, 2018. Выходил также целый ряд сборников художественной прозы А. В. Чаянова, в том числе в некоторых публиковалась повесть, о которой идёт речь в статье: Венецианское зеркало : повести. М. : Современник, 1989; Избранные повести. М. : Прометей, 1989; Мистические повести. М. : Изд. дом ТОНЧУ, 2010.

научным», «псевдонаучным» и даже «клеветническим» учениям и теориям. Очевидно, есть время разбрасывать камни и есть время собирать их. И это занятие — накопление по крупицам сокровищницы человеческого духа — есть занятие куда более благородное и, если хотите, прибыльное, чем «расшибание морды всякому иначе мыслящему».

Простим Александру Васильевичу грубость последнего выражения — оно отражает характер своего времени. Знаменательно, что его повесть написана в том же году, что и «Мы» Е. Замятина. В разгар «военного коммунизма» один показал — что из *этого* получится, другой — что будет, если от *этого* отказаться. Отличие жанров в том и состоит, что антиутопия доводит до предела, до абсурда имеющиеся тенденции общественного развития, утопия же просто отбрасывает их, предлагая свои варианты.

Но тип мышления очень схож. И если оставить в стороне литературные дефиниции, то увидим, что в отличие от утопистов прошлого, для гуманистов эпохи гражданской войны было особенно важно «не только то, *чего* мы хотели достичь, но также и то, *как* это достижение могло совершиться». Добавим сюда и нашего земляка В. Г. Короленко, который в том же 1920 году писал, что «не всякие средства могут действительно обращаться на благо народа»[3].

Правда, Чаянову трудно приписать постулаты непротивления злу насилием. Описывая эволюцию политического режима, он упоминает и пулемёты, и «траншеи крестьянской гвардии». А декрет о разрушении городов даже может вызвать неприятные ассоциации с кровавым полпотовским режимом в Кампучии. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что в предлагаемом строе крестьянской России господствует не столько «свобода власти», сколько «свобода от власти».

Насилие — и государственная власть как его инструмент — рассматриваются Чаяновым как необходимость

[3] *В. Короленко. Письма к Луначарскому // Новый мир. 1988. № 10. С. 199.*

лишь в строго ограниченных пределах. В стране крестьянской утопии ставка делается на развитие *общественной*, а не государственной жизни. Ответственность всех органов власти перед массами, свобода форм местного самоуправления, развитое общественное мнение — всё это, и многое другое должно составлять социальную ткань, в которой «личность не чувствовала бы на себе никаких пут, а общество — невидимыми личности путями блюло бы общественный интерес». Это ещё не исчезновение государства, но это такое состояние, при котором можно прожить жизнь и ни разу не вспомнить, что существует государство как принудительная власть.

Утопия ли это? С точки зрения предложенных путей достижения цели — возможно, да. С точки зрения самой цели — безусловно, нет, иначе нам придётся обвинить в утопизме и классиков марксизма, которые писали об отмирании государства, когда люди «привыкнут к соблюдению основных правил общежития». Правда, как и Чаянов, они думали, что это произойдёт быстрее. Оно и понятно — хотелось поскорее освободиться от этой скверны. Непонятно другое — почему естественный процесс искусственно замедлялся и замедляется, почему активно культивируется убеждение, что без сильной власти порядка не будет, откуда такой панический страх перед любыми неконтролируемыми сверху проявлениями общественной самодеятельности? Или мы обречены, как герои известного фильма, на лучший способ избавиться от дракона — всегда иметь своего собственного?

Да, пользоваться свободой нужно уметь. Но этому нельзя научиться, свободы не имея. И это не призыв к анархии. Это лишь призыв придерживаться «таких методов государственной работы, которые избегают брать своих сограждан за шиворот».

В том же ключе движется чаяновская мысль относительно хозяйственной организации будущего общества. Для него экономическая политика есть прежде всего искусство

осуществлять, а не искусство строить планы. Он отвергает как наивные и малосовершенные методы военного коммунизма, когда управляют «только распоряжаясь, подчиняя, национализируя, запрещая, приказывая и давая наряды, словом, выполняя через безвольных исполнителей план народнохозяйственной жизни». При такой системе факт работы, конечно, имеет место, но напряжение работы отсутствует, так как не имеет под собой основания, т. е. стимула. Это сказывается как на исполнителях, так и на организаторах, поскольку они, как и всякие чиновники, заинтересованы не в совершенстве хозяйственного действия, а в точности и блеске работы хозяйственного аппарата. Впрочем, чиновникам то как раз стимул обеспечен, ибо в таком обществе «колоссальная доля прибавочной стоимости усваивалась стадами служащих в главках и центрах».

Согласимся, что Чаянов гораздо точнее распознал экономическую сущность «государственного коллективизма», чем все наши учебники политэкономии, прожужжавшие уши об отсутствии эксплуатации при социализме. Наивность нашего автора лишь в неспособности предположить, что эти методы благополучно доживут до избранного им для повествования (задолго до Дж. Оруэлла) 1984 года, и только после этого будут поставлены под сомнение.

Крестьянский рай Чаянова основан на хозяйственной заинтересованности и экономических стимулах, на полной реализации творческих способностей каждого человека. В разгар прямого продуктообмена и за несколько месяцев до ленинского доклада на X съезде РКП (б) это звучало действительно утопично. Но сегодня мы можем видеть в этом научную позицию экономиста, полностью подтверждённую временем.

Многие его мысли прямо предвосхищали ленинский НЭП. Кстати, несколько его книг было в библиотеке В. И. Ленина, а «Путешествие...» даже издавалось Госиздатом по прямому указанию Владимира Ильича. И хотя досконально вопрос о взаимовлиянии двух великих умов ещё

предстоит выяснить историкам мысли, ясно, что взгляды В. И. Ленина на кооперацию формировались в последние годы его жизни под воздействием идей Чаянова.

Позднее Чаянов был обвинён в том, что выступал против производственной кооперации, то есть против коллективизации. Если иметь в виду под коллективизацией насильственное раскулачивание и принудительное объединение крестьян в колхозы, то он действительно считал это глупостью. Его же планы кооперации отдельных частей сельскохозяйственного производства — в той мере, в которой они были к этому готовы — представляли собой реальную, но, к сожалению, не реализованную альтернативу сталинской коллективизации.

Здесь не место разбирать теоретические построения по этому вопросу — отмечу лишь, что чаяновская теория трудового крестьянского хозяйства вполне может рассматриваться как дополнение к марксистской политэкономии. Для нас же сегодня, когда мы говорим о возвращении земле хозяина, о возрождении ленинских идей кооперации, о переходе к аренде — взгляды Чаянова имеют прикладное значение. В прессе писалось, что его работа по организации крестьянской кооперации уже стала настольной книгой секретаря одного из обкомов партии — кажется, Тульского. Ему повезло — книгу нашли на каком-то захламленном чердаке. Долго ли ещё наука будет пребывать в положении Карлсона, живущего на крыше?[4]

В противовес коллективизму исполнителей профессор А. В. Чаянов предлагал строй трудового земледелия, в котором «работа не отделена от творчества организационных форм, в котором свободная личная инициатива даёт возможность каждой человеческой личности проявить все возможности своего духовного развития, предоставляя ей в то же время использовать в нужных случаях всю мощь

[4] *В 1989–1990 гг. брошюра «Краткий курс кооперации» выходила в разных, в том числе областных издательствах около десятка раз.*

коллективного крупного хозяйства, а также общественных и государственных организаций». Иными словами, он выступал не против обобществления как такового, а лишь против *тотального* обобществления всего и вся, от производства зерна до выращивания клубники.

В другом сочинении он утверждал, что даже в системе общественного кооперативного хозяйства техническое выполнение некоторых процессов необходимо будет оставить в частных хозяйствах его членов. Трудно с этим спорить сегодня, если сравнить прилавки государственных магазинов с базарными рядами хотя бы по наличию той же клубники. Многолетняя война сначала с частным, а потом и с личным подсобным хозяйством не смогла победить объективные экономические закономерности, она привела лишь к огромной контрибуции, которую платит за качественные продукты главный побеждённый — потребитель.

Признаем, однако, что с теорией трудового крестьянского хозяйства связаны не только главные научные открытия Чаянова, но и его главные утопии. Любовь к старорусскому крестьянскому быту, деревенскому образу жизни чувствуется в каждой строчке «Путешествия...», с его льняными скатертями[5] и румяными ватрушками, телегами и ярмарками, Параскевами и Никифорами. По-человечески это можно понять, но для учёного такая ностальгия по прошлому опасна. Она может подменить трезвый анализ, и тогда промышленный капитализм покажется лишь «болезненным уродливым припадком», от которого избавлено сельское хозяйство. А будущий мир будет представляться в виде замкнутых экономических систем по типу натурального хозяйства крестьянских дворов дореформенной эпохи.

Предложенный вариант разрешения противоречия между городом и деревней через фактическое растворение городов, превращение их в «место праздников, собраний

[5] *Наверное, не случайно несколько работ Чаянова было посвящено организации выращивания льна.*

и некоторых дел» сельского населения кажется сегодня лишь оригинальной игрой ума, основанной на ошибочной теории убывающего плодородия почвы. Впрочем, реальные кошмары современной урбанизации уже сегодня гонят многих городских жителей на природу, и кто знает — может и в этом, наиболее утопичном пункте Чаянов через какое-то время окажется провидцем? Ведь сумел же он предсказать титанические развалины Храма Христа Спасителя...

Так всё-таки, кто он — научный гений или великий утопист? Думаю, одно не противоречит другому. Вот кем он точно не был, так это политиком. И никакой Трудовой крестьянской партии, как это сегодня установлено, не создавал, хотя в связи с этим делом и было арестовано 200 тыс. человек[6]. А его мысли — и гениальные, и утопические — оказались под запретом.

Это, кстати, один из примеров того, как устанавливалась в 30-е годы монополия на истину. Неугодные книги либо скрывались за семью печатями в спецхранах, либо уничтожались вовсе. Последствия такой инквизиторской формы классовой борьбы трудно оценить — ущерб огромен.

Чаянову, как интеллигенту высокой пробы, такой подход был принципиально чужд. И тем, кто сегодня только начинает выговаривать без ошибок слово плюрализм, непло-

---

[6] *О существовании Трудовой крестьянской партии в эмиграции и её попытках установить контакты в Советском Союзе. см.: М. В. Соколов. «Крестьянская Россия — Трудовая крестьянская партия: создание, этапы развития, механизм функционирования (1920–1953 гг.). Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М., 2011. Цифра в 200 тыс. арестованных, появившаяся в перестроечной прессе, была, конечно, оценочной, и, скорее всего, завышеной. Но и современные исследования не дают ясной и полной картины: в январе 1932 г. коллегией ОГПУ определены сроки заключения 12-ти «руководителям организации»; около 1300 человек арестовано по областям в 1930–1931 гг., — но это, очевидно, не полные данные (см.: А. И. Круглов. Дело «Трудовой крестьянской партии» // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2009. № 4. С. 70–76).*

хо бы поучиться у вождей страны крестьянской утопии, которые «в большей своей части имели сознание, способное вместить плюралистическое миропредставление, а потому считали жизнь тогда оправдавшей себя, когда она могла полностью проявить все возможности, все зачатки, в ней заключающиеся». По Чаянову борьба идей должна быть свободна от всякого государственного насилия и подчинения, должна давать возможность конкурировать любому начинанию, любым творческим усилиям. И побеждать они должны внутренней силой своего дела и своей организации, техническим превосходством своей организационной идеи. Только духовно слабый нуждается в «защите своих идей методами внешнего воздействия».

Как видим, и в сфере духовной жизни — как и в политике, и в экономике — чётко прослеживается ориентация на идеал, в котором конечным критерием является «углубление содержания человеческой жизни, интегральная человеческая личность», а всё остальное — не более, чем средство достижения этой цели. Здесь Чаянов предстаёт перед нами не только как гуманист, но и как марксист, ибо марксизм именно ищет пути преодоления отчуждения человека в экономике, политике, духовной и нравственной сфере. И если не везде взгляды Чаянова разработаны теоретически (хотя в экономике его вклад бесспорен), то это отнюдь не умаляет значения принципиальных заявлений, которые можно расценить скорее как научное предвидение, чем как фантазию.

Мы много говорим сегодня о приоритете общечеловеческих интересов над классовыми. Не следует только запрашивать патент на это социальное изобретение — марксизм вписывается в общую гуманистическую традицию. Правда, спираль истории временами искривляет пространство и искажает ценности. И слова Ф. Энгельса о том, что «коммунизм стоит выше вражды между буржуазией и пролетариатом» возвращаются лишь теперь, когда вновь сказано, что «человек не средство, а цель» (М. С. Горбачёв). Не-марк-

сист Чаянов утверждал эти же ценности, но на другом витке исторической спирали, когда классовая ненависть достигла своего апогея. Была ли в этом его слабость? Очевидно — да, но это слабость благородства, а не трусости.

Сейчас, когда «оказалось возможным мыслить иными вариантами», пришла пора отдать должное великому соотечественнику. Но главное — взять, наконец, у него то, что он нам так щедро предложил и что мы так неразумно отвергли. Поспешим же — время ещё не ушло.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Ицхак, или Божий смех[1]

«Авраам же был ста лет, когда родился у него Ицхак, сын его. И сказала Сара[2]: смех сделал мне Бог — всякий, кто услышит, посмеётся надо мною»

(Бырейшит / Бытие 21 : 5–6)

Имя второго еврейского патриарха Исаака (Ицхака) переводится с иврита как «смех», или, в более подробной версии, «Бог да воссмеётся», в значении «да взглянет милостиво»[3]. Случайно ли это имя? Конечно, нет, ибо в Библии нет ничего случайного, а тем более имён, которые «всегда есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность» (А. Лосев). Не всегда, впрочем, этот смысл очевиден или вы-

---

[1] *Впервые опубликовано в 2002 г. (№ 40).*

[2] *Если в Синодальном переводе Ветхого Завета изменение имени жены Авраама, по повелению Бога, передаётся удвоением буквы: «Сара — Сарра» (Быт. 17:15), то в соответствующем месте русского перевода Торы (книга Бырэйшит) первоначальное имя «Сарай» меняется на «Сара» (см.: Пять книг Торы / Текст сверен с рукописью и масорой Мордыхаем Броером. Русский пер. Давида Йосифона. Йырушалаим : Мосад Арав Кук, 5738 (1978). С. 18).*

[3] Мифологический словарь. М. : Советская энциклопедия, 1991. С. 256.

явлен, однако в данном случае сам текст Святого Писания даёт нам, кажется, вполне достаточное объяснение. Происхождение имени напрямую связывается с неестественностью и даже некоторой постыдностью события —рождения ребёнка у престарелых родителей и превращения девяностолетней старухи в кормящую мать. Сарра не верит своему счастью и действительно стыдится посторонних насмешек, не сразу привыкая к своему новому статусу. Однако имя ребёнка вовсе не связано только с её впечатлением. Более того, при внимательном чтении уясняется, что её впечатление, собственно, и ни при чём, во всяком случае — оно вторично, ибо имя сыну давал Авраам (Быт. 21 : 3), и делал он это по прямому указанию Господа (Быт. 17 : 19).

Правда, можно думать, что смех Сарры (да и самого Авраама) в ответ на Божье обещание дать им потомство как бы спровоцировал Всевышнего на выбор такого имени, но вряд ли в этом выборе следует видеть пассивную реакцию или тривиальную насмешку — такие допущения могут только принизить Божью волю. Ицхак — это не насмешка, а смех Божий не над Саррою только, а над всеми людьми, закосневшими во власти «естественного» и «необходимого», это смех над самой Необходимостью и Невозможностью, над «объективными законами природы», которые человек, ослабев верою, ставит зачастую выше воли Бога. Короче говоря, это смех как чудо.

Ицхак есть Божий смех над человеческим неверием. Это чудо как знамение, данное человеку ради его веры. Оно предстаёт смешным, поскольку должно быть необычным, привлекательным и занимательным, чтобы пробить человеческую косность. Оно смешно, поскольку является снисходительной улыбкой Бога, вызванной человеческой слабостью. Правда, эта улыбка граничит с застывшей гримасой Бездны, готовой принять в свои холодные объятия глупую и самодовольную человеческую пыль. Но образ Живого Бога — пусть даже и традиционно серьёзного — не даёт нам поверить в то, что эта грань перейдена. Даже тогда, когда

чудо является смехом (избавлением, радостью) для одних, и горем (гибелью) для других, — мы, например, так и видим блуждающую ухмылку Бога, разделившего море перед евреями и возвратившего воды на египтян, — даже тогда это выражение Божьего лика не перестаёт быть скорее возвышенным, нежели жестоким.

И всё же парадоксальным образом Божий смех оказывается в соседстве с человеческим отчаянием — тем отчаянием, которое рождает экзистенциальную философию библейского откровения, как это случилось у Кьеркегора и было осмыслено Л. Шестовым. Человек постоянно останавливается перед необъяснимым, невозможным и немыслимым. Останавливается в страхе, и с насмешкой встречает уверения в том, что «для Бога всё возможно». «Но недоступное мышлению есть ли вместе с тем и то, чему не дано осуществиться в действительности?»[4]. Не есть ли такое неверие простым самомнением разума, который верит только в себя? Разума, цинично насмехающегося над всяческими чудесами, над всем, что невозможно рационально объяснить, над верой, рождающейся из ridere, lugere et detestari (смеяться, плакать, проклинать) вопреки истинам, основанным, по Спинозе, на intelligere (понимать), — вере, которая наряду с бесконечным стремлением к конечному оказывается безумной, ненужной и смешной? Смешным и безумным предстаёт в этом случае и Святое Писание, которое требует перетолкования, согласования, устранения противоречий.

Но чудо происходит — Бог есть — для Бога всё возможно. Бог отвечает своим раскатистым смехом на циничный смешок разума — «и тогда смешное и безумное перестаёт быть смешным и безумным, и бесконечное страстное стремление к конечному получает своё оправдание»[5] (тому

---

[4] *Л. Шестов*. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М : Прогресс — Гнозис, 1992. С. 121.

[5] Там же.

конечному, которое кажется невосполнимым и от которого апеллируют к вечному — любви, милосердию и прочим добродетелям, которые на самом деле ничего в этом мире изменить не могут, и не могут вернуть ни грана конечного — это под силу только самому Богу). В конце концов, и intelligere предстаёт уже перед Ф. Ницше не более как формой объединения экзистенциальных побуждений к смеху, плачу и проклятию, и познание становится возможным только после утверждения этих односторонностей и их взаимной борьбы — оттого сознательное мышление называется ним умереннейшим, спокойнейшим и потому бессильнейшим родом мышления[6].

Языческие боги часто смеются (хотя и не чаще, чем гневаются), но смех их совсем другого рода — это либо смех жестокой необходимости, либо смех беспечного веселья, эту необходимость не замечающий. Улыбающиеся Вишну и Шива, смеющиеся Аполлон и Эрот, гогочущие Дионис и Пан, воплощённый смех Гелос (Ризус) и злокозненный насмешник Локи, ангажированный Голливудом, веселящиеся ужасом маски первобытных анимистических обрядов — всё это, в сущности, ипостаси человеческого смеха, иногда беззаботного, иногда обречённого, а часто искусственного, замаскированного или маскирующего.

Конечно, Бог Авраама — Ягве евреев, как и позже Аллах мусульман, — не мог быть физически представлен улыбающимся, ибо вообще не мог быть представлен с какими-либо человеческими чертами. Поэтому смехом становится его чудо. Но эта антиантропоморфная особенность монотеизма в корне меняет и саму природу смеха. Он становится действительно не человеческим и не демоническим, а Божественным смехом, смехом и над необходимостью, перед которой останавливается разум, и над разумом, который засыпает в пьяном угаре. Он становится откровением Бо-

[6] См.: *Ф. Ницше*. Весёлая наука // Соч. в двух томах. Т. 1. М. : Мысль, 1990. С. 652.

жественного всемогущества, не останавливающегося перед любыми препятствиями, — собственно, для него препятствия вовсе и не существуют.

Однако полное отсутствие антропоморфности на самом деле лишает нас возможности адекватно представить явление Божественного смеха. Ближе и понятнее становится он нам — несмотря на всю её отстранённость от мира — в небесной улыбке Просветлённого, познающего истину. Будда, возвещающий избавление от страданий, улыбается как человек, совершающий чудо. Будда, однако, становясь богом, остаётся человеком, улыбающимся земной суете. Божий смех на самом деле становится возможен только как смех воплотившегося и воспринявшего земные страдания Бога, как смех Богочеловеческий, и потому понять его можно только через Христа.

Смеётся ли Христос? Тот Христос, который, кажется, говорит не иначе как «строго», «сурово» и «с гневом»? Во всех четырёх Евангелиях ни разу не упомянута хотя бы его улыбка — в отличие от частого смеха над ним[7]. Тем не менее, несмотря на всю свою строгость, больше всего Христос запомнился человечеству своей кротостью — проникновенным кротким взглядом и тихим поцелуем, горящим на сердце Великого инквизитора. И потому улыбка Христа вполне представима — она должна быть похожа на улыбку Джоконды. Так же таинственно улыбался Христос, отвечая молчанием на вопросы Пилата (Ин. 18:38; 19:9) — и булгаковский Иешуа действительно отвечает ему «светло улыбаясь». Так же — со снисходительной грустью — улыбался он, говоря потопающему Петру: «маловерный! зачем ты усомнился» (Мф. 14:31), и — с горьким разочарова-

[7] Христос, правда, назван смеющимся в апокрифическом Евангелии детства (см.: Апокрифы древних христиан. М. : Политиздат, 1989. С. 144), но неестественность этого громкого и магического смеха, от которого можно сразу и пострадать, и излечиться, очевидна, как и вообще несхожесть изображённого там взрослого и подчас жестокого ребёнка с подлинным евангельским Христом.

ем — усмешкой встречал Иуду в саду Гефсиманском: «целованием ли предаёшь Сына Человеческого?» (Лук. 22:48). Наконец, так же, но уже с оттенком радости, улыбался он женщинам, первыми встретившими Его воскресшим (Мф. 28:9), с любовной иронией обращаясь к Марии Магдалине: «Жена! что ты плачешь? кого ищешь?» (Ин. 20 : 15).

Большинство своих чудес, правда, он совершал не с улыбкой на лице, а «с тяжким вздохом», но первое чудо было именно чудом дарования веселья. Христос «явил славу Свою» в Кане Галилейской за праздничным столом, а не у постели больного (Ин. 2 : 1–11). Фактически он точно так же посмеялся (устами распорядителя пира) над женихом, у которого кончилось вино и он не знал, где его взять, как и Ангел Господний над Саррою, не поверившей в своё будущее материнство. Однако и тут насмешка Бога над человеком — совсем не то, что насмешка человека над Богом.

Кстати, история рождения Исаака открывает нам не только природу смеха Божьего, но и природу смеха человеческого, представляя его в трёх обличьях, отражающих, по сути, его типичные образы. Смех Авраама (Быт. 17 : 17) — не столько естественная реакция сомнения (не в Божьих, конечно, а в собственных силах), которая, однако, тут же превозмогается верою, сколько искренняя реакция радости (в Синодальном переводе, кстати — «Авраам рассмеялся», в русском переводе Торы — «обрадовался») от полученного от Бога обетования. Смех Сарры (Быт. 18 : 12–15) — это уже смех неверия и стыда, смех исподтишка, от которого она сама спешит отказаться, боясь, что будет наказана, ибо ощущает его богохульный характер. Наконец — смех Измаила (Быт. 21 : 9) — обычная профанная насмешка, насмешка зависти и злобы, а не радости и соучастия. Этот «злорадный смех», пусть даже и «с чистой совестью»[8], вызывает лишь обострение зависти и злобы в ответ

[8] «Смеяться, — говорит Ф. Ницше, — значит быть злорадным, но с чистой совестью» (*Ф. Ницше*. Весёлая наука. С. 612).

(заметим — опять же у Сарры, смех которой не был искренним, а не у Авраама, радость веры которого несовместима со злобою неверия).

Но если чудо есть смех, то и смех есть чудо. Смех человеческий из насмешки над Богом, т. е. богохульства, может превратиться в истинное чудо — чудо рефлексии, трезвой самооценки и восприятия подлинного мира. Смех есть чудо вообще постольку, поскольку из всех тварей он присущ исключительно человеку. Человеческий смех схож с гримасой гиены только физически, но на деле он есть не только и не столько физиологический рефлекс, сколько духовная рефлексия, самоотражение. Вл. Соловьёв отмечал, что смех, по большому счету, — прерогатива человеческой формы жизни. Человек — это животное, умеющее смеяться. Конечно, человек, который только смеётся — это уже урод (В. Гюго), или — что чаще — душевнобольной. Но человек, смеющийся над собой — это мудрец. Смех — это смирение гордыни и умерение пыла. Смех — это разрядка напыщенности и сброс негативной энергии. Смех — это открытие мира и открытие себя миру — открытие через непосредственное вхождение в ауру жизни, а не через частоколы серьёзных опосредований, убивающих всё живое.

...Мне всё ещё смешон каждый Мастер,
Кто сам себя не осмеял.
(*Ф. Ницше*. Эпиграф к Весёлой науке)

Юмористы любят говорить, что смех — привилегия богов и людей, и это правда. Правда и то, что смех есть чудо. Только не о всяком человеческом смехе мы можем это сказать так же, как и о Божьем. Человеческий смех бывает и холодным, и жестоким, и фатальным, и дьявольским. Человек способен на чудо по воле Божьей — и это чудо есть смех, разрывающий предписанные разумом связи бытия. Но человек же способен и на грехопадение — на отказ от воли

Божьей, на поиск самозаконности и вечных истин, стоящих над Богом. А это уже не смешно. Это скорее грустно, ибо слишком серьёзно. «Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Екк. 1:18). Наркотическое веселье самоупоения и самоуспокоения не смешно, оно может вызвать только сожаление или тошноту. Всегда заразителен только смех ребёнка — потому что он никогда не бывает лицемерным.

Смех — это чудо постольку, поскольку есть прикосновение к Непостижимому. В смехе человеку открывается истина, непознаваемая никакой логикой рассудка. Смех без причины, конечно, — признак небольшого ума, но смеяться, право, не грешно над тем, что кажется смешно. Вот это — «кажется смешно» — и есть причина, причина очевидная (не кажущаяся в смысле фантомности своей, а являющаяся, кажимая), хотя и не поддающаяся силлогистическому основанию, а потому с точки зрения разума могущая быть незамеченной. Смех есть ещё один — наряду с разумом (или вопреки ему) — канал познания, точнее — канал живого знания, сопрягающего сознание с бытием. Смех — это любовь, которая «сорадуется истине» (1 Кор. 13:6). Это чудо живого знания, опирающегося на очевидности, не требующие доказательств — в своём истинном, божественном прообразе он направлен именно на эти очевидности, а не на то, чтобы высокомерно высмеивать неподходящие здесь основания разума. Насмешка над разумом, собственно, перестаёт быть чудом смеха — она становится гримасою посредственности. Смех над собой не есть отказ от себя как homo sapiens'a — homo ridens есть лишь иная ипостась человека, помогающая ему разобраться в самом себе. Только в таких пределах — и в гораздо более осторожных формах — допустим и смех над другими, как и смех других над собой. «Лучше вызвать смех, чем насмешку» (Петроний).

Бергсон, рассматривая в своём «Смехе» не столько сам феномен, сколько его причины, видит их в проявлениях косности, искажающих гибкость природы, в механических

масках, надеваемых на лицо жизни. При этом смех предстаёт явлением общественным, неким лекарством, «мерой исправления» чужих недостатков и пороков. Это смех исключительно над другими или в присутствии других. Такой ригористически-назидательный, к тому же лишённый чувства смешок заставляет вспомнить другую пословицу — смеётся тот, кто смеётся последним, ибо на каждый сучок в глазе брата твоего всегда найдётся бревно в твоём собственном оке. Бергсон, однако, прав в том, что смех исправляет косность — он есть чудо победы живого над мёртвым, и поэтому востребован в первую очередь человеческой экзистенцией, а не общественной системой воспитания.

Смех есть рефлексия. Это способность остановиться и оглянуться, перестать вычислять и подсчитывать, на время отложить дела и предаться безделью. Машина не способна смеяться — она не знает состояния деятельного безделья (ей знаком только сон). Между тем это состояние безделья есть, однако, самым важным человеческим делом — делом восхождения к новому пониманию себя, прорыва к новым экзистенциальным глубинам. Возможно, смех как экзистенциал и уступает отчаянию и страху в напряжённости и проникновенности, зато превосходит их в смысле трезвости и непосредственности. Как часто в человеческом существовании соседствуют смех и слёзы (кстати, в Лакедемоне святилище Гелоса находилось рядом с храмом Танатоса)! И в трагизме, и в юморе, пишет Б. Вышеславцев, «дух, т. е. подлинное глубинное «я», впервые переживает и сознаёт своё царственное достоинство, свою абсолютную свободу от всех низших ступеней бытия, от всякой природы, от всякой необходимости»[9]. Смех есть такое же экзистенциальное состояние человека, как и страх, только познавательно более активное (вспомним сократовскую иронию). И если экзистенциальная философия и началась с кьеркегоровского

[9] *Б. П. Вышеславцев*. Вечное в русской философии // *Б. П. Вышеславцев*. Этика Преображенного Эроса. М. : Республика, 1994. С. 224.

отчаяния, то рано или поздно она прийдёт к смеху не только как к терапевтическому средству, но и как к эликсиру бессмертия.

Ибо смех, в конечном счёте, есть чудо спасения. Человеческое существование не может быть построено на одном трагизме и отчаянии, страхе и трепете. Смех — это свет в конце туннеля, выход из безысходности, чудо воскрешения из небытия. Он спасает от необходимости всегда следовать необходимости, от обязанности всегда повиноваться долгу. Смех сродни стихии свободы и в этом смысле возвращает человека в догреховное, богоподобное состояние — в состояние детства, в котором принимается Царствие Божие. Подлинное соединение божественного и человеческого в смехе определяет его искупительный характер. Смех, конечно, не заменяет искупительной жертвы, но он свидетельствует о том, что эта жертва была не напрасна.

Библиография работ Г. Е. Аляева

1. Антиутопія чи антиреальність? / Г. Є. Аляєв // Комсомолець Полтавщини. 1988. 8 груд. № 147 (4863). С. 3.
2. «Селянський рай» — фантазія і передбачення. Призабута «Подорож...» Олександра Чаянова / Г. Є. Аляєв // Комсомолець Полтавщини. 1989. 13 квіт. № 44 (4916). С. 2.
3. Оновлення КПРС: шляхи і прогнози / Г. Є. Аляєв // Зоря Полтавщини. 1990. 12 трав. № 109 (17 509). С. 2.
4. Як полагодити розбите корито. Думки вголос про кризу суспільствознавства / Г. Є. Аляєв // Комсомолець Полтавщини. 1991. 10 січ. № 4 (5161). С. 4–5.
5. Социализм и критерии цивилизационного развития / Г. Е. Аляев // Вопросы общественных наук: Респ. межвед. науч. сб. Вып. 88. Методологические проблемы современной теории социализма. К. : Лыбидь, 1991. С. 10–17.
6. Социальная сфера и свободное время селян / Г. Е. Аляев, И. В. Константинов // Философская и социологическая мысль. 1991. № 9. С. 22–29.
7. Метафізика особистості у філософії С. Франка / Г. Є. Аляєв // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 3. С. 43–56.

8. Метафізика людини: Г. Сковорода і православна філософія XIX — XX ст. / Г. Є. Аляєв // Григорій Сковорода і проблеми національної філософії. Харків: Ун-т внутр. справ, 1996. С. 104–113.
9. Этика и политика: аристотелевы реминисценции в теории государства Владимира Соловьёва / Г. Е. Аляев // Вестник Приазовского гос. тех. ун-та. Вып. № 5. Мариуполь, 1998. С. 183–187.
10. Політична теорія Володимира Соловйова як «практична філософія» / Г. Є. Аляєв // Наукові записки: Збірник. Випуск 6. К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень, 1999. С. 184–193.
11. Релігійно-філософська антропологія С. Франка: «персоналізм всеєдності» / Г. Є. Аляєв // Вісник Харківського університету № 429. Серія «Теорія культури і філософія науки». Вип. 14. Людина: дух, душа, тіло. Суми — Харків, 1999. С. 123–127.
12. Суспільно-політична онтологія С. Л. Франка / Г. Є. Аляєв // Філософські обрії. Вип. 1–2. Київ — Полтава, 1999. С. 161–168.
13. Метафізика політичного буття: особистість і політика у релігійній філософії С. Л. Франка / Г. Є. Аляєв // Філософська думка. 1999. № 3. С. 32–50.
14. Проблема смертної кари в російській релігійній філософії / Г. Є. Аляєв // Філософсько-антропологічні читання'97. Перспективи та межі антропоцентризму (До 2000-ліття Луція Аннея Сенеки). К. : Стилос, 2000. С. 63–72.
15. Онтологическая феноменология Непостижимого: проект С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства 1999 р. К. : Тандем, 2000. С. 10–20.
16. Абсолютний реалізм С. Франка: на шляху до розв'язання проблеми трансцендентного / Г. Є. Аляєв // Філософські обрії. Вип. 3. Київ — Полтава, 2000. С. 25–38.
17. Релігійно-філософський зміст категорії «соборність» / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Чернівецького універси-

тету: Збірник наук. праць. Вип. 69. Філософія. Чернівці : Рута, 2000. С. 88–91.
18. Б. Паскаль и С. Франк: диалог через столетия / Г. Е. Аляев // Sententiae: збірка наукових праць Спілки дослідників модерної філософії. Універсум-Вінниця. 2000. № 1 (Кн. І). С. 160–168.
19. Проблема спасіння людини і світу в парадигмі слов'янської релігійної філософії / Г. Є. Аляєв // Філософія. Антропологія. Екологія. Альманах. Випуск перший. К. : Стилос, 2000. С. 197–209.
20. Ієрархічний персоналізм М. О. Лосського: європейські інтенції російської філософії / Г. Є. Аляєв // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Універсум-Вінниця. 2000. № 2 (Кн. ІІ). С. 175–188.
21. Метафизика прав человека в трактовке С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Историко-философский ежегодник'98 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2000. С. 242–259.
22. Консервативне обличчя класичного лібералізму / Г. Є. Аляєв // Критика. Рецензії. Есеї. Огляди. 2001. № 4 (42). С. 29–32.
23. Метафизика С. Франка и М. Хайдеггера: пересечённые параллели / Г. Е. Аляев // Феноменологія: рецепція у Східній Європі: Щорічник, 2000 / Відп. ред. А. Л. Богачов. К. : Тандем, 2001. С. 7–20.
24. Категоричні максими Канта в дзеркалі російської релігійної філософії / Г. Є. Аляєв // Практична філософія. 2001. № 1. С. 69–78.
25. Критика идеи общественного договора Джорджем Беркли и Давидом Юмом / Г. Е. Аляев // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Універсум-Вінниця. 2001. № 1 (Кн. ІІІ). С. 108–126.
26. Стежки діалектики в російській релігійній філософії / Г. Є. Аляєв // Філософсько-антропологічні студії'2001.

Розум, свобода та долі діалектики (До 80-річчя Марії Злотіної). К. : Стилос, 2001. С. 199–208.
27. С. Франк і німецька філософія початку XX ст. / Г. Є. Аляєв // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». Вип. 35. К., 2001. С. 8–13.
28. Негативність права та справедливості: ліберально-консервативна парадигма суспільно-політичного розвитку (С. Франк і Ф. Гайек) / Г. Є. Аляєв // Філософсько-антропологічні студії'2001. Спецвипуск. К. : Стилос; Дньск: РВВ ДНУ, 2001. С. 235–243.
29. Николай Бердяев и теория государства / Г. Е. Аляев // Collegium. Международный научный журнал. 2001. № 11. С. 142–150.
30. Теорія держави Володимира Соловйова / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Полтавського ун-ту споживчої кооперації України. Серія Гуманітарні науки (вип. 1-й). 2001. № 2. С. 15–20.
31. Металогічність буття як першопринцип метафізики життя (міркування про Кузанського і не тільки...). Статті перша і друга / Г. Є. Аляєв // Філософська думка. 2001. № 6. С. 72–96; 2002. № 1. С. 84–109.
32. Метафізичне обгрунтування консервативного лібералізму у філософії С. Л. Франка / Г. Є. Аляєв // Молода нація. Альманах Інституту Східноєвропейських досліджень НАН України. К. : Смолоскип. 2001. № 4. 38–64.
33. В пошуках виходу з кризи правосвідомості: слов'янська формула права на гідне існування (Вол. Соловйов, П. Новгородцев, Б. Кистяковський) / Г. Є. Аляєв // Ідея правової держави: історія і сучасність: Збірник наукових праць, присвячений 135-річчю з дня народження П. І. Новгородцева / Відп. ред. О. М. Єрьоменко, О. М. Литвинов. Луганськ : РВВ ЛАВС, 2002. С. 10–18.
34. Творчість як природа людського буття: металогічні засади антропології С. Франка / Г. Є. Аляєв // Філософська думка. 2002. № 4. С. 48–58.

35. Два типи інтуїтивізму: Бергсон contra Лосський і Франк / Г. Є. Аляєв // Вісник Дніпропетровського ун-ту. Серія «Соціологія. Філософія. Політологія». Вип. 8. Дн. : РВВ ДНУ, 2002. С. 11–19.
36. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології XX століття: Монографія / Г. Є. Аляєв. К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. 368 с. (BIBLIOTHECA STUDIORUM)
37. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. Частина VII. Історія російської філософії / Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко. К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. С. 672–743.
38. Подолання масфілу / Г. Є. Аляєв // Критика. Рецензії. Есеї. Огляди. 2002. № 11 (61). С. 13–14.
39. Персоналістична метафізика всеєдності (С. Л. Франк) як новоонтологічна стратегія / Г. Є. Аляєв // Філософські обрії. Вип. 9. Київ — Полтава, 2003. С. 30–51.
40. Ицхак, или Божий смех / Г. Е. Аляев // Δοξα/Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології. Вип. 2. Про природу сміху / Гол. ред. В. Л. Левченко. Одеса : ООО Студия «Негоциант», 2002. С. 92–98.
41. Володимир Соловйов: антропологія есхатологічного оптимізму / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Полтавського ун-ту споживчої кооперації України. Серія Гуманітарні науки (вип. 2-й). 2002. № 2 (6). С. 22–25.
42. С. Франк и М. Шелер: материализация этики и персонализация всеединства / Г. Е. Аляев // Феноменологія і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р. К. : Курс, 2003. С. 3–13.
43. Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки / Г. Є. Аляєв, В. І. Ярошовець // Філософські обрії. Вип. 10. Київ — Полтава, 2003. С. 3–28.
44. Епоха цинізму та її критики / Г. Є. Аляєв // Критика. Рецензії. Есеї. Огляди. 2003. № 10 (72). С. 11–14.

45. Неокантианские вариации в русской философии конца XIX — начала XX вв. / Г. Е. Аляев // Філософсько-антропологічні студії'2004: Спецвипуск. К. : Стилос; Дн-ськ : РВВ ДНУ, 2004. С. 399–409.
46. Право на гідне існування як принцип соціальної держави (генезис ідеї в російсько-українській філософсько-правовій традиції) / Г. Є. Аляєв // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». Вип. 63–65. К., 2004. С. 123–125.
47. Персоналистическая онтология всеединства: актуальность С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Христианская мысль. К., 2004. № 1. С. 80–84.
48. Філософія історії С. Л. Франка / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії і методика їх викладання. Полтава: АСМІ, 2004. С. 38–56.
49. «Криза філософії» початку XX століття та становлення російської філософії / Г. Є. Аляєв // Філософські проблеми гуманітарних наук. Альманах. 2004. № 3. С. 58–66.
50. Ідея теократії у філософії Володимира Соловйова / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Полтавського ун-ту споживчої кооперації України. Серія Гуманітарні науки. 2004. № 3 (14). С. 3–6.
51. І. Кант у російській філософії: оцінка, критика, вплив / Г. Є. Аляєв // Іммануїл Кант і сучасність: Філософські семінари. Випуск 1. Полтава: ПНТУ, 2005. С. 30–38.
52. Містична теорія влади Сергія Булгакова / Г. Є. Аляєв // Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова). Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 2. К. : Радуга, 2005. С. 130–140.
53. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. Частина VII. Історія російської філософії / Г. Є. Аляєв. К. : Знання України, 2005. С. 971–1104.

54. Порядок універсуму: панентеїзм і теорія числа С. Л. Франка / Г. Є. Аляєв // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. К. : НАУ, 2005. № 1 (2). С. 14–21.
55. Правове поле та політична воля: проблема легітимності демократії / Г. Є. Аляєв // Філософські семінари. Випуски 2–3. Полтава: ПолтНТУ, 2006. С. 3–9.
56. «Світло у темряві світить». Про можливості і межі філософської актуалізації Біблії / Г. Є. Аляєв // Філософські семінари. Випуски 2–3. Полтава: ПолтНТУ, 2006. С. 73–79.
57. Аксіологічно-цивілізаційні аспекти феномена соціальної держави / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. Полтава: АСМІ, 2006. С. 24–45.
58. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С. Л. Франка) / Г. Е. Аляев // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. Том 19 (58). № 1. Философия. 2006. С. 14–16.
59. Явище зі смислом: Густав Шпет в історіографії російської філософії / Г. Є. Аляєв // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». Вип. 80. К., 2006. С. 23–27.
60. От Ницше к Христу? Опыт философствования молотом в русской религиозной метафизике / Г. Е. Аляев // Духовное развитие региона: состояние и перспективы / Отв. ред. Н. С. Савкин. Саранск, 2006. С. 17–28.
61. Метафизическое небытие утопии (критика утопического мировоззрения П. Новгородцевым, П. Флоровским и С. Франком) / Г. Е. Аляев // Проблемы философии права: Сборник статей / Под ред. А. Н. Литвинова. Луганск : РИО ЛГУВД, 2006. С. 131–147.
62. Про метафізичну сутність віри (з приводу релігійно-філософських концепцій С. Л. Франка та І. О. Ільїна) / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Чернівецького універси-

тету. Вип. 309–310. Філософія. Зб. наук. праць. Чернівці: Рута, 2006. С. 170–173.
63. «Траса Кондратюка»: філософія шляху «через терни до зірок» / Г. Є. Аляєв, Н. К. Кочерга // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. № 1 (5). К. : НАУ, 2007. С. 6–11.
64. Іван Франко і Володимир Винниченко в історії української філософії / Г. Є. Аляєв // Філософські семінари. Випуски 4–5. Полтава: ПолтНТУ, 2007. С. 3–14.
65. История философии как философия современности / Г. Е. Аляев // Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. Соціологія. Політологія. Вип. 15. Дн. : ДНУ, 2007. С. 54–60.
66. Отыскание «первофеноменов» (пути генезиса абсолютного реализма С. Франка) / Г. Е. Аляев // Человек в современных философских концепциях : в 4-х т. Т. 3 / Отв. ред. Н. В. Омельченко. Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2007. С. 764–770.
67. «Партія влади»: трансформація категорії на тлі українського державно-партійного будівництва / Г. Є. Аляєв // Культура народов Причерноморья. 2007. № 106. С. 188–191.
68. Концепция творчества С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Вип. 8. Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2007. С. 197–209.
69. Концепція «територіальної нації» В. Липинського в контексті сучасних націологічних теорій / Г. Є. Аляєв // Філософські семінари. Випуск 6. Полтава : ПолтНТУ, 2007. С. 3–14.
70. Кризис философии на рубеже XIX — XX веков и становление современных образов философии / Г. Е. Аляев // Г. С. Сковорода і образи філософії. Збірка наукових статей. Харків : Майдан, 2007. С. 46–59.

71. Проблема христианского социализма в русской религиозной философии / Г. Е. Аляев // Філософія. Культура. Життя. Міжвуз. зб. наук. праць. Вип. 28. Дніпропетровськ : ДДФА, 2007. С. 179–189.
72. Религиозность русской философии: особенность, ограниченность или откровение? / Г. Е. Аляев // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. Полтава: АСМІ, 2007. С. 63–71.
73. Виміри глобалізації: історико-теоретичне осмислення / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. Полтава: АСМІ, 2008. С. 3–20.
74. О некоторых идеях Фрэнсиса Бэкона в контексте современного развития образования и науки / Г. Е. Аляев // Філософсько-антропологічні студії' 2008. К. : Стилос; Д.: ДНУ, 2008. С. 325–334.
75. Историко-философская инвектива Николая Фёдорова / Г. Е. Аляев // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. № 1 (7). К. : НАУ, 2008. С. 10–15.
76. Гносеология С. Франка: три вида знания / Г. Е. Аляев // Философское наследие С. Л. Франка и современность. Сборник науч. статей. Саратов : Изд. центр «Наука», 2008. С. 22–35.
77. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. Периодический сборник науч. трудов. Вып. 16. В. С. Соловьёв в истории философии. Иваново, 2008. С. 205–218.
78. Призраки и реальности коммунизма. Советологический очерк / Г. Е. Аляев, К. В. Кирилин. Полтава : АСМІ, 2008. 262; XV с.
79. Смысл жизни как основной вопрос философии (концепция С. Л. Франка) / Г. Е. Аляев // Проблема смис-

лу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. / Ред. кол.: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич, 2008. С. 197–207.
80. О повседневности и внеобыденности философского мышления / Г. Е. Аляев // Філософія і світ повсякденності. Збірка наукових статей / Наук. редактор О. М. Кривуля. Харків: АТОС, 2008. С. 39–47.
81. Історико-філософські кореляти теорії інформації / Г. Є. Аляєв // Гуманістичний вимір інформаційного суспільства [Філософські семінари. Випуск 7]. Полтава: ПолтНТУ, 2008. С. 3–11.
82. Панентеизм С. Франка: соотношение Бога, человека и природы / Г. Е. Аляев // Философия и космология 2008: Научно-теоретический сборник / Гл. ред. О. А. Базалук. Полтава : Полтавський літератор, 2008. С. 88–99.
83. Історія філософії: Підручник : у 2-х т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко. За ред. В. І. Ярошовця. Т. ІІ. Російська філософія (Частина VII, розділ 2) / Г. Є. Аляєв. К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. С. 473–534.
84. От *Я* к *Ты* и обратно: С. Франк и философия отношения в XX в. / Г. Е. Аляев // Собор. Альманах религиоведения. Вып. 7. Елец : ЕГУ им. И. А. Бунина, 2008. С. 162–186.
85. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) / Г. Е. Аляев // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В. Поруса. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 17–28. (Серия «Религиозные мыслители»)
86. Simeon Frank: The Personalistic Metaphysics of All-Unity as a Strategy of a New Ontology / G. Aliaiev // The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions, Edited by Nikolay Omelchenko. Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 227–236.
87. У витоків радянської філософії. Богданов contra Ленін: наука проти віри? / Г. Є. Аляєв // Філософська думка. 2009. № 3. С. 40–52.

88. О «Вехах», культуре и религии (полемика С. Франка и С. Лурье) / Г. Е. Аляев // Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде; вып. 8. Полтава : ООО «АСМИ», 2009. С. 95–105.
89. Особистість у відносинах «я-ти» і «я-ми». С. Франк і філософія діалогу / Г. Є. Аляєв // Філософські обрії. Вип. 22. Київ — Полтава, 2009. С. 3–19.
90. Учёный-космист Ю. В. Кондратюк (А. И. Шаргей) — тернистый путь к бессмертию / Г. Е. Аляев, Н. К. Кочерга // Философия и космология 2009: Научно-теоретический сборник / гл. ред. О. А. Базалук. Полтава : Полтавський літератор, 2009. С. 275–287.
91. Переживання і живе знання: В. Дільтей і С. Франк (до питання рецепції ідей Вільгельма Дільтея в Росії) / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 462–463. Філософія. Зб. наук. праць. Чернівці: Рута, 2009. С. 13–18.
92. Субъективность как непосредственное самобытие в абсолютном реализма С. Франка / Г. Е. Аляев // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. / В. С. Возняк (гол. ред.). Дрогобич, 2009. С. 237–247.
93. Декартовское cogito как онтологическое доказательство в системе абсолютного реализма С. Франка / Г. Е. Аляев // Духовный континент русской философии: Сборник научных статей / Под ред. проф. В. А. Фриауфа. Саратов : Саратовский источник, 2009. С. 150–159.
94. Онтология творчества: поиски русской философии / Г. Е. Аляев // Творчість у філософії. Збірка наукових статей / Наук. ред. О. М. Кривуля. Харків : АТОС, 2009 — С. 21–37.

95. Методологічні аспекти дослідження російської школи морально-політично-релігійної філософії / Г. Є. Аляєв // Етика і політика: національний і світовий досвід: Зб. наук. праць Філософські діалоги'2009. К., 2009. С. 242–260.
96. Выбранные места из исповеди душевной, или Христианская философия Н. В. Гоголя / Г. Е. Аляев // Н. В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества (к 200-летию со дня рождения) / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава: ООО «АСМИ», 2010. С. 45–69.
97. Христианская космология Василия Зеньковского / Г. Е. Аляев // Философия и космология 2010: Научно-теоретический сборник / гл. ред. О. А. Базалук. Полтава : Полтавський літератор, 2010. С. 259–270.
98. О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки / Г. Е. Аляев, Б. В. Емельянов, Н. Г. Мозговая, Т. Д. Суходуб. Полтава: ООО «АСМІ», 2010. 239 с.
99. Русская философия как историко-философская проблема / Г. Е. Аляев // Русская философия: историко-философские дескрипты: к 75-летию проф. Б. В. Емельянова. Екатеринбург : Изд. дом «Ажур», 2010. С. 5–33.
100. Політична система і політичні режими: до методології аналізу / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. Полтава : Друкарська майстерня, 2010. С. 3–18.
101. Познание Пушкина : философская пушкиниана Семёна Франка / Г. Е. Аляев // Поэзия в философии — философия в поэзии (к 170-летнему юбилею полного издания романа в стихаха А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 4. К. : Киев. Русь, 2010. С. 43–60.
102. Історія філософії: підручник / [В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, В. В. Бедь, І. В. Бичко та ін.]; гол. ред. кол. В. І. Ярошовець. [2-ге вид., виправ. і доп.]. Російська фі-

лософія (Частина VII, розділ 2) / Г. Є. Аляєв. Ужгород : ІВЦ Карпатського ун-ту ім. Августина Волошина, 2010. С. 749–786.

103. *Offendicula* и *idola*: совпадения и расхождения / Г. Е. Аляев // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Кн. XXI (2'2009). ВНТУ, 2011. С. 3–15.
104. Интуиция Абсолютного Добра Николая Лосского / Г. Е. Аляев // Г. Сковорода і сучасна моральна філософія. Збірник наукових статей / Наук. ред. О. М. Кривуля. Харків ; Сковородинівка : Видавець Савчук О. О., 2010. С. 114–121.
105. Історія філософії: підручник / В. І. Ярошовець, О. В. Алєксандрова, Г. Є. Аляєв та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. (Частина VII, розділ 2) / Г. Є. Аляєв. К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. С. 880–924.
106. Психологические прозрения Ф. Достоевского и философская антропология С. Франка: измерение бесконечности / Г. Е. Аляев // Ф. М. Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д. Л. Андреева / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. К. : Киев. Русь, 2010. С. 6–23.
107. Проблема определения и периодизации классической парадигмы в истории русской философии / Г. Е. Аляев // Ф. М. Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д. Л. Андреева / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. К. : Киев. Русь, 2010. С. 248–254.
108. Національний характер російської філософії / Г. Є. Аляєв // Філософські семінари. Випуск 8. Полтава: ПолтНТУ, 2011. С. 178–187.
109. Философия высшего образования Сергея Гессена / Г. Е. Аляев // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Наук. журнал. Вип. 2. Дніпропетровськ:

Вид-во Дніпропетр. ун-та, 2011. С. 3–15. (Републиковано: Образ человека будущего: Кого и как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография / Под ред. О. А. Базалука / Международное философско-космологическое общество. Т. 2. К. : Изд. дом «Скиф», 2012. С. 327–342.

110. Категориальная экспликация Абсолюта в философии С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку / Ред. кол.: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич, 2010. С. 207–221.
111. Свобода воли в философской системе Николая Лосского / Г. Е. Аляев // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». Вип. 105. К., 2011. С. 23–28.
112. Русская философия: история, методология, жизнь / Г. Е. Аляев, Т. Д. Суходуб // Соловьёвские исследования. Иваново. 2011. Вып. 3 (31). С. 170–182.
113. Русская философия в историческом, методологическом и смысложизненном измерении / Г. Е. Аляев // Русская философия: история, методология, жизнь / отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава : ООО «АСМИ», 2011. С. 10–18.
114. Психологизм и антипсихологизм С. Франка / Г. Е. Аляев // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17 / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич, 2011. С. 268–279.
115. Ліберальний консерватизм Петра Струве / Г. Є. Аляєв // Особистість. Суспільство. Право / Редкол.: А. П. Гетьман, О. П. Бущан, О. Р. Дашковська та ін. Х.: Точка, 2012. С. 41–44.
116. Из опыта дискуссий о преподавании философии в школе (П. Боборыкин и Г. Челпанов) / Г. Е. Аляев // Г. І. Челпанов і його роль у розвитку психологічної освіти і науки

слов'янських держав. Маріуполь: ДВНЗ «Приазов. держ. техн. ун-т», 2012. С. 79–82.
117. Історія філософії. Словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. 2-ге вид., перероб. / Г. Є. Аляєв, О. В. Александрова, І. В. Бичко та ін. К. : Знання України, 2012. 1087 с.
118. «Конец света» или «Свет во тьме»? С. Франк о природе эсхатологической веры / Г. Е. Аляев // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18 / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. Дрогобич, 2012. С. 200–209.
119. Метафізика XX століття / Г. Є. Аляєв // Философия и космология / Philosophy & Cosmology 2011. Научно-теоретический ежегодник. Полтава: Полтавський літератор, 2012. С. 194–209.
120. Політологія [Текст]: Підручник для студентів вищих навчальних закладів. Вид. 3-тє, випр. та доп. Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012. 320 с. (BIBLIOTHECA STUDIORUM).
121. Релігієзнавство: підручник для студентів вищих навчальних закладів / [Г. Є. Аляєв, О. В. Горбань, В. М. Мєшков та ін.; за заг. ред. проф. Г. Є. Аляєва]. Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012. 286 с.
122. Віросповідно-організаційні новації сучасної релігійності / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2013. С. 35–47.
123. Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги проф. П. Элена) / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. Иваново. 2013. Вып. 1 (37). С. 150–167.
124. S. Frank and M. Scheler: by the Source of the Twentieth Century Philosophical Anthropology / G. Aliaiev // Russian Thought in Europe. Reception, polemics, developement / ed. by T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013. P. 277–294.

125. С. Франк и С. Булгаков: эскиз к картине «общения целой жизни» / Г. Е. Аляев // Булгаковские чтения: Сборник научных статей / Под общ. ред. Л. И. Пахарь. Орёл: Картуш, 2013. С. 50–65.
126. С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. Иваново. 2013. Вып. 3 (39). С. 78–99.
127. Від незбагненного до Незбагненного: шлях філософії та життя / Г. Є. Аляєв // Франк С. Л. Незбагненне. Онтологічний вступ до філософії релігії / пер. з рос. В. М. Петрушова; передм. Г. Є. Аляєва; прим. Ю. П. Сєнокосова. Харків: Видавець Савчук О. О., 2013. С. 7–28.
128. Исследование истории русской философии в Украине (постсоветский период) / Г. Е. Аляев, Т. Д. Суходуб // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвящённых 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина; сост. М. А. Маслин. М. : Изд-во Московского ун-та, 2013. С. 668–675.
129. Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли = Генезис і шляхи розвитку російської та української філософської думки : монография / [Аляев Г. Е., Возняк В. С., Громов М. Н. и др. Под общ. ред. Г. Е. Аляева, Н. А. Куценко, Т. Д. Суходуб]. Полтава : ООО «АСМИ», 2013. 562 с.
130. О возможностях концептуального осмысления философии С. Франка (ответ О. Назаровой) / Г. Е. Аляев // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. Полтава : ООО «АСМІ», 2014. С. 748–775.
131. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте / Г. Е. Аляев // Философия и космология / Philosophy & Cosmology 2013. Научно-теоретический ежегодник. К., 2014. С. 221–236.
132. Двойственность национального сознания как экзистенциал и предмет анализа (опыт Василия Зеньковского) /

Г. Е. Аляев // Sententiae: наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). Кн. XXX (1'2014). ВНТУ, 2014. С. 7–23.
133. Історія філософії: підручник: у 7 т. Т. 6. Сучасна світова філософія / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. К. : ВПЦ «Київський університет», 2013. 703 с. (Серія «Історія філософії»).
134. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст / Г. Е. Аляев // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2014. С. 19–32.
135. Соціально-гуманітарні компетентності в європейських рамках кваліфікацій / Г. Є. Аляєв // Проблеми й перспективи розвитку академічної та університетської науки. Полтава : ПолтНТУ, 2014. С. 137–142.
136. Філософія опору множинностей Антоніо Негрі / Г. Є. Аляєв // Особистість і суспільство в XXI столітті: концепції та тенденції розвитку: Науковий збірник / за заг. ред. Г. Є. Аляєва, Л. І. Мозгового. Слов'янськ : Підприємець Маторін Б. І. 2014. С. 152–158.
137. Философия культа против лицемерия философии (П. Флоренский vs И. Кант) / Г. Е. Аляев // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко, В. С. Мовчан. Дрогобич, 2014. С. 156–170.
138. Історія філософії: підручник / [В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, В. В. Бедь та ін.]; голова ред. кол. В. І. Ярошовець. Ужгород : ТДВ «Патент», 2014. 840 с.
139. Религиозно-философское *credo* Н. Бердяева («Основы религиозной философии»: источниковедческие разыскания / Г. Е. Аляев // Ноосфера і цивілізація: Всеукраїнський науковий журнал. Донецьк, 2014. Вип. 1 (15). С. 12–20.
140. Идея одушевления Вселенной в эмпирической метафизике XIX века (Густав Теодор Фехнер) / Г. Е. Аляев,

И. Н. Гоян // Philosophy & Cosmology 2015 (Том 14). К. : МФКО, 2015. С. 255–269.
141. The Universalism of Catholicity (Sobornost): Metaphysical and Existential Foundations for Interdenominational Dialogue in Semyon Frank's Philosophy / G. Aliaiev // Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought / ed. by A. Mrowczynski-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek. Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, USA, 2015. С. 218–226.
142. Философская проза А. Лосева: музыка слова и слово о музыке / Г. Е. Аляев // Слово як осереддя буття. Збірник на пошану професора Тетяни Іванівни Біленко / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко. Дрогобич, 2015. С. 141–156.
143. Эпизод из жизни философа: А. Ф. Лосев в Полтаве / Г. Е. Аляев // Слов'янський збірник: збірник наукових і науково-публіцистичних праць / Уклад. Безобразова Л. Л.; Слов'янський клуб м. Полтави. Вип. XIV. Полтава : ТОВ «Фірма Техсервіс», 2015. С. 41–61.
144. Discussion on Christian Socialism: Semyon Frank's Forgotten Paper / G. Aliaiev // Overcoming the Secular/ Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / Ed. by Teresa Obolevitch and Paweł Rojek. Krakow : The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, 2015. P. 132–143.
145. Семён Франк в Крыму / Г. Е. Аляев // Проблемы современного гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт / Отв. ред. М. В. Масаев. Ялта, 2015. С. 8–14.
146. Петербургский период жизни и творчества Семёна Франка / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. Иваново. 2015. Вып. 2 (46). С. 65–84.
147. Особистість у концепціях діалогічної етики: історико-філософський контекст / Г. Є. Аляєв // Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання. Полтава : ПНПУ ім.В. Г. Короленка, 2015. С. 5–22.
148. Творчество в контексте войны («Мысли в страшные дни» С. Франка) / Г. Е. Аляев // Творчество как национальная стихия: опыт России и Украины: сборник ста-

тей / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. СПб: Изд-во СПбГЭУ, 2015. С. 118–133.
149. Теорія інформації на тлі історії філософії / Г. Є. Аляєв // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 754–755. Філософія. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. С. 3–8.
150. Російська філософія: історико-філософська рефлексія і саморефлексія / Г. Є. Аляєв // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства: збірник наук. праць / [за ред. Л. І. Мозгового]. Вип. 3. Слов'янськ : ДДПУ, 2015. С. 6–15.
151. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. Иваново. 2015. Вып. 4 (48). С. 86–101.
152. Записные книжки С. Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа / Г. Е. Аляев // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27 (1). Санкт-Петербург, 2015. С. 275–284.
153. З історії філософії діалогу у XX столітті (Розенцвайґ, Ебнер, Франк, Розеншток-Хюссі) / Г. Є. Аляєв // Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація. Науково-практичний філософський журнал. № 8. Харків, 2015. С. 166–172.
154. Religious Foundations of Culture (The Controversy Between Simon Frank and Simon Lurie On Vekhi) / G. Aliaiev // Philosophy & Cosmology 2016 (Том 16). К. : МФКО, 2016. С. 190–198.
155. Н. Лосский как историк философии / Г. Е. Аляев // Творчість М. О. Лосського у контексті філософії та культури російського Срібного віку / Ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), Г. Є. Аляєв, В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко. Дрогобич : Швидкодрук, 2016. С. 4–24.
156. Франк С. Л. <Из записной книжки 1944 года> (публикация). «Религия в пределах только опыта»: ненаписан-

ная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации / Г. Е. Аляев // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. Полтава : ООО «АСМІ», 2016. С. 517–534.
157. Петербургская конференция о творчестве: взгляд из Полтавы / Г. Е. Аляев // Вопросы философии. Москва, 2016. № 3. С. 207–211.
158. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка / Г. Е. Аляев. Приложение: Франк С. Л. <Из записной книжки 1947–1949 гг.> // Соловьёвские исследования. Иваново. 2016. Вып. 2 (50). С. 114–129.
159. Дружба, испытуемая жизнью: К переписке С. Франка и В. Ельяшевича / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Издатель Модест Колеров, 2016. С. 7–39.
160. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публикация и комментарии 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.
161. Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1947, 1953–1958) / Публикация и комментарии Г. Аляева // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Издатель Модест Колеров, 2016. С. 241–255.
162. Воспоминания как жанр философского творчества (Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк) / Г. Е. Аляев // Творчество как национальная стихия. Смысл творчества: инновации и Dasein: сборник статей / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2016. С. 59–71.
163. Метафизик об экзистенциалисте: взгляд С. Франка на Л. Шестова / Г. Е. Аляев // «Культурное пограничье» Льва Шестова / Под ред. Аляева Г. Е., Савельевой М. Ю.,

Суходуб Т. Д. К. : Издательский дом Дмитрия Бураго, 2016. С. 178–189.

164. Письма Л. Шестова и к Л. Шестову / Предисловие, публикация, примечания Г. Е. Аляева и Т. Д. Суходуб // «Культурное пограничье» Льва Шестова / Под ред. Аляева Г. Е., Савельевой М. Ю., Суходуб Т. Д. К. : Издательский дом Дмитрия Бураго, 2016. С. 347–367.
165. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С. Л. Франка) / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 69. С. 107–136.
166. Реформація та протестантизм очима російської релігійної філософії / Г. Є. Аляєв // Епоха реформації та сучасна Україна. Полтава: Астрея, 2017. С. 7–21.
167. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва / Г. Е. Аляев. Приложение: Материалы С. Л. Франка о Вл. Соловьёве, написанные в связи с подготовкой «Антологии Соловьёва» / Публ. и коммент. Г. Е. Аляева // Соловьёвские исследования. Иваново. 2017. Вып. 1 (53). С. 6–55.
168. «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2017. С. 7–38.
169. С. Л. Франк. <Размышления. Первая философия>. Публикация и комментарии 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.
170. С. Л. Франк <Конспект книги М. Хайдеггера «Бытие и время»>. Публ. и коммент. 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. 135–143.
171. «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о Рос-

сии и революции / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 1. СПб. : Издательство РХГА, 2017. С. 148–161.
172. Семен Франк / Г. Е. Аляев. СПб. : Наука, 2017. 255 с. («Мыслители прошлого»)
173. Истина патриотизма или патриотизм истины? Размышления о П. Чаадаеве / Г. Е. Аляев // Науково-теоретичний альманах «Грані». 2017. Т. 20. № 7 (147). С. 96–103.
174. Из эпохи «легального марксизма»: «теория ценности» К. Маркса в интерпретации С. Франка / Г. Е. Аляев // Русский Логос: горизонты осмысления. В 2-х т. Т. 1. СПб. : Интерсоцис, Изд. РХГА, 2017. С. 243–250.
175. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка / Г. Е. Аляев // Acta Moralia Tyrnaviensia. VII. Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí / Filozofcká fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2017. S. 37–49.
176. Obraz filozofii w twórczości Siemiona Franka / G. Aliaiev // Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria R. 26: 2017, Nr 3 (103), s. 9–20.
177. К вопросу об атрибуции текстов С. Л. Франка / Г. Е. Аляев // Парадигма. Философско-культорологический альманах. Вып. 27 / Ред. выпуска Н. Х. Орлова. СПб., 2017. С. 12–23.
178. Nikolay Lossky's Cosmology / G. Aliaiev, S. Kutsepal // Philosophy & Cosmology 2018. Vol. 20. K. : МФКО, 2018. Pp. 154–162.
179. С. Франк о «новом варварстве» *(с публикацией двух конспектов С. Франка)* / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 128–136.
180. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Русско-Византийский вестник: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб. : Изд-во СПбПДА, 2018. № 1. С. 82–112.
181. «Проблема теодицеи — источник русского революционного социализма». Парижский доклад Семёна Франка

1938 года / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. СПб., 2018. Т. 19. Вып. 2. С. 20–25.

182. Франк С. Л. <Духовные истоки русской революции> / Публ. Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. СПб., 2018. Т. 19. Вып. 2. С. 11–19.
183. Yuriy Kondratyuk's Name Was Written in Her Heart / G. Aliaiev, L. Cherednyk, V. Chernyshov // Philosophy & Cosmology 2018. Vol. 21. Pp. 159–166.
184. Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Том 1: 1896–1902 / Под общ. ред Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых; вступ. сл. о. П. Скорера; предисл. к изданию Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых; предисл. к тому, коммент. и указатели Г. Е. Аляева, Т. Н. Резвых. М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. 720 с.
185. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Великий киевлянин Николай Бердяев / Под ред. М. Ю. Савельевой, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляева / Серия «КИЕВОМЫШЛЕНИЕ». К. : Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2018. С. 235–272.
186. «Жизненное сознание» А. Хомякова и «живое знание» С. Франка: преемственность и развитие / Г. Е. Аляев // Хомяковские чтения. Сборник статей: Вып. 1. / Ред. сост. Белькинд Георгий, иерей, Михалёва М. А. Тула : Аквариус, 2018. С. 7–20.
187. С. Л. Франк: еврей, принявший христианство / Г. Е. Аляев, Т. Оболевич // Русско-Византийский вестник: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб. : Изд-во СПбПДА, 2019. № 1 (2). С. 115–123.
188. «Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семен Франк) / Г. Е. Аляев // Философский полилог. 2018. Вып. 4. С. 98–117.
189. Габрилович Л. Два письма С. Франку и два «резюмэ» / Публ. и коммент. Г. Аляева // Философский полилог. 2018. Вып. 4. С. 118–142

190. С. Л. Франк о религиозном смысле и нравственной основе демократии / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 111–127.
191. Полное собрание сочинений С. Л. Франка: издательский и исследовательский проект / Г. Е. Аляев // Концепт: философия, религия, культура. М., 2019. № 2 (10). С. 178–181.
192. Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Том 2: 1903–1907 / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых; предисл., коммент. и указатели Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. 768 с.
193. Социальная психология: незавершённый проект С. Л. Франка. Предисловие к публикации / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М. : Модест Колеров, 2019. С. 235–267.
194. Франк С. Л. <Материалы по социальной психологии 1902–1913 гг.>. Публ. и коммент. Г. Е. Аляева и Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М. : Модест Колеров, 2019. С. 268–382.
195. Послесловие к публикации. С. Франк и Г. Зиммель. Интуиция. Психологизм и антипсихологизм / Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М. : Модест Колеров, 2019. С. 383–400.
196. Семён Людвигович Франк: жизнь и учение / Г. Е. Аляев, А. С. Цыганков // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 172–191. («Электронная философская энциклопедия»). Более полный вариант этого текста см.: https://www.elenph.org/library/collection/elphilenc/document/HASH0163230793decec5263e0a2f.
197. «Перша філософія» Семена Франка: на шляху до Незбагненного / Г. Є. Аляєв // Проблеми гуманітарних наук.

Збірник наукових праць Дрогобицького держ. пед. ун-ту імені Івана Франка. Серія «Філософія» 2019. № 41. С. 11–28.

198. «Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии / Г. Е. Аляев // Наследие С. Л. Франка в контексте русской и европейской культуры / Под ред. проф. М. О. Орлова. Саратов : ИЦ «Наука», 2019. С. 5–13.
199. Философское сообщество как философское содружество (об истории Общества русской философии при Украинском философском фонде) / Г. Е. Аляев, Т. Д. Суходуб // Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации: [коллективная монография] / ред. кол. Л. Н. Богатая, И. В. Голубович, К. В. Райхерт; отв. ред. Л. Н. Богатая. Одесса : Печатный дом, 2019. С. 16–26.
200. «Соловьёв достаточно значителен, чтоб выдержать правдивую и критическую оценку»: доклад С. Л. Франка о Вл. С. Соловьёве 1925 года / Г. Е. Аляев // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 4 (64). С. 83–99.
201. Рукопись «Очерков философии культуры» П. Б. Струве и С. Л. Франка. Текстологическое пояснение / Г. Е. Аляев // Русский Сборник: Исследования по истории России / Ред.-сост. О. Р. Айрапетов, И. В. Дубровский, Ф. А. Гайда, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, А. Ю. Полунов, Пол Чейсти. Т. XXVII. М. : Модест Колеров, 2020. С. 73–109.

Геннадий Евгеньевич Аляев

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОКРУГ С. Л. ФРАНКА

Избранные статьи

Издатель Модест Колеров
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 08.02.2020. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

arvato
ЯПК

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97