



ЭЛЕКТРОННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ELECTRONICAL PHILOSOPHICAL ENCYCLOPEDIA

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191

СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

Г.Е. Аляев¹, А.С. Цыганков²

¹Полтавский национальный технический университет им. Юрия Кондратюка
пр. Першотравневый, д. 24, Полтава, Украина, 36011

²Институт философии РАН
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240

В статье рассматриваются основные биографические вехи и дается общая эволюция философских взглядов русского философа Семёна Людвиговича Франка. На начальном этапе творческого пути Франк — экономист и критический марксист. Обращение к философии в 1900-е гг. характеризуется влиянием неокантианства, имманентной философии и философии жизни. Около 1908—12 гг. происходит переход Франка на позиции метафизики и начинается формироваться его собственная философская система — абсолютный реализм. Одной из главных особенностей творчества Франка является системность. На всем своем творческом пути философ развивал, углублял и детализировал изначальную философскую интуицию — интуицию сверхрационального единства бытия, которая фиксируется уже в его ранних философских работах. Абсолютное бытие есть конкретная металогическая реальность, раскрывающаяся в живом знании. Одновременно потенциальность и трансфинитность абсолютного бытия выступает основой индивидуальности и творчества человека, источником его свободы. Философский метод Франка — рациональное постижение рационально непостижимого, основанное на принципе антиномистического монодуализма. Философия религии разворачивается как феноменологический анализ религиозного опыта. В социально-политической области Франк обосновывает позицию либерального консерватизма и христианского реализма.

Ключевые слова: биография С.Л. Франка, русская религиозная философия, живое знание, абсолютное бытие, социальная философия

Семён Людвигович Франк (16 [28] I 1877, Москва — 10 XII 1950, Лондон), русский философ, создатель системы абсолютного реализма.

Франк родился в еврейской семье врача, награжденного за отвагу во время русско-турецкой войны 1877—1978 гг., получившего личное дворянство. После смерти отца в 1882 г. большое влияние оказал на него дед по матери М.М. Россианский, учивший его древнееврейскому языку и Священному Писанию. Франк учился в лицее Лазаревского института восточных языков в Москве (1887—1892), затем в классической гимназии Н. Новгорода (1892—1894), куда после второго

замужества переехала его мать. Отчим Франка В.И. Зак, бывший ссыльный народоволец, познакомил его с идеями русских революционеров-демократов. Франк участвовал в марксистском гимназическом кружке, познакомился с народнической средой (С.Я. Елпатьевский, В.Г. Короленко).

В 1894 г. поступил на юридический факультет Московского университета для изучения политической экономии. В 1899 г. не смог сдать государственный экзамен из-за студенческих беспорядков в университетах, был лишен права проживать в университетских городах на два года. Во время пребывания в Берлине (кон. 1899 — нач. 1901) посещал лекции Г. Зиммеля в университете и писал свою первую книгу «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900). В 1901 г. сдал государственный экзамен в Казанском университете.

Развитие критического отношения к марксизму, а затем и переход «от марксизма к идеализму» были связаны с влиянием П.Б. Струве, с которым Франк познакомился в 1898 г. и сохранил дружеские отношения на всю жизнь. Актуализация философского мировосприятия произошла под влиянием Ф. Ницше, в результате которого ему впервые открылась «реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе» [1. С. 121]. Первая философская статья «Фр. Ницше и этика „любви к дальнему“» вошла в сб. «Проблемы идеализма» (1902). В дальнейшем Франк участвовал в сборниках статей «Вехи» (1909, «Этика нигилизма») и «Из глубины» (1918, «De profundis»), отразивших отношение русской интеллигенции к революции.

Период 1903—1908 гг. характеризуется влиянием неокантианства (Г. Зиммель, В. Виндельбанд, В. Шuppe) с отчетливым тяготением к неофихтеанству и социальному психологизму («О критическом идеализме», 1904; «Проблема власти», 1905). В 1903—1906 гг. Франк принимал участие в организованных Струве журналах «Освобождение» (за границей), «Полярная звезда» и «Свобода и культура». Участник первого съезда партии кадетов. Однако в результате Франк осознал «свою полную непригодность в этой области и нерасположенность к ней» [См.: 2. С. 79]. С 1903 г. он переводит «Прелюдии» Виндельбанда, «Историю новой философии» К. Фишера, «Введение в философию» О. Кюльпе, «Логические исследования» Э. Гуссерля, «Человеческое, слишком человеческое» Ницше и др.

В 1905—1917 гг. жил в Санкт-Петербурге (Петрограде). С 1906 г. преподает в гимназии Стоюниной, на Высших Бестужевских курсах и в других частных учебных заведениях Санкт-Петербурга, а также в Психоневрологическом и Политехническом институтах. В 1912—1917 гг. — приват-доцент кафедры философии Петербургского университета. В этот период происходит его возвращение к вере, в 1912 г. принимает крещение, при этом свое христианство он признавал «как наложение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства» [1. С. 109—110]. С 1907 г. участвует в работе Петербургского Религиозно-философского общества, совместно со Струве редактирует журнал «Русская мысль» (1907—1917).

В 1908—1912 гг. Франк отходит от неокантианства, испытывает влияние В. Штерна и И.В. Гёте, разрабатывает собственную философскую концепцию,

базирующуюся на первоначальной интуиции сверхрационального всеединства бытия, которое открывается в «живом знании» («Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», 1913—14). После защиты в 1916 г. магистерской диссертации заканчивает вторую книгу — «Душа человека».

С сентября 1917 г. декан и проф. новообразованного историко-филологического факультета Саратовского университета. Осенью 1921 г. переехал в Москву, где активно участвовал в работе Вольной академии духовной культуры, созданной Н.А. Бердяевым, и преподавал в Московском университете. Издал курсы лекций «Очерк методологии общественных наук» и «Введение в философию в сжатом изложении» (1922). В 1922 г. Франк был арестован и выслан за границу.

В 1922—1937 гг. жил в Берлине. Отмечая близость русской и немецкой интеллектуальных культур [См.: 2. С. 173], Франк считал Германию «второй родиной» [3]. Он читал лекции в Религиозно-философской академии, в Русском научном институте (в 1932 г. был его директором), активно сотрудничал с РСХД. Выступал с докладами в отделениях Кантовского общества в Германии, выезжал с лекциями в Италию, Прибалтику, Сербию, Болгарию, Голландию и др. страны. В 1930—1933 гг. читал лекции в Берлинском университете. Участвовал в Польском философском съезде в 1927 г. и во Всемирном философском конгрессе в Праге в 1934 г. Был близок в конце 1920-х гг. с М. Шелером и в 1930-е гг. с Ф. Хайлером. В 1929—1930 гг. в переписке с А. Эйнштейном призывал его публично выступить против начавшихся в советской России политических репрессий [4]. С 1934 г. начинается его дружба с швейцарским психиатром Л. Бинсвангером.

С приходом к власти национал-социалистов в 1933 г. академическая деятельность Франка прекратилась. Переехать в другие страны долгое время не удавалось. Лишь в конце 1937 г. он уехал во Францию, в 1938 г. закончил русский вариант «Непостижимого». Годы Второй мировой войны Франк с женой пережил на юге Франции, не прекращая при этом творческой деятельности, полагая своим заветом «творить всегда, непрерывно, неустанно, до последнего вздоха (буквально!)» [5. С. 355].

До конца дней Франк оставался верным русской церкви, однако при этом отстаивал идеи христианского универсализма, рассматривая себя «членом Единой и Неделимой Вселенской Церкви» [6. Р. 212].

С октября 1945 г. он с женой жил в Англии у дочери Натальи, работал над книгами «Свет во тьме» и «Реальность и человек», антологиями текстов В.С. Соловьёва [7. С. 6—55] и русских религиозных мыслителей.

АБСОЛЮТНЫЙ РЕАЛИЗМ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА

Свое философское учение Франк называет «абсолютным реализмом», точнее, «абсолютным или конкретным идеал-реализмом» [8. С. VII]. Франк решает основной гносеологический вопрос — «о природе и условиях возможности знания» — путем соединения гносеологии с онтологией. Гносеология как теория познания, часто склонная к психологизму, заменяется теорией знания, ориентиро-

ванной на исследование предмета знания. Такой синтез Франк называет аристотелевским термином *«первая философия»*, определяя ее как «ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различие между знанием и предметом знания» [8. С. V—VI].

Всякое знание наряду с моментом определенности предполагает нечто неопределенное, неизвестное — непостижимое основание этой определенности. Парадокс знания состоит в том, что *«мы знаем то, чего мы не знаем»*, и это *«то, чего мы не знаем, есть для нас основа и носитель того, что мы знаем»* [8. С. 25]. Чистая определенность — собственно содержание, имманентное нашему сознанию, — становится знанием лишь в своей связи с трансцендентным предметом в качестве содержания этого предмета. Неизвестное не является какой-то недоступной «вещью самой по себе», оно *«именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания непосредственного опыта»* [8. С. 111]. Это нечто «имеющееся» окружает со всех сторон «данное» нам что-то.

Франк различает в содержании нашего опыта то, что как бы непосредственно «дано», и трансформируется отвлеченным знанием в содержание, выражаемое в понятиях и логических суждениях, и то, что, не будучи воспринимаемым как непосредственно «данное», тем не менее, фактически имеется в нашем опыте, будучи неустрашимым «фоном», «горизонтом», «атмосферой» для данного. Это «неданное», но «имеющееся», есть всеединство, которое не может «трансформироваться» в содержание отвлеченного знания, а может быть лишь «схвачено» в этой своей целостности и конкретности. Это «схватывание» всеединства, «обладание» им Франк именуется *«интуицией целостного бытия, как такового»* [8. С. 241].

В отношении к отвлеченному знанию интуиция предстает основой, логически предшествующей ему *«единой направленностью»* на *«целостное бытие»*. Однако эта интуиция является, в сущности, неполной и недостаточной. Во-первых, она является обладанием отдельным предметом во всеединстве, а не всеединством во всей его полноте (что, впрочем, и не может быть доступно человеку). Во-вторых, эта интуиция остается созерцательной, т.е. интуицией сознания, которое действует здесь (в актах внимания и актуализации, «первом определении» и «первом объединении») в качестве сознания, т.е. субъекта, противопоставленного объекту.

Решение гносеологической задачи Франк видит в выходе за пределы понятия сознания как последней основы теории знания и усмотрении основы отношения сознания к «предмету» в сверхвременном единстве, данном нам не в форме сознания, а в форме бытия. Это не предметное, а абсолютное бытие как абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности — «не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие» [8. С. 156].

Абсолютное бытие, которому в качестве бытия принадлежит и наше сознание, есть присутствующее в нас первичное единство, на почве которого впервые становится возможным раздвоение между познающим сознанием и его предметом.

Абсолютное бытие как конкретная металоогическая реальность «не совпадает ни с каким комплексом определенностей» [9. С. 52]. Иррациональность, или конкретность бытия раскрывается Франком через такие его характеристики, как трансдефинитность, индивидуальность, трансфинитность, становление, потенциальность и свобода.

Трансдефинитное (неопределенное) в реальности есть то, что никогда не может быть освоено в системе понятий: в рациональном познании можно лишь касаться металоогического существа реальности, улавливать его, истолковывать — но невозможно вполне адекватно овладеть им. Реальность как нечто трансдефинитное есть *«нечто большее и иное, чем все, что мы можем познать в ней»* [9. С. 53].

Индивидуальность реальности является характеристикой ее как целого и одновременно каждой ее части. Франк не отрицает логического реализма, рассматривая общее как объективное, а не субъективное единство. Но это общее так же конкретно, как и единичное, поэтому *«в конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число»* [9. С. 54]. Абстрагирование, «отвлечение» от индивидуального, делающее вообще возможным понятийное знание, одновременно удаляет его от конкретной реальности.

Трансфинитность металоогической реальности выводится из понимания определения как ограничения. При этом безграничность характеризует реальность не столько как «нечто большее и иное», чем все мыслимое, сколько как *«нечто большее и иное, чем все, что оно как бы в готовом, законченном виде уже есть»* [9. С. 59].

Обобщающая характеристика иррациональности бытия — его потенциальность, сущая мочь. «Если в бытии есть становление, то бытие есть нечто большее и иное, чем все, что уже наличествует в готовом виде, — а именно, оно есть и то, *что еще будет* или *может быть»* [9. С. 62]. И эта возможность есть одновременно и действительность — *«все сущее есть и то, что оно еще не есть»* [9. С. 64].

Эта реальность как таковая, обладающая характеристиками иррациональности, индивидуальности, трансфинитности, становления, потенциальности и свободы, не может быть адекватно постигнута созерцательной интуицией в ее пассивной сопринадлежности абсолютному бытию, а может раскрываться только в переживании, точнее — в *«мыслящем переживании»*, или «живом знании».

Франк акцентирует внимание на онтологическом измерении «живого знания»: это не знание в обыденно-профанном значении, то есть определенная совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или трансцендентальный) об определенном объекте. Это не знание как определенное идеальное содержание мысли (которое, конечно, может получать определенную материальную форму, но при этом остается идеальным содержанием). Ударение в этом двойном термине Франк делает на первой части — это *живое* знание, *живознание* как *жизнь*, «непосредственно сама себя переживающая» [8. С. 156], это уже интуиция не индивидуального сознания, а самой жизни как «индивидуальной сверхиндивидуальности». Это сама действи-

тельность как она сама себе открывается, «*непосредственное самобытие*» (unmittelbares Selbstsein) [9. С. 122]. Метафизика Франка строится как онтология самораскрывающегося абсолютного бытия, в которой «живое знание» занимает место ключевой гносеологической категории в онтологическом измерении и ключевой онтологической категории в измерении гносеологическом.

Таким образом, «сознаваемость» не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего доступного нам: нам доступно и бытие как таковое. Сознание есть «интенциональность», направленность на трансцендентное, но эта направленность возможна лишь на основе бытийности самого сознания. Сознание есть «поток актуальных переживаний, объединенный сверхвременным единством и тем самым уже содержащий в себе самом отношение к своему запредельному» [8. С. 150]. С одной стороны, мы имеем всю безграничность абсолютного бытия, ибо слиты с ним и неотделимы от него, как и оно — от нас; с другой стороны, оно не превращается в чисто имманентное «содержание нашего сознания», ибо сознание есть лишь малая часть этого бытия — именно *актуальная* часть непосредственно очевидного бытия, за пределами которого мы имеем абсолютно достоверное бытие, не присутствующее, однако, актуально в сознании. «...Мы непосредственно и вечно обладаем в *форме бытия* тем, что в форме содержания знания есть лишь результат особого процесса познания» [8. С. 178]. Человеческое сознание в его интенциональности оказывается особой формой реальности — это реальность, «*открывающаяся самой себе*», ее бытие есть «непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность», открывающаяся нам в «*форме живого знания*» [10. С. 222].

В своей онтогносеологии Франк оперирует — в различной пропорции в работах разных периодов — категориями «абсолютное бытие», «всеединство», «реальность». Все они, однако, оказываются недостаточными для раскрытия всех признаков Божества как исконной первоосновы, которую мы должны постигать «по аналогии с жизнью и в этом смысле называть ее *первожизнью*, живым первоисточником жизни» [9. С. 226]. Первооснование (Божество) есть не только онтологическая почва, но также ценность и истина, не только наличествующее бытие, но также творчество и созидание.

Концепция творчества Франка основывается на понимании абсолютного бытия как всеединого «лона неопределенности и становления», при этом он обращается к анализу новейших естественнонаучных открытий. Обращая внимание на разнообразные явления, свидетельствующие о действии закона энтропии, говорящего о необратимых процессах рассеивания энергии, прекращения движения, уменьшения меры неопределенности состояния физических систем, Франк придает этому закону всеобщий характер: закон постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия жизни присущ не только природе, но и обществу. Но если физика сформулировала закон неубывания энтропии, то метафизика формулирует идею первичности и неустранимости творческого начала, творческой силы, обеспечивающей существование и развитие мира. Идея длительности творения предполагает понимание того, что в мире нет ничего абсо-

лютно постоянного и, в то же время, абсолютно невозможного. 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» [11. С. 364].

При этом в составе позитивной творческой активности Франк различает два момента: «1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борьбе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил — начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней» [11. С. 361]. 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.

DOCTA IGNORANTIA И АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ С.Л. ФРАНКА

Философский метод осмысливается Франком как рациональное постижение рационально непостижимого. Философия, будучи рациональным знанием, по-настоящему начинается только тогда, когда выходит за пределы чистого рационализма: «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» [8. С. 336]. Эта «предшествующая сфера» постигается только «умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания» [8. С. V]. Методологический инструментарий такого постижения Франк находит в учении Николая Кузанского о *docta ignorantia* («знающем незнании», или «умудренном неведении») и принципе антиномистического монодуализма.

Франк различает в этом методе несколько этапов. Первым шагом является уяснение того, что при определении непостижимого отрицание должно выступать как «потенцированное отрицание — именно, как отрицание самого отрицания» [9. С. 100]. Опираясь на Николая Кузанского, Франк считает, что все определенное, в качестве «такого, а не иного», предполагает категориальную форму «не-инаковости», тождественную непостижимому, «которое мы улавливаем и познаем именно тем путем, что отрицаем в отношении него отрицание». Иными словами, применимое к сфере определенности начало «либо одно, либо другое», заменяется началом «и то, и другое», в котором мы имеем непостижимое как «всеобъемлющую полноту» [9. С. 100—101].

На втором этапе выясняется, что формула «и-то-и-другое» сама является соотносительной различению «либо-либо», т.е. уже предполагает некое многооб-

разие и потому неприменима к первичному единству. В этом аспекте непостижимое не есть ни «и-то-и-другое», ни «либо-либо» — оно предстает уже как «ни-то-ни-другое» [9. С. 102] и тем самым как безусловно отрешенное ничто.

Но таким образом мы приходим не к отрицанию отрицания, а к утверждению абсолютного отрицания. Выход из этого тупика Франк видит не в умножении логических отрицаний и последующем их синтезе (гегелевским снятием), а в возвращении к первому этапу и переосмыслении его как восхождения к металогики бытия. На третьем этапе путем уяснения ограниченности чисто логического смысла отрицания отрицания необходимо действительное преодоление отрицания через усмотрение в нем положительного содержания — момента связи различного. Онтологический смысл отрицания состоит в различении, т.е. «усмотрении различия, дифференцированности бытия как его положительной онтологической структуры», и в этом смысле «отрицательное отношение» и «отрицаемое» на самом деле не может быть отрицаемо, ибо предстает в качестве «правомерной и неустранимой реальности» [9. С. 107]. От чисто логической триады Франк переходит к триадической логике самого бытия, основным принципом которой является принцип антиномистического монодуализма: «Мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что одно не есть другое, и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [9. С. 119].

Металогика, или антиномистический монодуализм (Франк называет этот метод также «трансцендентальным мышлением») означает использование понятий, выходящих за рамки односторонности своего определения, они, собственно, уже не являются понятиями, поскольку не определяют (о-предел-яют) ограниченную качественную область («вид»), относящуюся к другой области («роду»), а скорее охватывают всю возможную совокупность своих определений. Если речь идет о бытии (абсолютном) — то не как о чем-то противоположном сознанию, а как о том бытии, которое является основой противопоставления бытия и сознания. Если говорится о всеединстве — то не как о единстве, противопоставляемом множеству, а как о первичном единстве, на основе которого только и возможно раздвоение единства и множества. То же самое относительности бесконечности, вневременности и т.д. Иными словами, речь идет не о понятийном (логическом), а о металогическом познании. Оно приближается к образному познанию: так, не понятиями, а образами «света» и «тьмы» пользуется евангелист Иоанн, давая «некий наглядный намек на отвлеченно непостижимую тайну бытия» [12. С. 25]. Металогическое познание существует и как необходимое дополнение и уточнение логического. Оно дополняет формальную логическую связь материальным содержанием, на основе которого только и возможны логические построения.

ФИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ С.Л. ФРАНКА

В центре философской психологии Франка в качестве ее основного предмета находится понятие души. В составе конкретной душевной жизни человека Франк выделяет три основных состояния: состояние чистой душевной жизни, состояние

самосознания и предметного сознания и состояние духовной жизни. Первое состояние — чистая душевная жизнь — «есть пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между „я“ и „не-я“» [13. С. 218]. Душевная стихия фактически совпадает у Франка со сферой подсознательного. Это душевная жизнь «в узком смысле», в смысле самого субстрата или корня психической жизни. Это само присутствие переживания и ощущения, а не то, что переживается и ощущается.

Душевная жизнь переходит в актуальность сознания «через выделение содержания предметного сознания из душевной жизни и образование противостоящего ему мира или центра, в форме личного самосознания индивидуально-единичного „я“» [13. С. 218]. Предметное сознание — «предметный мирок человека», т.е. совокупность содержания знания, — есть результат деятельности волевого «я», интенциональной активности, направленной на внешний объект. Здесь появляется, во-первых, раздельность «между „я“ и „не-я“, внутренним и внешним миром, субъективной и объективной стороной бытия» и, во-вторых, обособленность «единичных индивидуальных сознаний или различных „я“» [13. С. 218].

Уже в самой интенциональности Франк усматривает исходное единство душевной жизни и знания. С одной стороны, мир человеческого знания определен субъективно, формирующей силой душевной жизни, и только поэтому образует определенное иррациональное единство. С другой стороны, душа как действенное жизненное начало управляет знанием именно в силу того, что она по своему существу есть потенция знания и слита с ним в глубочайшем своем корне.

Для характеристики третьего состояния — жизни духа — Франк использует образ перевернутого конуса: центром духовной жизни личности является обращенная в глубину вершина этого конуса, которая связана центральной осью волевого начала с поверхностью душевно-соматической стихии и одновременно выходит в объективную сферу надындивидуального духа, в абсолютное сверхчувственное всеединство. С преодолением противоположности между субъектом и объектом, «я» и «не-я», внутренним и внешним преодолевается на этом уровне и противоположность между различными «я», происходит переход от «мнимо-абсолютной раздельности и обособленности» к «сознанию и переживанию высшего, коренного единства этой раздельности и множественности». Переживая единство с абсолютным бытием, а также со всеми другими «я», наше «я» в состоянии духовного бытия сознает себя «лишь частным излучением абсолютного единства жизни и духа», однако именно сознает, находит, а не теряет. «Всё подлинно-творческое, объективное и вместе оригинально-индивидуальное в нас есть проявление сознания этой глубины и ее непосредственного присутствия в нас» [13. С. 219].

Вслед за В. Штерном Франк утверждает понятие личности как «живого действенного телеологического единства» [14. С. 233], «нейтрального в психо-физическом отношении». Природа личности выражается как в психической, так и в физической ее жизни, и «каждая из них может „действовать“ на другую только потому, что они обе совместно сотрудничают в осуществлении и воплощении потенциального синтетического единства личности» [14. С. 236].

Философская антропология Франка является вариантом философии диалога. «Я» как таковое конституируется в соотношении с «ты», при этом Франк различает две основные формы такого отношения. Во-первых, это существование «я» «перед лицом „ты“ как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления мне-подобного-не-я» [9. С. 162]. Во-вторых, это узнавание в «ты» некоей успокоительной, отрадной реальности — реальности вне себя самого, внутренне ему тождественной. «Это есть чуткое, понимающее, проникающее вовнутрь “ты” и его раскрывающее отношение „я—ты“, в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности» [9. С. 163]. В этой актуальности речь идет не столько о двух разных типах отношения «я—ты» — отрицательном и положительном — сколько о двух моментах, имманентно присущих всякому конкретному отношению «я—ты».

Двойственность природы человека Франк понимает как дуализм духа и душевно-телесного существа. При этом личность принадлежит именно духу человека и согласно концепции всеединства является частью общего, всеединого бытия. Франк описывает это таким образом, что этой первичной реальности, т.е. человеческому «я», присущ момент трансцендирования: «Я не могу иметь „мое собственное“ бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. Сознать или иметь границу и выходить за нее означает здесь одно и то же» [10. С. 235].

В личности человек обретает свою принадлежность высшему началу, причем таким образом, что Абсолют принимает в нем вполне конкретную, индивидуальную форму. Личность экстерриториальна миру, существование личности — это великая хартия вольности христианской морали [16. С. 304], т.е. гарантия человеческой свободы. В этом смысле человеческая личность неподсудна миру, она возвышается над позитивной моралью, ибо спасение личности важнее всего для человека. Христианство парадоксально «берет сторону личности в ее конфликте с моральными ценностями», живая человеческая личность для него «ценнее даже начала морального добра» [16. С. 305]. Философская антропология Франка, таким образом, есть своеобразный «персонализм всеединства».

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ С.Л. ФРАНКА

Общественное бытие по своей природе выходит за пределы антитез «материальное — психическое» и «субъективное — объективное», поскольку это бытие духовное. Специфику духовной жизни Франк видит в том, что в ней объективная, надиндивидуальная реальность дана человеку не в форме предметной действительности (как «объект», противостоящий «субъекту»), а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Общество есть «подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек» [17. С. 97].

Общество, как и всякая непостижимая реальность, обладает признаками трансрациональности (единства рациональности и иррациональности) и антиномичности. Оно требует конституирующей силы закона и государственного пред-

писания. Без этой консервативной силы было бы немислимо бытие свободной личности. Франк утверждает в качестве имманентных закономерностей общественной жизни, определяемых вечной природой человека и общества, наличие организации, власти и авторитета для обеспечения единства общей жизни, а также для реализации свободы личности с помощью организованного и общепринятого «естественного» права и сдерживания присущей человеку греховности, проявляющейся, прежде всего, в стремлении нарушить права и свободу других людей. Франк рассматривает общество как двойственную целостность — единство «соборности» и «внешней общественности». Согласно принципу антиномистического монодуализма, «момент организации в общественной жизни» и «ее внутренняя ограниченность» не совпадают и даже противоположны друг другу, но одновременно «под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства» [17. С. 102, 105]. Во внутреннем слое — соборности — господствует единство многих «я», там настоящая стихия «мы», или, точнее сказать, связь каждого «я» с первичным «мы» (согласно Франку, «само „я“ мыслимо лишь в качестве члена „мы“ и в принципе не может существовать вне данного отношения» [15. С. 257]). Во внешней общественности «я», т.е. личности, появляются индивидуально и раздельно, единство распадается на разделение, противостояние и противоборство многих «я».

Франк формулирует основные характеристики соборности, отличающие ее от внешней общественности. Во-первых, соборность есть органическое единство «я» и «мы», это «свободная жизнь», в которой единство целого и самостоятельность его членов не конкурируют между собой, а органически взаимодействуют, где целое — это «как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов» [17. С. 113—114]. Во-вторых, соборное единство «образует жизненное содержание самой личности», поэтому всякое умаление соборности или отрыв от нее (например, от родины или семьи) «испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение». Это жизненное содержание, или связь, «в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние», есть отношение любви [17. С. 114—115]. В-третьих, соборное единство как отношение любви может испытываться только к конкретному индивидуальному целому: к данной семье, данному народу, данной церкви. Критикуя абстрактный гуманизм, Франк тем не менее допускает возможность конкретной любви и к человечеству в целом — но для этого надо либо «конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности, — его составляющие», либо воспринимать его как «единый соборный организм Богочеловечества» [17. С. 116—117]. Наконец, в-четвертых, соборность носит сверхвременной характер, она включает в себя и общественную память, и общественное предвидение, будучи внутренней связью современного поколения с предками и потомками: «во всяком своем „настоящем“ видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью» [17. С. 120].

В конкретной полноте бытия различные смыслы, воспринимаемые логическим анализом как неразрешимые противоречия, существуют, однако, в неразрыв-

ном единстве. К таким противоречивым принципам общественных отношений Франк относил начала свободы и солидарности, иерархизма и равенства, консерватизма и творчества, планомерности и спонтанности.

Так, антиномия солидарности и свободы состоит в том, что, будучи метафизически одинаково первичными и глубоко едиными, эмпирически эти начала проявляются как противоположные, что отражается в противоборстве ценностей общества и личности. Предпочтение той или другой системы ценностей создает круговорот несовершенных политических форм, колеблющихся между деспотизмом и анархией. Выход из этого противоречия Франк видит в религиозно-социальном служении. Первую заповедь — «возлюби Господа Бога твоего» (Мф. 22:37) — он считает основой не только религиозной жизни и религиозного сознания человека, но и общественно-политического существования человечества. Служение Богу является источником всякой общественности, и только оно может обеспечить прочность любого политического образования. Поэтому Франк считает единственным «прирожденным и неотъемлемым» правом человека «право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность», а именно «обязанность перед Богом, обязанность служения правде» [18. С. 17].

Ни общество, ни отдельный человек не могут быть признаны самостоятельными. В этом (но только в этом) смысле ни у личности, ни у государства нет никаких «естественных», «прирожденных» прав. Как отдельное лицо, так и государственная власть не просто пользуются своими правомочиями, но и оплачивают их своим служением, самоограничением, выполнением обязанности перед Богом и перед соборным единством людей, не воплощаемым ни одним из социальных или политических институтов. «Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй» [17. С. 227]. Это означает, что степень и характер допускаемых государством прав и свобод личности является показателем нравственного здоровья самого государства.

ХРИСТИАНСКИЙ РЕАЛИЗМ И ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ С.Л. ФРАНКА

Будучи увлеченным в молодости революционным движением, а также идеями либерализма и демократии, Франк в более зрелые годы приходит к концепции либерального консерватизма и пониманию относительной ценности политики и государства: ценности их как инструментов ограждения от эмпирического зла, но относительности с точки зрения их способности непосредственно упрочивать в жизни начала добра. Понимание Франком либерального консерватизма выражено в его осмыслении этой позиции у А.С. Пушкина и П.Б. Струве.

В политическом мировоззрении Пушкина Франк усматривает три основных консервативных момента: элитаризм (убеждение, что историю творят избранные люди, вожди — своеобразный аристократизм); тонкое чувство традиции как основы политической жизни (пиетет к историческому прошлому, почвенничество); заботу о мирном политическом и культурном развитии, не прерываемом насиль-

ственными переворотами. Что касается либеральных начал в мировоззрении великого поэта, то это — требование личной независимости и свободы культурного и духовного творчества (предъявляемое не только к другим людям, но и к самоощущению: «читать самого себя»), дополненное требованием прочного правопорядка. Из стремления к свободе творчества возникает принцип не столько политической, сколько духовной свободы, принципиальное утверждение независимости личности в частной жизни [См.: 24. С. 47—53].

Либеральный консерватизм Струве Франк описывает как убеждение в том, что «традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы», и напротив, всякий «революционизм», всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка ведет к деспотизму и рабству [19. С. 567]. По характеристике Франка, это «политика *духовно свободного*, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками *консерватизма* или — что то же самое — политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни» [17. С. 271].

Свою социально-этическую позицию Франк определяет как христианский реализм, своеобразие которого состоит в особой двойственности сознания — это осознание укорененности личности в благодатном, сверхмирном бытии, предполагающее ее стремление к абсолютному совершенству, и одновременно это видение несовершенства мира и относительной ценности всех общественных реформ, и соответственно — трезвый реализм в оценке этих реформ, проведенных в пределах самого мира и его средствами [12. С. 315].

Двуединая — богочеловеческая — природа человека определяет не только его способность к творчеству и добру, но его неспособность достичь абсолютного совершенства собственными, несовершенными силами. Поэтому надлежит различать задачу внешнего, организационно-принудительного ограничения зла и его последствий, которую должны выполнять государство и право, чем и оправдывается их существование, и задачу внутреннего, сущностного преодоления самого истока зла, греховной стороны человеческой природы. Внешнее государственное принуждение не может распространяться на внутреннюю свободу человека без того, чтобы не разрушить его автономную природу. Но поскольку автономная воля человека практически неотделима в нем от воли самочинной, то свобода личности включает в себя и свободу греховной воли. Государство вправе ограждать жизнь от губительных последствий этой свободы (такова его обязанность) и создавать внешние условия, благоприятные для внутреннего самосовершенствования человека (в том числе с помощью церкви). Таким образом, суверенитет государственной власти изнутри ограничен сферой свободы личности, в которой совершается — независимо от государства — борьба между нравственной волей человека, творимой и вдохновляемой Богом, и греховной, мнимо-свободной его волей.

Обобщая политический опыт первой половины XX столетия, Франк с позиций христианского реализма критикует социально-политический утопизм, опреде-

ляя его как веру «в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире» [12. С. 43]. Несостоятельность утопической «ереси», которая есть «восстание человеческой нравственной воли против Творца мира и против самого мира, как его творения» [20. С. 389], он видит в непонимании того, что жизнь есть органическое творчество, осуществляемое только в стихии свободы, а не искусственное рациональное построение, поэтому любая попытка принудительного планомерного «водительства» общественной жизни направляющей разумной волей приводит к омертвлению жизни. Франк называет это «тоталитаризмом», понимая под этим саму идею ограничения свободы как стихии зла и неразумия, впервые выраженную у Платона [См.: 20. С. 385].

НЕПОСТИЖИМОЕ: ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА, ИЛИ УМОЗРИТЕЛЬНАЯ МИСТИКА С.Л. ФРАНКА

Уже в «Предмете знания» непостижимое (непознаваемое) — это не гносеологическая характеристика какой-либо части предметного бытия, а философско-рациональное и одновременно мистически-сверхрациональное описание абсолютного бытия. В «Непостижимом» абсолютное бытие, всеединство и непостижимое, в конечном счете, сводятся к Богу, Святыне, Божеству (хотя и не отождествляются с ним). Франк подчеркивает, что металогический анализ абсолютного бытия как «невыразимого единства противоположностей» дает возможность прочувствовать и понять металогику Богочеловечества.

Философия религии Франка построена как философский анализ религиозного опыта. При этом главной предпосылкой анализа является различие между «*опытным сознанием*», встречающимся с непостижимым во всех его проявлениях, и «*постигающим познанием*», для которого оно остается недоступным [9. С. 17].

Ключевое у Франка понятие религиозного опыта становится основой и предметом анализа в «Непостижимом» и в других, особенно поздних работах. Сравнивая философию и религию, Франк отмечает их совпадение «в устремленности на „истинное, абсолютное бытие“», однако религиозное сознание есть направленность практически-жизненная, а философия — теоретическая. «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» [21. С. 45, 46]. Решение вопроса о соотношении философии и религии Франк ищет в фундаментальном принципе «единства жизни и мысли»: «...Истинное бытие может в нас быть, как непосредственная жизнь, и как содержание мысли» [21. С. 48]. Абсолютное изначально присутствует в человеке потенциально, и его актуализация — это «особый жизненный процесс, усилие притяжения абсолютного или раскрытия души для него» [21. С. 49—50]. 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» [9. С. 7], и не со всякими типами богословия, а с богословием отрицательным (апофатическим).

В онтологическом аспекте философии религии Франк анализирует соотношение трех «центров» бытия — Бога, человека и мира. Между Богом и человеком устанавливается внутренняя сущностная связь («человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве» [9. С. 280]), позволяющая говорить об отношении Бога и человека как о некоей единой реальности, абсолютной основе человеческой личности — «Бог-и-я», или «Бог-со-мною». Эта реальность кажется поглощающей все без остатка, однако здесь же напоминает о себе третий «центр притяжения» — мир, который своей принудительностью словно «берет меня в плен». Мир характеризуется как данная в опыте конкретная реальность, «совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною», отношения к другим людям, мои внутренние «слепые» (т.е. неконтролируемые мною) страсти и т.д. В результате такого понятийного расширения мир предстает вообще как «безличное бытие», совокупность всего, что «носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности» [9. С. 285]. Главным в восприятии мира оказывается именно его «безличный» характер, он противостоит человеческой личности как «Оно», а не как «Ты».

В противостоянии человека (укорененного в Божестве) и мира как фактического и безличного бытия Франк выделяет два аспекта: 1) вопрос о смысле мирового бытия, об основании или «происхождении» мира, и 2) проблема мирового зла, его природы и происхождения (проблема теодицеи).

Констатируемое Франком отсутствие в самом мире основания его бытия является свидетельством наличия Первоосновы, которая сама «уже не есть мир». Мир — неполное и несовершенное воплощение Бога, он не исчерпывает Творца и неадекватен Ему. Отношение Бога и мира монодуалистично, речь идет об их металогическом несходстве. Бог как первичная реальность хотя и наполняет собой мир, давая ему жизнь, но сам остается вне мира, в том числе — вне логических законов тождества и исключенного третьего. Это металогическая реальность, которая свертывает в себе все, в том числе и противоположности. Франк определяет свою позицию как метафизический реализм и религиозный панентеизм, «для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем, как Его вечная основа и животворящее начало» [12. С. 15]. В этом он осознает свою близость к В.С. Соловьёву, характеризуя его мировоззрение также как «панентеизм» [22. S. 37]. Проводя четкое различие между теизмом, пантеизмом и панентеизмом, Франк безусловно отдает предпочтение последнему: «Теизм и пантеизм — оба ложные, т.к. рациональные концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности» [21. С. 56].

Франк считает несостоятельными учение об «эманации» и пантеизм, поскольку они предполагают «сущностное тождество между Богом и миром». Идея «сотворения» переосмысливается Франком как идея «творчества», причем — драматического: «Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что Ему сразу удавалось бы сполна все, Он пробует, совершенствуется подобно художнику. Драма миро-

вого бытия — драма творчества!» [5. С. 351]. Рассматривая в этом контексте проблему теодицеи, Франк настаивает на ее парадоксальном характере и невозможности чисто рационального (логического) ее обоснования [12. С. 29].

Эсхатологическая концепция Франка предполагает различие двух актов спасения. С первым пришествием Иисуса Христа связано «избавление души от власти мира», победа над грехом как основным онтологическим недостатком творения. При этом внешняя эмпирическая оболочка мира не претерпевает существенных изменений. Второй акт спасения — собственно, конец мира — это его преобразование, радикальное изменение всех нынешних условий существования. Франк исходит из двойственности бытийных оснований мира: «царство Божие прочно утверждено и обладает всей полнотой реальности в ином, незримом измерении бытия, наряду с которым „до времени“, т.е. до конца мира, сохраняется непросветленный мир с неизбежной в нем — в его пределах самим Богом поставленной — властью „кесаря“» [12. С. 162].

Франк отличает свое понимание Божественного всемогущества как от гностически-манихейского дуализма, так и от чрезмерного религиозного оптимизма. Всемогущество Божие, проявившееся уже в первом акте спасения, остается, однако, незримым, а потому не обнаруживается адекватно в эмпирическом плане бытия. Если для сил природных (телесных, плотских) существует рационально понятная зависимость между их мощностью и размерами производимого ими эффекта, то для силы надприродной (духовной, Божественной) верна совсем иная закономерность: «Размер силы и могущества отнюдь не всегда определяется величиной производимого ею эмпирического эффекта» [12. С. 183]. Всемогущество Божие приходит в мир не как внешняя сила, физическими способами преобразующая этот мир, а как сила духовная, и непосредственным носителем этой силы является человек.

В этом контексте в свободе личности осуществляется ее принадлежность одновременно и к истинному бытию (ее Богочеловечность), и к эмпирическому бытию — слепым природным силам. Свобода выводит человека за границы действия этих сил, «самое существо жизни состоит в свободе, в самопреодолении, в возрождении через умирание и жертву» [23. С. 197]. Только осознание нашей внутренней связи с первичной реальностью является подлинным первоисточником личного творчества. «Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как свободное самобытие. <...> В этом — тайна первичного отношения между „благодатью“ и „свободой“: благодать, „дар свыше“, не противостоит моей свободе, а творит ее саму» [10. С. 352].

ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА С.Л. ФРАНКА КАК ПРИБЛИЖЕНИЕ К ПЕРВИЧНОЙ ИНТУИЦИИ

Вслед за А. Бергсоном Франк рассматривал философскую интуицию как стержень любого философствования, как своеобразную судьбу философа, который «вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью

этой все возрастающей сложности мыслей пытается все более приблизиться к простоте своей первичной интуиции» [24. С. 32]. Выделяя мысль Бергсона о том, что «философ руководится всегда первичной интуицией и никогда не *исходит* из каких-либо готовых, до него существовавших идей», Франк утверждает, что всякая философия есть метафизика, понимаемая как «*прозревание*», проникновение вглубь бытия, и говорит о «непосредственной *глубинности* философского опыта» [24. С. 34, 35].

Философское учение самого Франка развертывалось как постоянное, все углубляющееся приближение к формуле первичной интуиции, явившейся как откровение мистического опыта в 1913 г., во время написания «Предмета знания»: «И вот, ночью голос мне сказал: „Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!“ <...> „Cogito, ergo est esse absolutum“. Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом» [26].

О подобном мистическом опыте свидетельствуют и философские дневники Франка «Первая философия» и «Мысли в страшные дни» [См.: 25. С. 52—56]. За несколько месяцев до смерти в другом философском дневнике он писал: «В ночь на 7 марта опытно испытал основную интуицию моей философии: в последней глубине моего “я” — присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще. Основное отношение: эта первооснова есть нечто глубоко родственное мне и мое отношение к ней есть отношение полного доверия. И вместе с тем эта последняя глубина реальности есть высшее, верховное, *святое*. Такова моя первичная интуиция того, что зовется “Бог”. Отсюда первая аксиома религиозного сознания: нечто родственное мне и высшее и святое — есть *абсолютная первооснова всяческого бытия*» [27].

Этот метафизический опыт был постоянным «стимулом» исканий Франка, не позволявшим «остановиться» его философской системе. Сам характер его философствования как *рационального постижения рационально непостижимого* был чужд системному схематизму, о чем он сам написал в одном из писем в 1944 г.: «1) моя философия — начиная с „Предмета знания“ — всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в *docta ignorantia*, 2) к этому я присоединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли» [28. С. 169].

© Аляев Г.Е., 2019; Цыганков А.С., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 103—126.
- [2] Колеров М.А. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898—1905 / 1921—1925). М., 2018.
- [3] S. Frank an F. Heiler 25.1.1946. Universitätsbibliothek — Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (MS 999).

- [4] Оболевич Т., Цыганков А.С. Свидетели «великого перелома»: переписка А. Эйнштейна и С.Л. Франка // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 111—116.
- [5] Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347—393.
- [6] Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West // The Tablet. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
- [7] Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2017. № 1. С. 6—55.
- [8] Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.
- [9] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
- [10] Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 208—431.
- [11] Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347—393.
- [12] Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.
- [13] Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917.
- [14] Франк С.Л. О природе душевной жизни // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого: Сб. статей / Под ред. В.С. Франка. Paris, 1972. С. 156—239.
- [15] Франк С.Л. «Я» и «мы» (К анализу общения) // История философии. 2011. № 16. С. 246—264.
- [16] Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217—404.
- [17] Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.
- [18] Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9—30.
- [19] Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 549—582.
- [20] Франк С.Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция'1991. М., 1992. С. 378—395.
- [21] Франк С.Л. <Размышления. Первая философия> // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016—2017 год. М., 2017. С. 39—134.
- [22] Frank S. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926.
- [23] Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 147—216.
- [24] Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель // Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957. С. 28—57.
- [25] Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31—35.
- [26] Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // Значение — смысл — символ — II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы международной научной конференции (26—28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия) / Под ред. А.И. Резниченко. М., 2017. С. 52—56.
- [27] Bakhmeteff Archive... S.L. Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.
- [28] Bakhmeteff Archive... S.L. Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Записная книжка С.Л. Франка за 1950 год>.
- [29] Франк С.Л. О невозможности философии. (Письмо к другу) // Вестник РХД. 1977. № 121 (II). С. 162—170.

SIMON L. FRANK: LIFE AND DOCTRINE

G.E. Aliaiev¹, A.S. Tsygankov²

¹Poltava Yuri Kondratyuk National Technical University
Pershotravnevyi Ave., 24, Poltava, Ukraine, 36011

²RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. The article discusses major biographical milestones and provides a general evolution of philosophical views of the Russian philosopher Simon L. Frank. At the initial stage of the creative way, Frank is an economist and critical Marxist. Appeal to philosophy in the 1900s characterized by the influence of neo-Kantianism, the immanent philosophy and philosophy of life. Around 1908—12 Frank's transition to the position of metaphysics begins to take shape his own philosophical system, absolute realism. One of the main features of the work of Frank is consistency. Throughout his creative career, the philosopher developed the deepened and detailed original philosophical intuition — the intuition of the supra-rational unity of being — which was already fixed in his early philosophical works. Absolute being is a concrete metalogical reality, revealed in the living knowledge. Simultaneously, the potentiality and transfiniteness of absolute being acts as the basis of individuality and creativity of man, the source of his freedom. The philosophical method of Frank, rational comprehension of rationally incomprehensible, based on the principle of antinomic monodualism. Philosophy of religion unfolds as a phenomenological analysis of religious experience. In the social political field Frank justifies the position of liberal conservatism and Christian realism.

Key words: biography of S.L. Frank, Russian religious philosophy, living knowledge, absolute being, social philosophy

REFERENCES

- [1] Frank SL. Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli. *Vestnik RHD*. 1986; 146: 103—126. (In Russ.).
- [2] Kolerov MA. Iznutri. Pis'ma Berdyaeva, Bulgakova, Novgorodceva i Franka k Struve. Perepiska Franka i Struve (1898—1905 / 1921—1925). Moscow, 2018. (In Russ.).
- [3] S Frank an F Heiler 25.1.1946. Universitätsbibliothek — Philips Universität Marburg. Nachlass Friedrich Heiler (MS 999).
- [4] Obolevich T, Tsygankov AS. Svideteli “velikogo pereloma“: perepiska A. Ejnshtejna i SL Franka. *Voprosy filosofii*. 2018; 11:111—116. (In Russ.).
- [5] Frank SL. Mysli v strashnye dni. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P. 347—393. (In Russ.).
- [6] Frank S. Letter to the Editor. Orthodoxy and the West. *The Tablet*. Boston, 1946. 27 Apr. P. 212.
- [7] Aliaiev GE. S. Frank: podgotovka antologii VS Solov'eva. *Solov'evskie issledovaniya*. 2017; 1: 6—55. (In Russ.).
- [8] Frank SL. Predmet znaniya. Ob osnovah i predelah otvlechyonnogo znaniya. St. Petersburg, 1915. (In Russ.).
- [9] Frank SL. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii. Paris, 1939. (In Russ.).
- [10] Frank SL. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya. Frank SL. *Real'nost' i chelovek*. Moscow, 1997. P. 208—431. (In Russ.).
- [11] Frank SL. Mysli v strashnye dni. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P. 347—393. (In Russ.).
- [12] Frank SL. *Svet vo t'me: Opyt hristianskoj ehtiki i social'noj filosofii*. Paris, 1949. (In Russ.).
- [13] Frank SL. Dusha cheloveka. Opyt vvedeniya v filosofskuyu psihologiyu. Moscow, 1917. (In Russ.).

- [14] Frank SL. O prirode dushevnoj zhizni. Frank SL. *Po tu storonu pravogo i levogo*. Sb. statej ed. by VS Frank. Paris, 1972. P. 156—239. (In Russ.).
- [15] Frank S.L. “Ia” i “my” (K analizu obscheniia). *Istoriia filosofii*. 2011; 16. pp. 246—264. (In Russ.).
- [16] Frank SL. S nami Bog. Tri razmyshleniya. Frank SL. *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow, 1992. P. 217—404. (In Russ.).
- [17] Frank SL. Duhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v social'nyu filosofiyu. Paris, 1930. (In Russ.).
- [18] Frank SL. Religioznye osnovy obshchestvennosti. *Put'*. 1925;1: 9—30. (In Russ.).
- [19] Frank SL. Umstvennyj sklad, lichnost' i vozzreniya P.B. Struve. Frank SL. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*. Moscow, 2001. P.549—582. (In Russ.).
- [20] Frank SL. Eres' utopizma // *Kvintehssenciya '1991*. M., 1992. S. 378—395. (In Russ.).
- [21] Frank SL. <Razmyshleniya. Pervaya filosofiya>. *Issledovaniya po istorii russkoj mysli: Ezhegodnik za 2016—2017 god*. Moscow, 2017. P. 39—134. (In Russ.).
- [22] Frank S. *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg, 1926.
- [23] Frank SL. Smysl zhizni. Frank SL. *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow, 1992. P. 147—216. (In Russ.).
- [24] Frank S.L. Pushkin kak politicheskii myslitel'. *Frank S.L. Etiudy o Pushkine*. München. 1957. pp. 28—57. (In Russ.).
- [25] Frank SL. O filosofskoj intuiicii. *Russkaya mysl'*. 1912; 3: 31—35. (In Russ.).
- [26] Aliaiev GE, Rezyv TN. Topologiya misticheskoy intuiicii: S. Frank v Rebyuke, Badenvajlere, Lemgo, Sen-P'er d'Alevare. Znachenie — smysl — simvol — II: Teologiya, filosofiya i ehstetika na rubezhe vekov. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (26—28 oktyabrya 2017 g. Mekheta, Gruzija). Ed by AI Reznichenko. Moscow, 2017. P. 52—56. (In Russ.).
- [27] Bakhmeteff Archive... SL Frank Papers. Box 13. Thoughts of Semen Frank.
- [28] Bakhmeteff Archive... SL Frank Papers. Box 15: Notebooks of Semen Frank. <Zapisnaya knizhka SL Franka za 1950 god>.
- [29] Frank SL. O nevozmozhnosti filosofii. (Pis'mo k drugu). *Vestnik RHD*. 1977; 121(II):162—170. (In Russ.).

Для цитирования: *Аляев Г.Е., Цыганков А.С.* Семен Людвигович Франк: жизнь и учение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 172—191. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191.

For citation: Aliaiev G.E., Tsygankov A.S. Simon L. Frank: Life and Doctrine. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 172—191. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-172-191.

Сведения об авторах:

Аляев Геннадий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (г. Полтава, Украина) (e-mail: gealyaev@mail.ru);

Цыганков Александр Сергеевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: m1dian@yandex.ru).