

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 1:27(09)
ББК 873(2)61-07

**ФИЛОСОФИЯ С. ФРАНКА
КАК АКТУАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ЖИЗНЕПОНИМАНИЯ
(по поводу новой книги П. Элена «Семён Л. Франк:
философ христианского гуманизма»)**

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр., д. 24, г. Полтава, 36011, Украина
E-mail: gealyaev@mail.ru

Рассматривается отражение философии С. Франка в западной исследовательской литературе на примере книги проф. П. Элена «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма». На основе использования исторического, критического и компаративного методов исследования проводится анализ и даётся оценка общей идеи реконструкции проф. П. Эленом философской системы С. Франка как «философии религии». Утверждается, что религиозная философия С. Франка является не только философией религии, а представляет собой философскую систему абсолютного реализма. Обращено внимание на интеграцию феноменологического персонализма в онтологию всеединства как существенный вклад С. Франка в философию XX века. Сделан вывод об актуальности религиозного жизнепонимания, основанного на идеях христианского гуманизма и Богочеловечества. Отмечена оценка П. Эленом творчества С. Франка как оригинального достижения русской философии, которую не следует замыкать в несколько «типичных» тем.

Ключевые слова: философия религии, христианский гуманизм, Богочеловечество, всеединство, персонализм, «живое знание», «учёное незнание», интуиция, панентеизм, самобытие, философия жизни.

**THE PHILOSOPHY OF S. FRANK AS INDICATIVE OF THE CONTINUING
RELEVANCE OF A RELIGIOUS UNDERSTANDING OF LIFE
(on the new book by P. Ehlen: «Semen L. Frank: a philosopher of christian humanism»)**

G.E. ALYAEV

Poltava National Technical University in the name of Yu. Kondratyuk
24, Pervomayskiy alley, Poltava, 36011, Ukraine,
E-mail: gealyaev@mail.ru

The author considers the reception of S. Frank's philosophy in Western research on the example of the new book «Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism» by Prof. P. Ehlen SJ. Based on historical, critical and comparative research, the article provides an analysis and characterization of Professor Ehlen's idea of reading S. Frank's philosophical system as a «philosophy of religion». It is argued that S. Frank's religious philosophy cannot be considered merely as a 'philosophy of religion' but rather as a philosophical system of absolute realism. The author sheds light on S. Frank's integration of phenomenological personalism into the ontology of All-Unity, which is regarded as a substantial

contribution to twentieth-century philosophy. It argues for the relevance of a religious understanding of life based on the ideas of Christian humanism and the unity of God and humanity. The article also notes P. Ehlen's evaluation of S. Frank's philosophy as an original achievement of Russian philosophy, which should not be reduced to a number of 'typical' themes..

Keywords: philosophy of religion, Christian humanism, God and man, All-Unity, personalism, «living knowledge», «learned ignorance», intuition, panentheism, self-being, philosophy of life.

В последние годы творчество Семёна Людвиговича Франка пользуется всё большим вниманием не только российских (и украинских) историков философии, но и западных исследователей. Достаточно указать на ряд работ, посвященных творчеству С. Франка: диссертацию Филиппа Свободы о раннем этапе формирования франковской метафизики (1992 г., Колумбийский университет)¹; вышедшую в 1995 г. научную биографию С. Франка, написанную английским историком Филиппом Буббайером² (в 2002 г. книга была издана на русском языке); на защищённую в 2004 г. в Мюнхене диссертацию Атиллы Сомбата «Антиномическая философия Абсолютного»³; на ряд работ польской исследовательницы Терезы Оболевич, в том числе вышедшую в 2006 г. книгу, посвящённую сравнению учений Вл. Соловьёва и С. Франка о вере и знании⁴; а также на опубликованную в 2008 г. работу её коллеги Барбары Чардыбон, посвящённую мистическому реализму С. Франка⁵.

Все чаще появляются переводы произведений С. Франка на различные языки – английский, немецкий, польский, болгарский, сербский, даже китайский и японский. Среди этих переводов выделяется восьмитомное немецкое издание произведений русского философа, начатое издательством Alber в 2000 г. с перевода работы С. Франка «Предмет знания» («Der Gegenstand des Wissens»), «прологом» к этому изданию следует считать выпущенный тем же издательством в 1995 г. под редакцией проф. А. Хаардта перевод «Непостижимого» («Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion»). Большую роль в подготовке немецкого восьмитомника сыграл профессор мюнхенской Высшей школы философии Петер Элен (Peter Ehlen), известный также целой серией своих статей о С. Франке в различных российских изданиях, в том числе в «Вопросах философии». В 2009 г. увидела свет обобщающая работа проф. П. Элена «Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen»⁶, которая уже в 2012 г. вышла в русском переводе

¹ См.: Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S. L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992 [1].

² См.: Booboyer Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995, 292 p. [2].

³ См.: Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004, 228 S. [3].

⁴ См.: Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006 [4].

⁵ См.: Czardybon B. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008 [5].

⁶ См.: Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009. 350 s. [6].

Оксаны Назаровой под названием «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма». Книга представляет собой достаточно полное и глубокое исследование философской системы С.Л. Франка и потому заслуживает специального разговора, а не просто короткой рецензии.

Персонализм всеединства

Сразу оговоримся, что автор настоящей статьи вполне разделяет основные интенции, обобщения и оценки проф. П. Элена в отношении философии С. Франка. Предложенная в реферируемой книге реконструкция творческого пути русского философа, западных влияний и параллелей, относящихся к его философской системе, наконец, основных концептов самой этой системы в целом соответствует нашей позиции, изложенной в украиноязычной монографии «Філософський універсум С.Л. Франка» (2002)⁷ и в последующих статьях. Некоторые различия, о которых ниже пойдёт речь, не следует трактовать как принципиальные расхождения – они касаются, как правило, либо частных оценок, либо несовпадения в акцентах и в используемых источниках.

Отметим, прежде всего, один из основных выводов проф. П. Элена, с которым следует полностью согласиться: «Вклад Франка в философию XX века состоит не в последнюю очередь в интеграции феноменологического персонализма в онтологию всеединства» [8, с. 93]⁸. В названной выше монографии автора данной статьи также отстаивалась идея о том, что франковскую философию недостаточно характеризовать как «философию всеединства» – правильнее говорить о «персонализме всеединства» или, как было сформулировано в подзаголовке, о «персоналистической метафизике всеединства». Можно вполне согласиться и с тем особым вниманием, которое уделяет П. Элен понятию «самобытие», называя «центральный тезисом франковской метафизики», определяющим все остальные его выводы, тезис о том, что «в самобытии, «изнутри мне открывающейся жизни», мы проходим «ворота», которые ведут к реальности как таковой» (с. 85). П. Элен делает вполне обоснованный вывод: «Благодаря утверждению, что в самобытии неразделимо и в то же время несмешиваемо присутствует безграничное, или абсолютное, бытие, Франком был заложен фундамент как для понимания *всеединства*, так и для понимания единства *Богочеловечества*» (с. 85–86).

Подробно останавливаясь на онтологически-гносеологической части философской системы С. Франка, проф. П. Элен определяет quintessence его онтологии (собственно, и гносеологии) положение о том, что ни одно знание не является окончательным, поскольку реальность «всегда есть «это и иное»», т. е. «единство её самой и того, что ей противостоит» (с. 90). Здесь соединяются воедино, обосновывая друг друга, и методология «умудрённого неведения» («совпа-

⁷ См.: Аляев Г.Е. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології XX століття. К.: ПАРАПАН, 2002. 368 с. [7].

⁸ Далее ссылки на рецензируемую книгу проф. П. Элена даются по тексту в круглых скобках с указанием только страниц.

дения противоположностей»), которую С. Франк активно заимствует у Николая Кузанского, и обоснование металогического несходства абсолютного и предметного бытия. П. Элен называет «основным вопросом философии» С. Франка вопрос о «двуединстве бытия и сущего, рассматриваемом в определённом аспекте бытия» (с. 234), а в связи со специальным анализом соотношения философских систем С. Франка и Кузанца ещё раз подчёркивает: «»Антиномистический монодуализм», восходящий к *coincidentia oppositorum* Кузанского, с эпистемологической и онтологической точки зрения обнаруживает себя как сердцевина франковской философии» (с. 268).

Вполне адекватным можно считать утверждение немецкого исследователя о том, что философская система С. Франка, возведённая уже в 1915 г. в «Предмете знания», хотя в последующем перестраивалась и в ней находились новые аспекты, но в своей сущности более не изменялась. Можно согласиться и со следующим выводом П. Элена: «Франка характеризует постоянное стремление по мере возможности делать из философского познания морально-практические выводы» (с. 92). В этой связи идея реконструкции проф. П. Эленом философской системы С. Франка, во-первых, привязывается к явно практически-ориентированной статье в «Вехах»⁹, а во-вторых, центрируется вокруг не менее практически-ориентированного понятия «гуманизм»: «Начиная с критики нигилизма русской интеллигенции в 1909 году, философский интерес Франка был направлен на обоснование и оправдание религиозного гуманизма, суть которого была схвачена в программном понятии *богочеловечество*. Отдельные части его творчества связываются воедино при помощи основного вопроса философии религии об имманентности Божественного человеческого» (с. 57).

Однако здесь и возникает первый, а возможно, и основной вопрос, в котором отражается отмеченное выше «несовпадение в акцентах» между позициями рецензента и автора рецензируемой книги: сводится ли философия С. Франка к «философии религии»? И как быть со сформулированным им самим основным вопросом *философии* – очевидно, более широким, чем основной вопрос философии религии, – о человеке и смысле человеческой жизни?¹⁰

Философия религии С. Франка и её аспекты

Итак, С. Франк для П. Элена – прежде всего «философ религии». Автор книги специально останавливается на том, почему он пользуется термином «философия религии», а не «религиозная философия» – это объясняется необходимостью дистанцироваться от понимания Н. Бердяева, у которого, как считает немецкий исследователь, термин «религиозная философия» имеет чрезмерно

⁹ См.: Франк С.Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 167–199.

¹⁰ Имеется в виду, в частности, введение к «Духовным основам общества», где С. Франк формулирует «основной религиозно-философский вопрос, ответ на который и есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще», а именно – вопрос о том, «что такое есть человек и каково его истинное назначение» [9, с. 15].

мистический оттенок и тем самым не подходит для философской рефлексии по поводу Бога и религии. Философия же Франка, по мнению П. Элена, далека от таким образом понятой «религиозной философии» – она «является *философским учением о Боге*, в котором Бог не представляется наподобие объекта, противостоящего познающему субъекту, но в котором Бог, скорее, «неразрывно и несмешиваемо» един с ним. <...> По своей сути она представляет собой критически аргументированную *философию религии*» (с. 288).

Заметим по этому поводу, что такое разграничение «философии религии» и «религиозной философии» вряд ли столь актуально в применении к С. Франку, да и вообще в русской философской традиции оно имеет несколько иное толкование. Современная российская «Новая философская энциклопедия», например, предлагает следующее определение термина «философия религии»: а) в широком смысле – как «остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно религии, включая содержательное рассмотрение предлагаемых теми или иными религиями решений онто-теологических, этико-антропологических и сотериологических проблем» (очевидно, именно такое понимание близко проф. П. Элену), и б) «в узком и *собственном* смысле» (курсив наш. – Г.А.) – как «самостоятельную философскую дисциплину, предметом которой является религия»¹¹. Скорее, именно в этом смысле следует понимать франковский подзаголовок к «Непостижимому» («Онтологическое введение в философию религии»). При этом, говоря о религии как предмете философии, С. Франк одновременно говорил и о религиозном характере философии в целом, например, о «религиозном осмыслении идейно-жизненного опыта», чему посвящён «Свет во тьме» (1949), и это совсем не означало подмену философии мистикой.

Специально рассматривая вопрос о соотношении религии и философии, С. Франк писал о том, что «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [11, с. 323]. Осознание характера и задач философии фактически приобретает у С. Франка достаточно прозрачную форму её *оправдания*, т. е. нахождения её телеологически-определённого места в пространстве духовной практики человека. Это место определяется им как *отношение* или *соединяющее звено* между религией и наукой, религией и жизнью. «Философия есть ... необходимая *связь* между знанием высшего и низшего, горнего и земного, между усмотрением Божества и тем рациональным знанием действительности, которое есть основа как научного постижения, так и житейски-практического отношения к действительности» [11, с. 334]¹².

Возвращаясь к книге проф. П. Элена, отметим, что в центре его внимания, как он сам подчёркивает, – философия религии С. Франка в её эпистемологическом и онтологическом аспектах, в то время как учение об обществе и о душе

¹¹ См.: Гараджа В.И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3223.html> [10].

¹² См. об этом подробнее: Аляев Г.Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С. Л. Франка) // Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Научный журнал. Т. 19 (58). № 1. Философия. 2006. С. 14–16 [12].

затронуты лишь мимоходом – они, по признанию автора, заслуживают отдельного исследования. Действительно, большое внимание уделяется анализу книги «Предмет знания» и её основному вопросу – об условиях возможности понятийного знания. При этом главным для П. Элена оказывается то, что обоснование понятия бытия здесь закладывает основы для правильного понимания понятия Бога. Тем самым «Предмет знания» превращается в пролегомены философии религии и, пожалуй, умаляется самостоятельное онтологически-гносеологическое значение логического анализа понятия и решения С. Франком проблемы трансцендентности в этой работе.

П. Элен, конечно, не обходит вовсе вниманием социально-философский и философско-психологический аспекты франковской системы, давая хотя и сжатый, но достаточный их анализ – достаточный, опять-таки, с точки зрения рассмотрения С. Франка как «философа религии». При этом ещё более, чем в связи с «асpekтами» онтологическим и гносеологическим, ощущается недостаточность такого подхода П. Элена к этим частям франковской системы, т. е. ограниченность их рассмотрения как подчинённых аспектов некоей основной конструкции. Во всяком случае, при всей широте данного исследования, оно не является всеохватывающе-комплексным – скорее это авторский взгляд на систему С. Франка именно как на *систему философии религии*, в которой онтология и гносеология, равно как и социальная философия и этика, являются *асpekтами* этой системы – системы *обоснования идеи Богочеловечества*.

Собственно, поскольку С. Франк для П. Элена прежде всего «философ религии», то понятно, что основная часть книги посвящена раскрытию тем и сюжетов, непосредственно относящихся уже не к онтологии или гносеологии как таковым, а именно к философии религии, – это проблема доказательства бытия Бога, понимание религиозного опыта и переживание в нём Божества и Святости, достоверность веры, соотношение Творца и творения и соучастие человека в Божественном творении, эсхатологическая проблема, Богочеловечество и единство имманентности и трансцендентности, спасение и откровение, Церковь как божественное всеединство в мире, проблема теодицеи и проблема греха, смысл страдания и искупительной жертвы и др.

Следует подчеркнуть, что изложение и анализ проф. П. Эленом философии религии С. Франка отличаются исключительной взвешенностью и пониманием, стремлением раскрыть мысль философа максимально адекватно в этой, безусловно, рискованной с точки зрения её близости к эмоционально-психологическим центрам человеческой веры сфере философского дискурса. П. Элен сам признаёт, что «рассуждения Франка о творении относятся к наиболее умозрительно рискованным и сложнейшим в его творчестве» (с. 192). Автор книги решительно выступает против чисто богословской критики франковской метафизики, примеры которой он находит, в особенности, у Г. Флоровского и В. Зеньковского (см.: с. 278–282), – и дело здесь, скорее, не в догматически-конфессиональных разночтениях¹³, а в том, что критики-богословы, по мнению П. Элена,

¹³ Автор книги – член католического Общества Иисуса.

во-первых, просто «не приемлют философский подход к религиозным вопросам», а во-вторых, они не поняли исходных начал философии С. Франка, и прежде всего принципа антиномического монодуализма, который позволяет – при последовательном и непредвзятом его проведении – преодолеть ограниченности как дуализма, так и монизма, в том числе религиозного. Наоборот, П. Элен, кажется, готов согласиться с франковским предостережением от того, чтобы подменять содержание, полученное при помощи феноменологического метода, дедуцированной богословской теорией, – отвлечённые понятия богословского языка могут помешать усилиям по приобретению первоначального опыта веры, в то время как феноменологическое описание ближе к живому опытному знанию (см.: с. 184). Вера при этом трактуется С. Франком онтологически – как «живая свободная самопередача божественной реальности верующему» (с. 189). Именно в понимании С. Франком отношения Бога к человеку и человека к Богу П. Элен подчёркивает значение принципа антиномизма, и его вовсе не смущают рассуждения о «надтреснутом» всеединстве, которые в своё время остро критиковались Н. Бердяевым («трещина» в самой философии всеединства, в сознании самого философа» [13, с. 67]). П. Элен справедливо подчёркивает: «Нельзя оставлять без внимания налагаемое Франком ограничение: всеединство бытия разорвано в том виде, в каком оно *эмпирически открывается* нам» (с. 243).

Не только обвинения в пантеизме, но даже определение франковской религиозно-мировоззренческой позиции как *панентеизма* (в отличие от пантеизма), очевидно, не приветствуется П. Эленом – он употребляет этот термин только в связи с анализом статьи П. Гайдено о С. Франке, которую в целом довольно резко критикует (с. 284). Применение самим С. Франком термина панентеизм¹⁴ не принимается во внимание, хотя содержательное описание его позиции относительно соотношения Бога и мира близко этому понятию. Так, П. Элен пишет: «Именно рассуждения Франка относительно *analogia entis* демонстрируют несостоятельность высказанного ему упрека в склонности к монизму бытия. На самом деле в указании на то, что Бог *в качестве* трансцендентного присутствует во всём, преодолеваются неразрешимые противоречия, к которым приводят односторонности монизма и дуализма» (с. 179).

Крайне осторожно пишет П. Элен и об универсалистских идеях С. Франка, в частности о сочетании «общего и вечного» и «конкретно-положительного» откровения. При этом, правда, аккуратно выделяются не только чисто христианские предпочтения русского философа, но также и его положительные оценки роли римско-католической церкви. В частности, отмечается реальная близость франковского понимания идеи церкви самопониманию католической церкви, сформулированному Вторым Ватиканским Собором (см.: с. 238, прим.). П. Элен всё-таки осторожно замечает, что размышления С. Франка о церкви «не во всех отноше-

¹⁴ В частности, в предисловии к книге «Свет во тьме» (1949) С. Франк именно так характеризует свою позицию [см.: 14, с. 15]. Между тем, в переиздании этой работы, осуществлённом московским издательством «Факториал» в 1998 г., в тексте С. Франка «панентеизм» заменён на «пантеизм» [15, с. 20], что, по меньшей мере, может вызвать недоумение.

ях можно считать удачными», однако важнее то, что эти высказывания «дают возможность понять, как важно было для философа Франка, выступая против радикальной секуляризации современного мышления, указать на то, что основные формы христианской жизни принадлежат к *человеческому самобытию*» (с. 239).

Эта тема продолжается П. Эленом в связи с анализом влияния Николая Кузанского на С. Франка. Некоторое отличие в их позициях Элен усматривает в том, что у Кузанца «единство человечества и его окончательного обожения опосредовано христологически», в то время как у С. Франка в «Непостижимом» и «Реальность и человек» это опосредование отходит на второй план. «В них он стремится при помощи философской аргументации донести, в том числе, и до читателей-нехристиан богочеловечество в качестве фундамента гуманизма». Однако в «духовных текстах» С. Франка «С нами Бог» и «Свет во тьме» П. Элен обнаруживает иную позицию: «В них отчётливо узнаваемо, что Франк понимает довременное всеобщее откровение в творении с точки зрения его исполнения в воплощении Христа, а последнее – как исполнение довременного плана спасения». И далее следует как бы общий для П. Элена и С. Франка вывод: «Нет ничего более неправильного, чем изолировать общее откровение и истолковывать его как событие, которое делало бы избыточным историческое откровение» (с. 276). Акцент на «естественном» откровении у С. Франка объясняется стремлением разрешить насущную проблему – каким образом современники-нехристиане всё же смогли бы услышать «Радостную Весть» как универсальную, охватывающую *всех* людей божью спасительную волю. Этот вопрос был не чужд и Кузанцу (о чём свидетельствует трактат «*De pace fidei*»).

Аккуратность немецкого исследователя в подходе к возможным конфессиональным оценкам проявляется в очень осторожном упоминании отдельных моментов отношения С. Франка к Фоме Аквинскому. П. Элен мягко замечает, что С. Франк «обнаруживает знание богословской литературы», доступной ему в стеснённых жизненных условиях, однако «он занимался богословскими темами не как профессионал» – и это не звучит как упрёк, ибо, по словам П. Элена, интерес С. Франка «направлен не к богословской систематике как таковой, а к прочному обоснованию *гуманизма*» (с. 215). При этом признаётся, что книги «С нами Бог» и «Свет во тьме» демонстрируют хорошие знания Нового Завета и глубокое проникновение в христианскую духовность. Более того, П. Элен готов увидеть реальный вклад С. Франка «в современные богословские дискуссии о смысле заместительной жертвы в Новом Завете» (с. 258). Он настойчиво пишет о близости интенций С. Франка и трансцендентального богословия Карла Ранера (см.: с. 172, 226–229), а также некоторых других католических богословов.

В целом, философия религии С. Франка представлена у П. Элена как онтологически-эпистемологическое обоснование идеи Богочеловечества, которая не только выступает решением проблемы трансцендентности и имманентности Бога человеку, но и получает практически-жизненную направленность как стратегия христианского гуманизма в секуляризованном обществе. Ещё раз отметим исключительную научную аккуратность и конфессиональную выдержанность, с которой проф. П. Элен подходит к обсуждению религиозно-философской позиции С. Франка.

«Живое знание» и «учёное незнание»

В разделе VII реферируемой книги, посвящённом «методологии франковского мышления», речь идет о «живом знании» и «учёном незнании», которые проф. П. Элен называет «методическими принципами познания бытия, имеющими с точки зрения философии религии решающее значение для творчества Франка» (с. 123). Решающее значение этих категорий для философии (не только «философии религии») С. Франка несомненно, однако такое их сочетание – как «принципов познания» – представляется не совсем корректным. Следует подчеркнуть, что свою гносеологию С. Франк определяет не как теорию *познания*, а как теорию *знания*, или истины: «Теория знания исследует не процесс познания или познания (отчего её и *не следует* называть теорией познания, во избежание ложных толкований), а природу *самого знания, как объективного отношения обладания истиной*» [16, с. 14]. Таким образом, он рассматривает в первую очередь не каналы познания (чувства, разум), а формы, в которых существует знание (предметное знание, интуиция, «живое знание»). П. Элен предпочитает называть соответствующую часть философской системы С. Франка не гносеологией, а *эпистемологией*, и в данном контексте это, очевидно, правильно, хотя сам С. Франк это понятие не употребляет, а П. Элен, к сожалению, не обосновывает такой смены понятий.

Более того, понятие «живое знание» у С. Франка имеет гносеологически- (эпистемологически-) *онтологический* характер. «Живое знание» в системе С. Франка – это совсем *не знание* в обыденно-профанном значении, то есть определённая совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или трансцендентальный) об определённом объекте. Это не знание как определённое *идеальное* содержание мысли (которое, конечно, может получать определённую материальную *форму*, но при этом остаётся идеальным *содержанием*) – и этим, например, «живое знание» С. Франка принципиально отличается от *чистого*, или *трансцендентального*, *сознания* у Э. Гуссерля. Ударение в этом двойном термине делается С. Франком на первой части – это *живое* знание, *живознание* как *жизнь*, которая сама себя осознаёт, точнее – *созерцает* (жизнь как индивидуальная сверхиндивидуальность). Это *сама действительность, как она сама себе открывается*.

Понятое таким образом «живое знание» есть не что иное, как *гносеологическое* (эпистемологическое) *выражение* для обозначения абсолютной перво-реальности – не в смысле уступки внешне заданной теории познания, а в смысле схватывания реально существующей модальности бытия всеединства. Как точно замечает П. Элен в одной из более ранних статей, это «то же всеединство, но выраженное на свой особый лад» [17, с. 63]. Иначе говоря, понятие «живого знания» совпадает у С. Франка с понятием абсолютной реальности. Эта реальность как идеально-реальное, то есть духовно-материальное всеединство, единство бытия и сознания, является тем первичным бытием, в котором нет разделения на субъект и объект. «Живое знание», таким образом, – это не знание в узком смысле этого слова, а тот специфический способ существования абсолютной реальности, который присущ только ей и который достигает стадии сознатель-

ной саморефлексии только в человеке, тем самым не только показывая ему путь к истине и знанию вообще, а и даруя жизнь как таковую. П. Элен также не склонен приравнивать «живое знание» к «знанию таких внутренних душевных состояний или побуждений, которые мы можем объективировать» как предметный материал знания. Наоборот, «речь идёт о единстве ограниченного субъекта с бытием, открывающимся ему в своей безграничности в определённой области бытия» (с. 126). Полученное таким образом знание, добавляет П. Элен, не будучи определено логически, является «познанием» лишь в ограниченном смысле.

Между тем «учёное незнание» представляется методом металогического мышления, т. е. собственно *познания*, в котором последовательно, рационально-обоснованно осуществляется переход от логических к надлогическим (металогическим) мыслительным формам. Можно вполне согласиться с формулой проф. П. Элена, согласно которой «учёное незнание» является методическим (лучше – методологическим) принципом философии С. Франка (позаимствованным, конечно, у Кузанца), в котором «живое знание» высказывается в плоскости антиномистического суждения, но вряд ли следует считать вполне адекватным другое его положение: «Знание в *живом исполнении* единства, в котором субъект «совпадает» с бытием, не смешиваясь с ним при этом, есть *учёное незнание*, поскольку оно осознаёт своё логически-предметное незнание» (с. 130). Согласно С. Франку, «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», обеспечивает достижение, «через посредство знания, области «неведения», т. е. области, предшествующей понятиям». «Лишь в силу того, – продолжает С. Франк, – 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» [18, с. 289]. Обратим внимание на то, что преодоление границы трансцендентного, достижение сферы иррационального мыслится С. Франком исключительно на пути рационально-логического дискурса, который должен быть преодолен изнутри, а не снаружи, не простым отбрасыванием или заменой его какой-нибудь другой структурой мышления. Таким путём – путём последовательного разворачивания этапов «умудрённого неведения» (С. Франк в «Непостижимом» подробно анализирует три этапа) – 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».

Между прочим, что касается интуиции, то проф. П. Элен, очевидно, не склонен отождествлять «живое знание» с интуицией и представлять тем самым С. Франка в качестве интуитивиста (хотя в подразделе о «живом знании» идёт речь

о статье Г. Зиммеля, посвящённой критике бергсоновского понимания интуиции как «понятийно неопосредованного знания», – П. Элен указывает здесь на отличия позиций С. Франка и А. Бергсона, но эти отличия касаются, собственно, понятия жизни, а не понятия интуиции). В этой связи стоит ещё раз обратить внимание на различение С. Франком двух форм интуиции – «интуиции созерцательного порядка» и «интуиции-жизни». Эти две формы философ рассматривает не как «два совершенно разнородных и обособленных источника знания», и даже говорит о том, что «это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция». Однако лишь «в своей основе», но не в полноте своего содержания, ибо «в первом случае её полнота остаётся неисчерпанной; поскольку содержание её должно служить источником отвлечённого знания, оно берётся лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистое знание, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью». Конкретно-живой характер всеединства делает несовершенной любую созерцательную интуицию – приобщение к нему «осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни» [18, с. 359–360].

Иными словами, гносеология С. Франка действительно не строится на понятии интуиции как некоего иррационального озарения – это понятие, скорее, играет в его системе вспомогательную роль, в то время как в основе его метафизики – учение о «живом знании» как о самораскрывающейся абсолютной реальности и об «учёном незнании» как *рациональном пути постижения этой рационально непостижимой жизни как истины бытия*.

Ранний и зрелый С. Франк: эволюция и влияния

Следует обратить внимание на то, что проф. П. Элен использует два различных способа изложения материала: в разделе, посвящённом духовному развитию С. Франка в ранний период, избирается хронологический подход и последовательное реферирование отдельных работ (статей) философа; в основной же части книги преобладает, так сказать, «синхронический» подход – исследователь берёт систему С. Франка от «Предмета знания» до «Реальность и человек» как нечто целое, рассматривая отдельные проблемы и стороны этой системы не столько в их развитии от работы к работе (хотя, конечно, отдельные изменения время от времени прослеживаются), сколько в их содержательной наполненности. Каждый из этих подходов сам по себе несколько односторонен, и в идеале нужно стремиться к их органичному сочетанию. В данном случае выбор автора книги был обусловлен, очевидно, тем, что в ранний период важно было проследить становление философской позиции С. Франка, и потому исторический метод изложения тут более оправдан, в то время как его работа «Предмет знания» знаменует систематическое развёртывание метафизики русского философа, которая в дальнейшем претерпевает уточнения и изменения, однако уже не знает кардинальной ломки, а потому проблемная тематизация в основной части книги П. Элена вполне может превалировать над скрупулёзным отслеживанием эволюции. Иначе говоря, обозначенные методологические подходы проф. П. Элена

вполне оправданы, хотя, конечно, более углублённое историко-философское исследование не могло бы обойтись без скрупулёзного, в том числе, источниковедческого и категориального анализа. Кстати, пример такого подхода можно найти у П. Элена – в частности, в содержательном, хотя и кратком обзоре эволюции понятий «богочеловечество» и «богочеловечность» в философском словаре С. Франка (см.: с. 214).

Анализируя процесс философского становления С. Франка, П. Элен начинает со статей 1904–1905 годов, прежде всего его интересует формирование гуманистического идеала и поиски его религиозного обоснования. Так, анализируя совместную с П. Струве неоконченную работу «Очерки философии культуры»¹⁵, П. Элен отмечает не только свойственную С. Франку декларацию мирозозерцания «гуманистического идеализма», но и использование им понятия «богочеловечество», благодаря чему он «выходит за рамки неокантианской философии культуры как минимум в том, что этим понятием намечается вопрос об идеальном онтологическом основании культурных явлений» (с. 24). К сожалению, в дальнейшем П. Элен не возвращается к анализу концепта культуры у С. Франка – иначе можно было бы провести линию от этой ранней совместной работы С. Франка к статье «Культура и религия» (1909), а в качестве своеобразного завершения этой темы рассмотреть его написанную уже в эмиграции работу «Крушение кумиров» (1924), в которой С. Франк пишет: «От туманного расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию *жизни* и её вечных духовных нужд и потребностей» [19, с. 143]. *Философия культуры*, таким образом, переходит у Франка в *философию жизни*. Тема культуры действительно была важным этапом развития мировоззрения С. Франка, и именно идея культуры приводит его к религии уже в то время, которое он сам относил к периоду «неверующей юности».

Статья «О критическом идеализме» даёт основания немецкому исследователю говорить о формировании у С. Франка подхода к философии как *жизнепониманию*. С. Франк пишет здесь о «цельном знании», не упоминая Вл. Соловьёва; также П. Элен обращает внимание на появление у Франка понятия «богочеловечество», подчёркивая, что С. Франк не исходит прямо от Вл. Соловьёва и употребление им этих понятий имеет другие (скорее, западные) источники (в частности, указывается Фихте). Эта статья, в которой С. Франк действительно предстаёт, скорее, неокантианцем, свидетельствует о его особом отношении уже в этот период к понятиям «жизнь» и «переживание». Единственная возможность истинного понимания «целого» или «всеединого» (как С. Франк говорит уже в этой статье) заключается лишь в «понимании *жизни*» или «*переживании*» (с. 31). Проф. П. Элен справедливо замечает по этому поводу, что знание посредством действия, или познание в «переживании», будет иметь большое значение в дальнейшем для философии С. Франка. При этом франковское понятие «жизни»

¹⁵ В большей степени это всё-таки «философское эссе», а не «программная статья для политического журнала», как пишет П. Элен, – эта роль была отведена не упомянутой им статье «Политика и идеи».

П. Элен чётко отличает от фундаментальных категорий философии жизни А. Бергсона и Ф. Ницше – оно свободно от тёмной иррациональности и скорее соответствует понятию «дух» (см.: с. 33).

Говоря о различных западных влияниях на философское мышление С. Франка, П. Элен уделяет пристальное внимание прежде всего идеям Й. Фихте (роль Николая Кузанского – отдельный вопрос, и ей посвящён специальный раздел книги). При этом просматривается определённая эволюция этих влияний. Так, в ранней статье С. Франка «О критическом идеализме» Элен отмечает влияние раннего Фихте, в то время как в «Предмете знания» и далее «мы встречаем основополагающее заключение позднего Фихте о единстве бытия и жизни» (с. 35). «В решающей степени толчком для понимания Франком бытия как динамической силы и творческого действия, – утверждает П. Элен, – послужила философия дело-действия Фихте» (с. 73). Термин «идеал-реализм» С. Франк, по мнению П. Элена, тоже заимствует у Фихте. Общая оценка автора книги ставит Фихте на одно из главных мест среди философских учителей С. Франка: «Фихте открыл путь, которым пошло собственное мышление Франка» (с. 113).

Неоднократно просматриваются у П. Элена параллели между С. Франком и И. Кантом. При этом П. Элен более осторожен и критичен, что в целом вполне оправданно. С одной стороны, подобно Канту, Франк вопрошает об *условиях*, которые наличествуют в субъекте до любого восприятия впечатлений («трансцендентальных»), но с другой – С. Франк не принимает кантовского субъективизма. Несколько параллелей – и в то же время отличий – прослеживает П. Элен в нравственных учениях Канта и Франка. П. Элен формулирует возражение Франка Канту: нравственно должное вторгается в нас через нашу личную душевную жизнь, но оно «всё же именно *проходит через неё, а не исходит от неё самой* в её изолированности» (с. 142). Это, однако, не означает какого-то внешнего нравственного давления. «В основе этики и аксиологии Франка, – пишет П. Элен, – лежит *бытие* как динамическая сила или дух. Оно актуализирует себя не только в силу своей собственной потенциальности, но и предъявляя требования к человеческому самобытию» (с. 143). Иначе говоря, утверждает П. Элен, С. Франк исполнил требование Канта исключить любое *гетерономное* понимание нравственно должного и обеспечить *свободное самоопределение* в качестве условия нравственной жизни. При этом принципиальным отличием этики (и философии религии) Франка от этики Канта остаётся то, что Канту незнакома имманентно действующая в человеке *благодать*.

Рассматривая этапы эволюции мировоззрения С. Франка до «Предмета знания», П. Элен последовательно останавливается на обращении русского философа к неокантианству, В. Дильтею и Ф. Шлейермахеру, прагматизму и В. Джемсу, В. Штерну и Й. Гёте. Последнее особенно важно, здесь среди прочего П. Элен высказывает гипотезу о том, что сам термин «непостижимое» С. Франк заимствует у Гёте – его «*das Unerforschliche*», или «*unergründlich*» (см.: с. 38). Отметим слишком осторожные упоминания П. Элена о влиянии Г. Зиммеля на С. Франка, – в частности, в вопросе о философии культуры. Наверное, это влияние было бы конкретизировано, если бы франковское учение об обществе не затрагивалось в этом исследовании «лишь мимоходом», а также, если бы автор

книги смог включить в число своих источников и раннюю экономическую книгу С. Франка, и первую философскую статью, посвящённую Ф. Ницше, однако содержательно отражающую преимущественное влияние именно социально-этической концепции Г. Зиммеля. Это влияние очень важно при анализе ранней эволюции С. Франка в контексте определённых психологистских интенций и дальнейшего преодоления и критики психологизма¹⁶.

Попутно отметим, что при достаточно широком охвате основных источников в книге П. Элен всё-таки обнаруживается несколько досадных лакун. Не будем говорить о социальных и политических статьях С. Франка, но в раннем периоде, пожалуй, не хватает уже упомянутой статьи о Ницше, а также статьи «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913), которая вместе с «Нравственным идеалом и действительностью» является мостиком к зрелому С. Франку. При анализе зрелого творчества С. Франка можно было бы ожидать более широкого привлечения немецкоязычных работ русского философа, и прежде всего такого текста, как «Das Absolute» (1934), который вряд ли стоит считать лишь подготовительным наброском к «Непостижимому». Интересно было бы вообще исследовать, имели ли какой-то отклик (и если да, то какой) немецкоязычные тексты С. Франка, публиковавшиеся в ряде немецких изданий в конце 20-х – начале 30-х годов.

Достаточно внимания уделяется П. Эленом также влияниям на С. Франка Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Влиянием М. Хайдеггера П. Элен объясняет, в частности, понятие «самобытие» у Франка в «Непостижимом» (с. 83, прим.), а также использование не употребляемых в русском языке глагольных форм «бытийствует» и «божествует» (см.: с. 175, прим.). Жаль, что при этом за рамками книги остаётся история с написанием первого (немецкоязычного) варианта «Непостижимого». Очевидно, поэтому П. Элен пишет очень осторожно: «На вопрос о том, развивал ли Франк некоторые свои религиозно-философские и антропологические идеи в прямом взаимодействии с Хайдеггером, нельзя ответить с уверенностью» (с. 119). Думается, что о таком *духовном* взаимодействии всё-таки можно говорить, но в то же время следует полностью согласиться с последующей оценкой автора книги: «Даже там, где Франк близок к мышлению Хайдеггера, он размышляет с опорой на собственные источники». В частности, сравнивая трансцендентальное вопрошание к бытию немецкого и русского философов, П. Элен признаёт, что «эта идея Хайдеггера также является собственной идеей Франка уже с тех пор, когда им была написана теория познания» (с. 121), т. е. уже с «Предмета знания», опубликованного на 12 лет раньше «Sein und Zeit».

С. Франк и русская философия

П. Элен уделяет преимущественное внимание тем влияниям (взаимовлияниям) и пересечениям, которые можно обнаружить у С. Франка с западной

¹⁶ О влиянии на С. Франка психологизма Г. Зиммеля см.: Аляев Г.Е. Психологизм и антипсихологизм С. Франка // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібно-го віку. Вип. 17: мат-ли Міжнар. наук. конф. / ред. колегія: В.С. Возняк (гол. ред.), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич, 2011. С. 268–279 [20].

(прежде всего, немецкой) философией, – и это вполне понятно, не только в связи с национальной принадлежностью автора книги, но и с учётом характера франковской философии. Отношению С. Франка к русским философам уделено гораздо меньше места, хотя нельзя сказать, что эта тема совсем выпадает. Например, можно отметить несколько в целом точных и уместных сравнений: С. Франка и Вл. Соловьёва¹⁷, С. Франка и Н. Бердяева (пожалуй, не хватает в этом ряду содержательных параллелей с Н. Лосским, который представлен лишь как критик С. Франка).

Стоит в этом контексте отметить позицию П. Элена в отношении русской философии вообще и места в ней С. Франка. С одной стороны, он подчёркивает содержательность и самостоятельность франковского творчества, выходящего за рамки только «заимствования» и комбинаций чужого философского материала, – и потому, указав на С. Франка, П. Элен считает, что можно закончить «бесплодный спор» об оригинальности русской философии. С другой стороны, особенности этого философствования таковы, отмечает П. Элен, что «мышление Франка можно охарактеризовать в национальном смысле, лишь указав на то, откуда он был родом, но не более того» (с. 291). П. Элен отмечает различия в восприятии неоплатонизма у С. Франка и славянофилов и Вл. Соловьёва и справедливо обращает внимание на отсутствие у С. Франка таких тем, как «софиология» или «русская идея», которые рассматриваются в качестве типичных для русской философии. Наконец, собственное исследование П. Элена позволяет ему утверждать: «Тот способ, которым он [Франк] раскрывает тему *богочеловечества* (по мнению Бердяева, типичную для русской религиозной философии), ближе к мышлению Кузанского, чем Соловьёва» (с. 290). С такой оценкой в целом можно согласиться. Отметим, что она совсем не совпадает с более категоричными суждениями, примером которых можно считать отзыв Н. Бердяева о «Непостижимом»: «Очень чувствуется немецкая школа, книга продумана и написана по немецки» [13, с. 65]. П. Элен признаёт творчество С. Франка оригинальным достижением *русской* философии, которую вовсе не следует замыкать в несколько «типичных» тем, по сути изолирующих её от других философских традиций, но которая вполне способна давать *самостоятельные плоды мирового значения*.

Выводы

Перед общими выводами скажем два слова о переводе. Оксана Назарова уже известна целой серией своих переводческих работ, прежде всего – малодоступных и ранее практически неизвестных русскому читателю текстов С. Франка. Качество этих переводов – как и перевода книги П. Элена – следует признать достаточно высоким. И всё-таки укажем на один пример явной неточности «обратного»

¹⁷ П. Элен замечает, что эта тема заслуживает дальнейшего изучения (см.: с. 291). Укажем в этой связи на нашу статью: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. Период. сб. науч. тр. Вып. 16. В.С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; под ред. М.В. Максимова. Иваново, 2008. С. 205–218 [21].

перевода. На с. 216 (указ. изд.) идёт речь о том, что Франк употреблял термины «несмешиваемое» и «неразделённое» уже в «Духовных основах общества», тем самым восприняв понятия христологической догмы Халкидонского собора: «Христос есть истинный Бог и в то же время истинный человек – несмешиваемое, но всё же единство». Такой же перевод встречается и в других местах книги. Между тем у С. Франка ни в «Духовных основах общества», ни в «С нами Бог», ни в любом другом тексте нет термина «*несмешиваемое*» в связи с Халкидонским догматом, поскольку в русской богословско-философской переводческой традиции давно устоялся перевод «*неслиянно и нераздельно*», и в тех же «Духовных основах общества» С. Франк пишет, например, о том, что связь между соборностью и внешней общественностью «так же «неслиянна и нераздельна», как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия» [9, с. 98]; о «неслиянности» и «нераздельности» в отношении природы Христа, природы церкви, общения человека с Богом неоднократно говорится в книге «С нами Бог» (см. цитату из этого текста, используемую переводчицей (с. 237)) и в других произведениях С. Франка. Между прочим отметим в связи с этим оценку известного исследователя истории церкви и православной догматики А.В. Карташёва (лично знавшего С. Франка), который считал, что С. Франк, по сравнению с другими русскими религиозными философами, «ещё гармоничнее, ещё осторожнее и безупречнее с точки зрения Халкидонского ороса» рассматривал проблемы богочеловечества, исторического и космического процесса¹⁸. Представляется, что эта оценка вполне созвучна общей интенции реферируемой книги, в которой идеи богочеловечества и христианского гуманизма рассматриваются как определяющие в философии С. Л. Франка.

В заключение подчеркнём ещё раз – книга проф. П. Элена о С. Франке представляет собой серьёзное, вдумчивое и вполне продуктивное исследование, которое займёт достойное место среди франковедческой литературы. Авторская позиция и авторский взгляд на С. Франка, прежде всего, как на философа религии, как на глашатая Богочеловечества и христианского гуманизма имеют полное право на существование и достаточно обоснованы в книге, более того, образ С. Франка, созданный П. Эленом, можно считать приближенным к практическим задачам социальной действительности; именно у такого С. Франка, обосновывающего христианское жизнепонимание, можно искать ответы на острые вопросы современной жизни. И в этом безусловная заслуга книги.

С другой стороны, такой взгляд на С. Франка, конечно, не является единственно возможным, он не претендует на исчерпывающую полноту, а потому оставляет место для определённых дискуссий, дополнений, а иногда и несогласий. Отметим лишь ещё раз, что религиозная философия С. Франка не является философией только религии, она представляет собой философскую систему абсолютного реализма, значимую практически во всех своих частях и независимо от того, будем ли мы при обращении к ней делать какие-либо мировоззренческие (религиозные или атеистические) упреждения.

¹⁸ См.: Карташёв А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 294 [22].

Список литературы

1. Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
2. Boobbyer Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995. 292 p.
3. Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 228 S.
4. Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
5. Czardybon V. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008.
6. Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009. 350 s.
7. Аляев Г.Е. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття. К.: ПАРАПАН, 2002. 368 с.
8. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / пер. с нем. О.А. Назаровой; предисл. В.Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
10. Гараджа В.И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3223.html>
11. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 319–335.
12. Аляев Г.Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С.Л. Франка) // Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Научный журнал. Т. 19 (58). № 1. Философия. 2006. С. 14–16.
13. Бердяев Н. [Рец. на:] Франк С.Л. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–67.
14. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.
15. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
16. Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пб.: Academia, 1922. 84 с.
17. Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 57–69.
18. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.
19. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
20. Аляев Г.Е. Психологизм и антипсихологизм С. Франка // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17: мат-ли Міжнар. наук. конф. / ред. колегія: В.С. Возняк (гол. ред.), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич, 2011. С. 268–279.
21. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Вып. 16. В.С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; под ред. М.В. Максимова. Иваново, 2008. С. 205–218.
22. Каргашёв А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.

References

1. Swoboda, P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
2. Boobbyer, Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995, 292 p.

3. Szombath, A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004, 228 p.
4. Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
5. Czardybon, B. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008.
6. Ehlen, P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009, 350 p.
7. Alyaev, G.Ye. *Filosofs'kiy universum S.L. Franka. Personalistichna metafizyka vseednosti v gorizontah novoy ontologii 20 stolit'ya* [The Philosophical Universe of S.L. Frank. The Personalist Metaphysics of All-Unity at the Horizon of the New Ontology of the Twentieth Century], Kiev: PARAPAN, 2002, 368 p.
8. Elen P. *Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism], Moscow: Ideya-Press, 2012, 304 p.
9. Frank, S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva Vvedenie v sotsial'nyuyu filosofiyu [Spiritual Foundations of Society. Introduction to Social Philosophy], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146.
10. Garadzha, V.I., Mitrokhin, L.N. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion], in *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]. Available at: // <http://iph.ras.ru/elib/3223.html>
11. Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Na perelome. Filosofiya i mirovozzrenie* [At the Turn. Philosophy and Outlook. Philosophical Discussions 20s], Moscow, 1990, pp. 319–335.
12. Alyaev, G.E. O vozmozhnosti i nevozmozhnosti religioznoy filosofii (opyt S.L. Franka) [On the Possibility and Impossibility of Religious Philosophy (the Example of S. L. Frank)], in *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo, Filosofiya*, 2006, vol. 19 (58), no. 1, pp. 14–16.
13. Berdyaev, N. *Put'*, 1939, no. 60, pp. 65–67.
14. Frank, S.L. *Svet vo t'me: opyt khristianskoy etiki i social'noy filosofii* [Light in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy], Paris: YMCA-Press, 1949, 403 p.
15. Frank, S.L. *Svet vo t'me: opyt hristianskoj etiki i social'noy filosofii* [Light in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy], Moscow: Faktorial, 1998, 256 p.
16. Frank, S.L. *Vvedenie v filosofiyu v szhatom izlozhenii* [A Brief Introduction to Philosophy], Petersburg: Academia, 1922, 84 p.
17. Elen, P. *Voprosy filosofii*, 2000, no. 2, pp. 57–69.
18. Frank, S.L. *Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya* [The Subject of Knowledge. On the Foundations of and Limits of Abstract Knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. Man's Soul], Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–416.
19. Frank, S.L. *Krushenie kumirov* [The Downfall of Idols], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 111–180.
20. Alyaev, G.E. *Psikhologizm i antipsikhologizm S. Franka* [S. Frank's Psychologism and Anti-Psychologism], in *Materiali Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «"Dukh-dusha-telo" yak problema filosofii ta kul'tury rosiys'kogo Sribnogo viku»*, vyp. 17 [Materials of the International scientific conference "The spirit-soul-body" as a problem of philosophy and culture of the Russian Silver Age, issue 17], Drogobych, 2011, pp. 268–279.
21. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 205–218.
22. Kartashov, A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils], Moscow: Respublika, 1994, 542 p.