

СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ В ВОЗЗРЕНИЯХ С. Л. ФРАНКА

В статье осуществлены историко-философская реконструкция и религиоведческий анализ религиозно-философских воззрений известного русского философа-интуитивиста Семёна Людвиговича Франка на соотношения таких форм человеческой духовной деятельности как философия и религия. На основе анализа источников, прежде всего работ самого мыслителя: «Философия и религия» (1923 г.), «Смысл жизни» (1925 г.) и литературы, авторы приходят к выводу, что С. Л. Франк, как представитель христианского теизма, с одной стороны, и философского интуитивизма – с другой, придерживался позиции максимальной автономии философии и религии, указывая, при этом, на сложность проведения четкой демаркации между ними.

Ключевые слова: С. Л. Франк; русская философия; религия; религиозный опыт; интуитивизм; вера и знание.

A.G.Itsenko, D. A. Banetskaya

Baranovichi State University, Ministry of Education of the Republic of Belarus,
21 Voykova Str., 225404 Baranovichi, the Republic of Belarus,
¹+375 (29) 246 27 56, alex_its81@mail.ru , ²dbanetskaya@gmail.com

CORRELATION OF PHILOSOPHY AND RELIGION IN THE VIEWS OF S. L. FRANK

The article made a historical-philosophical reconstruction and analysis of religious studies religious and philosophical views of the famous Russian intuitionist-philosopher Simeon Frank on ratios such forms of human spiritual activity as philosophy and religion. Based on the analysis of sources, especially the works of the philosopher: "Philosophy and Religion" (1923), "The Meaning of Life" (1925) and literature, the authors concluded that S. L. Frank, as a representative of Christian theism on the one hand and philosophical intuitionism - on the other hand, held the position of maximum autonomy of philosophy and religion, pointing out at the same time, on the difficulty of drawing a clear demarcation between them.

Keywords: S. L. Frank; Russian philosophy; religion; religious experience; intuitionism; faith and knowledge

Вопрос об отношении между философией и религией, о возможности единства и согласованности между ними или о неизбежности их расхождения и взаимной борьбы, — принадлежа к числу типически «вечных вопросов» человеческого духа — с особенной остротой предстоит сознанию в эпохи коренных переломов мирозерцания, в эпохи духовной растерянности и исканий утраченной цельности духовной жизни...

Франк С. Л. Философия и религия

Введение. Вопрос о смысле жизни является извечной темой для обсуждения. Каждый человек рано или поздно сталкивается с сомнениями о его реальности, то есть со своего рода мыслями о бессмысленности бытия. Однако мало кто способен ответить

на этот вопрос, не опираясь на взгляды великих философов, чьи идеи порой становятся девизом того или иного человека. Именно поэтому данная статья посвящена философским и религиозным воззрениям Семёна Людвиговича Франка (1877 – 1950), который известен не только как религиозный мыслитель и психолог, его взгляды и убеждения в области философии, изложенные в многочисленных трудах, представляют собой ценный источник идей и смыслов. Несмотря на некоторые особенности воспитания (он воспитывался в рамках иудейской религиозной культуры), философ известен как мыслитель-теист христианской направленности. Абсолютное большинство его идей и на данный момент являются актуальными, потому и представляют собой предмет анализа многочисленных научных работ. Как известно, в 2020 году исполняется 70-летие со дня кончины Семёна Людвиговича, что дополнительно усиливает актуальность обращения к идеям известного философа, в том числе и к исследуемому в данной работе срезу.

Большая часть трудов С. Л. Франка изданы на русском языке и находятся в свободном доступе и большинство его работ неоднократно анализировались исследователями. На данный момент под редакцией Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых готовится к изданию полное собрание сочинений, уже вышел первый и второй тома.

Так, немецкий исследователь, профессор П. Элен проанализировал основные аспекты философии и религии отечественного мыслителя С. Л. Франка в своей работе «Онтология и антропология С. Л. Франка». П. Эленом были рассмотрены следующие темы франковской философии: вопрос о бытии, реальности, соотношение человека с другими людьми и, разумеется, Богом. В рамках анализа антропологических воззрений С. Л. Франка, П. Элен выделяет особую главу — «Теологические аспекты» — где автор пытается рассмотреть видение С. Л. Франком соотношения свободы человека и свободы Бога, задействуя при этом философский инструментарий [1, с. 124]. Так, понятие «Религиозный гуманизм», рассматриваемое С. Л. Франком как сочетание религиозности с духовной широтой и свободой, упоминается Эленом на первых страницах работы. Иными словами, данный термин рассматривается философом как единство веры в Божество и веры в человечество, или же идея богочеловечества, поскольку творчество человека всегда было связано с религиозным чувством [1, с. 2].

Огромный массив аналитических работ, посвященных философскому наследию С. Л. Франка, принадлежит и выдающемуся украинскому франковеду Г. Е. Аляеву, защитившему докторскую диссертацию по гносеологическим воззрениям С. Л. Франка. Среди многочисленных работ профессора Аляева, следует отметить две монографии. В работе «Семен Франк», автор философски препарирует такие работы мыслителя, как «Душа человека», «Смысл жизни», «С нами Бог», «Свет во тьме» и многие другие, где, так или иначе, затрагивается проблема соотношения философии и религии [2]. В монографии «Русская философия вокруг С. Л. Франка. Избранные статьи» наиболее интересной для нас является статья ««Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?)», где рассматривается фрагмент работы С. Л. Франка, посвященной анализу религиозного опыта с философских позиций [3, с.198-221]. В этой же монографии автор вскользь упоминает и нас интересующую работу «Философия и религия». В этом контексте Г. Е. Аляев, отмечая фабулу франковского текста, акцентирует внимание на близости идей С. Л. Франка и другого представителя русской религиозной философии Н. А. Бердяева (в рамках бердяевского берлинского проекта «София», задумавшегося как периодический журнал, но так и не реализовавшегося, где последний также представил работу «Конец ренессанса (к современному кризису культуры)» [4]), с чем трудно не согласиться. Автор пишет: «В статье Франка речь тоже шла о пути выхода из кризиса в форме возрождения преемственности «между современной мыслью и ее античными и христианскими истоками»..., но в форме органического соединения философии и религии, т. е.

актуализации старого понимания философии как Богопознания. Философия, по Франку, должна исходить из самого существа человека: опираться на религиозный опыт и свидетельствовать об этом опыте, раскрывая и утверждая божественную основу человеческого духа. В сборнике «София», таким образом, Франк и Бердяев выступили полными единомышленниками в необходимости утвердить в будущей культуре и свободу человека, и его божественную природу» [3, с. 275].

Данные воззрения С. Л. Франка, в разных их преломлениях, в своей статье рассматривал и известный исследователь житетворчества философа, британский историк Ф. Буббайер (автор знаменитой работы: «С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950» [5]). Прделав компаративный анализ религиозно-философских воззрений С. Л. Франка и американского религиозного мыслителя Фрэнка Бухмана, автор отмечает «очевидное сходство» их идей на базе «их общей персоналистской ориентации» [6].

Следует также указать в этой связи и сборник научных статей «Самый выдающийся русский философ...», посвященный в том числе и нашей проблематике в рецепции мыслителя. Философско-религиозный аспект исследовали Ф. Буббайер, А. Доброхотов, С. Соливода, К. Антонов [7].

Нельзя обойти вниманием и Т. Оболевич, известного специалиста по русской религиозной философии в целом и философским воззрениям С. Л. Франка в частности. Во время процесса написания данной статьи вышла еще одна монография профессора Т. Оболевич, посвященная связям С. Л. Франка с интеллектуальным движением евразийства и, в частности, с известным мыслителем русского зарубежья Л. П. Карсавиным. Так, исследователь указывает, что интересующий нас текст «Философия и религия» С. Л. Франк подготовил в процессе сотрудничества с Л. Карсавиным в рамках работы с Русской религиозно-философской академией [8, с. 22]. Профессор также отмечает, что указанной работой зачитывались не только философы, но и другие представители русской интеллигенции: например, известный русский композитор С. С. Прокофьев писал, что прочитал этот труд «с интересом» и обсуждал его в переписке с П. П. Сувчинским [8, с. 65]. Т. Оболевич рассматривает воззрения Семена Людвиговича, используя в качестве источников неопубликованные редкие архивные материалы, воспоминания современников, новые исследования. Целью автора является изучение малоизвестных аспектов творчества и жизни Франка, как отмечает сама исследователь во введении одной из монографий, посвященной мыслителю [9, с. XIV].

Тексты работ С. Л. Франка, посвященные вопросу онтологического доказательства бытия Бога, а также другим проблемам философии религии, были проанализированы русским философом А. С. Цыганковым, совместно с Т. Оболевич [10]. Укажем также, что данная статья не единственная, принадлежащая перу исследовательского тандема отмеченных авторов, предметом философских рефлексий которых являлся С. Л. Франк.

Как видим, философские идеи русского религиозного философа С. Л. Франка были востребованы не только при жизни последнего, но и в наши дни не потеряли своей актуальности. При этом точечных исследовательских работ, которые бы прямо касались анализа соотношения философии и религии во франковских философских построениях, не наблюдается.

Основная часть. Следует сказать, что эта проблема соотношения философии и религии, как и различные её аспекты, спорадически возникает в самых разных текстах философа. Во-первых, в силу того, что это чисто профессиональный вопрос (С. Л. Франк все-таки был профессиональным философом с точки зрения как профессии, так и призвания, и тут напрашивается аллюзия на веберовскую категорию «Beruf»), во-вторых, в силу его мировоззренческой позиции (он прошел через воспитание в иудейской традиции, далее было погружение в марксизм, с его атеизмом, и приход к православию) — после крещения он искренне и осознанно становится носителем

христианского мировоззрения. Однако, в наиболее концентрированном виде свои рефлексии на данную проблему мыслитель выразил в небольшой работе 1923 года «Философия и религия», основой которой послужила пространная лекция С. Л. Франка, прочитанная годом ранее на заседании Религиозно-философской академии в Берлине. Эта работа важна для нас еще и потому, что она является одной из первых попыток прямо поставить эту сложную лично для философа проблему: определение точек соприкосновения и расхождения философии и религии.

Как справедливо отметил Г. Е. Аляев в своей последней работе, именно в период 20–30-х годов С. Л. Франк «много пишет о соотношении философии и религии», а «вершиной этих размышлений, безусловно, является книга «Непостижимое» (1939)... Эта тема оставалась центральной для Франка до конца жизни...» Автор констатирует, что мыслитель «мучился сомнениями «двойной бухгалтерии», т. е. конфликта между свободной мыслью и религиозной жизнью, приходя к выводу «о невозможности философии» как «отвлеченной богословско-философской системы»; начинал писать новый труд «религия в пределах опыта» и вновь пытался философски осмыслить «метафизический опыт Бога...» [3, с. 42]. И действительно, в «Непостижимом» (первоначально книга планировалась на немецком — «Das Unergründliche») удельный вес проблематики соотношения религии и философии достаточно велик и всплывает там и имплицитно, и эксплицитно систематически. Как известно, работа эта имеет подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии», что уже объясняет многое в рамках проблемного поля «знание — вера», выстраиваемого Франком. Сам мыслитель полагал, что идеи, высказанные в «Непостижимом», вызовут нападки представителей «как из философского, так и из богословского лагеря», то есть интеллектуалов как от религии, так и от философии. «Моя книга, — продолжает философ, — вероятно, покажется незаконной и бесформенной помесью объективно-систематической философии «без предпосылок» с рожденным из религиозной веры богословием» [11, с. 184]. Хотя, в целом, по своей сути, работа носит и онтологический характер (как ответ М. Хайдеггеру и его «Бытию и времени»), и гносеологический (в терминологии Франка гносеология — «первая философия»). При этом, нельзя не учитывать, что категория франковского «непостижимого» очень сложная реальность — «это не гносеологическая характеристика какой-либо части предметного бытия, а философско-рациональное, и одновременно мистически-сверхрациональное описание абсолютного», — уточняет Г. Аляев [2, с. 140].

Необходимо отметить, что С. Л. Франк размышляет не только над соотношением религии и философии, у него есть работы, где он рефлексировал над такими формами духовной деятельности человека как религия и наука (о чём мы уже писали ранее [12]), религия и культура [13] и т. д.

Для самого С. Л. Франка, как философа сократовского типа, для которого философия представляет не столько строго научный отвлечённо-теоретический интерес, сколько жизненную позицию, указанная проблема также носит сугубо личностную смысловую нагрузку. Соотношение философии и религии в сознании мыслителя — это глубокий духовный вызов: «Кто ищет подлинной правды и подлинной уверенности в ней, даже в минуты отчаяния не предаваясь иллюзиям, а сохраняя беспощадную интеллектуальную честность, тот понимает, что этот вопрос есть не академическая проблема, разрешение которой нужно для «пополнения образования» или «законченности мирозерцания», а вопрос о возможности спасения, преодолении невыносимой раздробленности духа и обусловленной ею духовной беспомощности и тоски... Этот вопрос есть центральный и глубочайший вопрос человеческого непонимания...» [14, с. 5]. Как видим, важность решения этого вопроса настолько остра и фундаментальна, что философ идет дальше чисто интеллектуально-гносеологического среза, для него эта проблема приобретает сакрально-религиозный

характер, С. Л. Франк находит там глубоко экзистенциальную и даже сотериологическую компоненту.

Ключевые философские идеи С. Л. Франка отражены в его философской позиции о смысле жизни человека, которая завязана им также на пересечении философии и религии. Данный вопрос, как показывают тексты мыслителя, является даже неким оправданием философии как таковой, поскольку ни одна наука, в строгом смысле (как «science») не ставит с такой силой и фундаментальностью эту проблему. Люди, по мнению мыслителя, уделяют материальным благам чрезмерно много внимания, поэтому у большинства людей экзистенциальная проблема смысла ускользает. Семен Людвигович утверждает, что жизнь без цели — это существование, бессмысленное пребывание на земле, потому как жизнь ради жизни втягивает человека в замкнутый круг, в котором не просматривается и даже размывается цель. Однако бессмыслицу С. Л. Франк считает понятием противоречивым. Ведь если человек размышляет о чем-то, в том числе и об отсутствии смысла, то это и служит началом осмысления. Если человек способен рассуждать, искать ответы на вопросы, то его разум никак не связан с бессмыслицей. Однако осознание людьми с их точки зрения бессмысленной жизни может побудить их искать благо, изменяться и менять мир, ставить цели и достигать их, тем самым доказывая, что смысл есть во всем, что окружает человека.

Так, в своей книге «Смысл жизни» С. Л. Франк отмечает, что вера в прогресс в непрерывное совершенствование человечества и его стремление к добру и разуму, вдохновляла и будет вдохновлять множество людей искать этот самый смысл. Правда, желание опровергнуть любое предположение о бессмыслице приходит через душевные переживания, а для осознания смысла жизни необходимо искать его каждый день. Важную роль в данном вопросе играет жизнь, как абсолютное благо, только осмысленная, когда духовная и физическая деятельность человека направлена не столько на достижение материальных благ, сколько на поиск того самого смысла, ведь он не может быть дан человеку свыше. С. Л. Франк убежден, что поиск блага и есть путь к отречению от бессмыслицы, отказ от нее в пользу чего-то значимого. То есть поиск смысла представляет собой определенную борьбу за него же человеком. Иными словами, это совсем не попытка отвернуться или же отказаться от обыденного, а желание определить себя в вечном бытии. Уже во введении автор отмечает, что невозможно уйти от поиска смысла бытия, именно поэтому людям свойственна вера в его существование [15, с. I].

Однако для постижения смысла жизни человеку необходима свобода. С. Л. Франк рассматривает данное понятие как определенную точку бытия, где возможна связь человека с божественным. То есть свобода является внутренней реальностью человека и наиболее важным условием для его развития и стремления к поставленной цели. По мнению Франка, вся деятельность человека, совершаемая по необходимости либо по неволе, является неосмысленной, не имеющей никакого значения. Человек является хозяином своей жизни. Но абсолютная свобода может навредить человеку, именно поэтому она должна представлять собой не своеволие, ведущее к беспределу, а, своего рода, возможность творить и создавать. Человек должен сделать добро скорее состоянием души, а не пытаться проявлять его во вне, ориентируясь на материальный мир. Иными словами, поступки человека должны основываться на добрых помыслах, но не с целью угодить обществу, а по желанию души (в чем виден некий отсыл к кантовской нравственной философии) [16].

В другой своей работе — «Душа человека» — Семен Людвигович описывает душевную жизнь как нечто внешне ничтожное и незаметное в составе предметного мира, что-то вроде ненужного придатка к нему или помехи в размеренном ходе механизма жизни. Однако данная идея несет в себе антонимичное значение. Поскольку именно мирская жизнь может быть описана таким образом на фоне духовной. И так, для осмысленной жизни необходима вера человека в существование Бога и возможность

достижимости той самой божественной жизни. Ключевым принципом видения смысла жизни является единство человека с божественным. Но проблема заключается в отвлечении человека на менее значимое или же земное и преобладание у него мирских интересов, целей, которое рано или поздно приводит к разочарованию, несбывшимся мечтам и невозможности познания счастья. Но сам путь обретения смысла связан с приобщением к Богу, единство с ним обоготворяет сущность человека, даруя ему вечную жизнь. Люди есть одно целое с Богом, человек не может существовать без него. Вера в Бога есть вера в себя, в собственное, в смысл своего существования, поэтому время от времени необходимо отвлекаться от мирского [17].

Более того, С. Л. Франк утверждает, что существует определенная связь между смыслом жизни и Родиной человека, как бы забрасывая тем самым человека в мир, локализуя этот мир топологически и культурно, поскольку категория «Родины» все-таки укоренена в культурной надстройке топоса. Франк убеждён, что для осмысления жизни необходимо быть частью этой Родины, участвовать в развитии и судьбе. Конкретнее, знание прошлого также обязательно для осмысленной жизни, поскольку человек является частью мира и несет ответственность за происходящее в нем. Франк представляет мир чем-то живым, но в то же время сложным и до конца неизученным, но отрицает его существование в качестве чего-то мертвого или неодушевленного, так как человек является его частью. Иными словами, все происходящее в мире относится к каждому человеку без исключения. Восприятие мира связано с духовной жизнью человека. Именно поэтому Франк уделяет так много внимания данному вопросу. Так, Франк отмечает определенный подход к изучению души, делая акцент на бесполезности логического объяснения, поскольку понятие душевной жизни человека требует осознания всех его составляющих – от внутреннего мира до благодущия. Другими словами, Франк совершенно ясно выделяет мысль о том, что душа человека никак не связана с материальным или же вещественным миром, потому и изучение данного понятия требует отвлечения от привычного и обыденного [17].

Именно поэтому можно говорить об особом, специфическом подходе С. Л. Франка к рассмотрению данной темы. Философ акцентирует внимание на своём принципе изучения феноменов духовной жизни: отсутствии прямой связи с материальным и логикой, как попыткой схематически охватить материальный мир. Первое, что есть у человека — он сам, и вторым является нечто противостоящее ему, в то же время представляющее собой определённую способность взаимодействовать с миром и обладать им. В целом, духовная жизнь человека рассматривается как определенного рода единство «Я», «Мы» и нечто «непостижимое». Сложно сказать, имеют ли место именно здесь параллели с М. Бубером и его экзистенциально-диалогической концепцией (имеем в виду его рефлексии над категориями «Я — Ты», «Я — Оно»), но то, что Франк называл имя этого еврейского философа среди своих предшественников, известный факт.

Таким образом, зафиксируем, что, по мнению С. Л. Франка, именно категория смысла жизни является одной из тех точек коммуникации, в которой пересекаются философия и религия. Мыслитель, помещая этот сложный своей полиэлементностью религиозный вопрос в структуру философской онтологии, отмечает: «Вся совокупность мучительных сомнений, исканий и достижений религиозного опыта, объединяемая в теме «о смысле жизни» — проблема вины, возмездия и прощения, личной ответственности и человеческого бессилия, предопределения и свободы, реальности зла и благодости именно Сущего, хрупкости эмпирического существования и неуничтожимости личности — входит, как законная и необходимая тема, в состав онтологии, заслуживающей своего имени учения о *бытии*» [14, с. 16].

Касательно интересующей нас работы «Философия и религия», сам Франк отмечает, что не претендует на решение поставленного вопроса, это скорее постановка проблемы, имеющая пропедевтическую задачу: «Обнаружить несостоятельность некоторых ходячих предубеждений, заводящих сознание в безвыходные тупики, и

наметить немногие более существенные вехи, придерживаясь которых легче не сбиться с пути в этих исканиях...». Для него в этом вопросе центральной темой является завязка на внутренней «проблематике человеческого духа», поэтому работа призвана «наметить некоторые *подлинные магистрали* этого сплетения», а также «набросать предварительную схематическую карту, руководство которой будет полезно при дальнейшем, опытным постижении всей территории духовного мира» [14, с. 6].

Мыслитель, опираясь на историко-генетический подход, выявляет генезис этой проблемы, идя от ретроспективы. Он указывает, что современная ему постановка вопроса о соотношении философии и религии имеет своим контекстуально-идейным хронотопом не столько эпоху Просвещения, привычно недооценивающую религию, сколько эпоху «рационализма XVII века». Поскольку именно последний высказывает мысль о существовании внутренней коллизии между философией и религией, которая представляется как «некая *слепая* вера, как чужое мнение, именно мнение церковного авторитета, принимаемое на веру бес всякой проверки, бес самостоятельного суждения личного сознания, лишь на основании детской доверчивости и покорности мысли; и при этом *содержание* этой веры либо — в лучшем случае — таково, что *подлинное* знание о нем невозможно, либо даже таково, что прямо противоречит выводам знания». Философ же, напротив, наделяется неким почти сакрализованным ореолом гиперкритицизма, он «неизбежно если и не убежденный атеист, то во всяком случае, «свободомыслящий», «скептик»» [14, с. 6]. При этом, автор акцентирует, что такая аберрация темпорально ограничена тем же XVII и последующими веками.

Относительно предметной области философии, мыслитель решает этот вопрос в сопоставлении философии с «частными науками», в отличие от которых философия есть «учение о всеединстве, о бытии, как целом». Эти самые «частные науки» по определению, как полагает философ, не могут схватить мир как целостную «систему природы», поскольку, и здесь С. Л. Франк апеллирует к Канту, «всякое объяснение, всякая систематизация соотношений между явлениями природы требует перехода от понятий материального бытия к понятиям духовного или идеального порядка» [14, с. 7]. И в этом тезисе, для мыслителя, кроется аргумент несостоятельности позитивизма и материализма вообще. Как полагает Франк, эти концепции, в своем редукционизме бытия к эмпирическому, выводят философию из сферы «самостоятельного знания», по существу, отрицая её, поскольку она «постигает бытие из его абсолютной первоосновы», исходя из категорий «духовного» и «идеального» и т. д. При этом философия отнюдь не является «системой абстрактных понятий», пусть и рационально обоснованной. Для Франка философия – это «*созерцание*, усмотрение, первичное узрение абсолютного и выражение его в системе понятий, имеющей значение логического воспроизведения непосредственно усматриваемой взаимосвязанности частей или сторон всеединства», не без использования рациональности и логических понятий [14, с. 8]. Из этого логически выводится, что философия по своему существу есть область соотнесенности с абсолютным, что создает точки пересечения с религиозным. Франк прямо заявляет: «В основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [14, с. 9].

Подводя к мысли о близости философии и религии, Франк углубляется в древнюю философскую традицию (от Гераклита до неоплатонизма, не говоря уже о средневековье), как «более древнюю, универсальную и внутренне-обоснованную». Главным же для философа выступало то, что в этом концептуальном дискурсе предметная область философии и религии «совпадает, ибо единственный предмет философии есть Бог», в то время как задачей философии здесь выступает вовсе не логико-гносеологический или космологический аспект, а «Богопознание». При этом, Франк (при всей своей сознательной православности) не уходит в узкоконфессиональные теологические тонкости в понимании Бога, поскольку, мягко говоря, «Λόγος» Гераклита или даже бог Платона и Аристотеля не есть Бог средневековых богословов-философов (будь то «западный» Фома Аквинский или

«восточный» Иоанн Дамаскин). Франк выступает здесь скорее не как богослов, а как религиозный философ, для него важно, в качестве философской диспозиции, что эта традиция опирается на некий высший сакральный Абсолют. Он также напоминает, что эта традиция не пресеклась, даже не смотря на рационалистический мейнстрим новоевропейской науки и философии, тут же приводя такие великие и известные имена как Н. Мальбранш, Г. Спиноза, Г. В. Лейбниц, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель [14, с. 7].

Предпринимая попытку определения семантических границ понятия религии, С. Л. Франк выступает против примитивизации её оппонентами «как слепом усвоении на веру непостижимых и непроверимых традиционных учений о Божестве». Он акцентирует внимание не на её абстрактно-теоретической стороне, и уж точно не эпистемологической (при этом не нивелирует этот срез полностью). Он указывает на духовно-экзистенциальное измерение данной формы человеческого существования, на некий очень персональный и предельно-глубинный опыт: «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» [3, с. 43]. Для понимания религии Франк использует метод феноменологического анализа, а предметом выводит «религиозное сознание», и в процессе этого духовно-гносеологического акта приходит к выводу, что религиозность базируется на личностном опыте сакрального: «Всякая религиозная вера в конечном счете опирается на момент непосредственного *ощущения* Божества, живого *прикосновения* к божественному, чувства реального присутствия и реальной близости Божества, т. е. включает в себе некую первичную и непосредственную, лично усмотренную достоверность». При этом, он не нивелирует важности «положительных религий» и «церковной религиозности» (ритуал, обрядность, догмат, канон и т.д.), они не только не мешают этому чувству священного, но даже «обогащают», углубляют его, придают «усложняют и придают особое содержание этому моменту» прикосновению к сакральному [14, с. 9].

Профессор Аляев, также опираясь на работу «Философия и религия», отмечает: «Франк фактически отождествляет философию и религию по их предмету, почти буквально повторяя Гегеля, хотя в большей степени опираясь на традицию платонизма в целом, а в особенности — на Плотина, Николая Кузанского¹, Франца Баадера и Вл. Соловьёва. «<...> Абсолютное — как бы к этому не относиться — является единственным и собственным предметом философии». Тем важнее становится задача определить всё-таки различие, несовпадение этих двух форм духовной деятельности человека» [3, с. 43]. Касательно точек соприкосновения философии и религии, то Г. Аляев, опираясь на идеи, изложенные Франком в «Непостижимом», справедливо указывает, что «философия сближается Франком не со всякими формами религии, а прежде всего с «умозрительной мистикой», и не со всякими типами богословия, а с богословием отрицательным (апофатическим)» [3, с. 44]. Трудно не согласиться с тем же Г. Аляевым, что источником таких умозаключений Франка был, прежде всего, его личный живой религиозно-мистический опыт скрупулезно философски отрефлексируемый, пропущенный через призму рациональности и даже критичности (в кантовском понимании).

Об этом мистическом он пишет и в «Непостижимом»: «Основоположное единство общего и конкретного откровения, на котором зиждется их дифференцирование, открывается опытно в том, что оба в последней своей полноте и высшей потенции сливаются в неразрывное единство в спекулятивной религиозной мистике...». Яркое соединение «обеих форм откровения» мыслитель видит в религиозном и гносеологическом опыте таких философов-мистиков как Ориген, Августин, Дионисий

¹ Тут следует сказать, что сам С. Л. Франк считал Н. Кузанского своим «единственным учителем философии», поскольку полагал, что он «в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу» [11, с. 184].

Ареопагит, Максим Исповедник, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Яков Беме. В этом, по мнению Франка, парадокс и даже «антиномия» и «противоборство» между философией и религией, которое «по своему подлинному и глубочайшему существу состоит не в том (как обычно грубо и неуклюже формулируется эта противоположность), будто философия по мотивам интеллектуальной правдивости, руководимая стремлением к чистому, объективному познанию, обличает иллюзорность итогов религиозного сознания и будто религия, напротив, в качестве «слепой веры», восстает против притязаний разума в этой области и просто их отвергает...» [11, с. 480-481].

Резюмируя вышеизложенное, может показаться, что Франк приходит к идее отождествления этих двух форм человеческой духовно-интеллектуальной деятельности. Однако это совсем не так. Он даже прямо предостерегает от таких выводов и пишет, что такая позиция является «величайшим заблуждением, основанным на искажении либо философии, либо религии, либо той и другой одновременно». Указывая на разные задачи, которые ставят перед собой философия и религия, мыслитель разводит эти реальности еще более категорично: они «суть *различные* по существу формы духовной деятельности». При этом разведении он, солидаризируясь с представителем немецкой философской антропологии М. Шелером (прямо ссылаясь на его работу «Философия и религия» = «Philosophie und Religion»), дает положительные описательные определения. Религия — «жизнь в общении с Богом, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души в спасении, в отыскании последней прочности и удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости». Философию, в этой связи, философ определяет, как «совершенно независимое от каких-либо личных интересов *высшее, завершающее постижение бытия и жизни* путем усмотрения их абсолютной первоосновы» [14, с. 10]. Примечательно, что сам М. Шелер начинает свою статью с категорического тезиса: «Религия в любой своей форме есть религия, а не метафизика» [18, с. 118].

При всей «разнородности» философии и религии по своим задачам, роднит эти формы, по мнению С. Л. Франка, акцент на феноменологический момент — интенциональность сознания на общем объекте — Боге. Небезынтересно заметить, что мыслитель отмечает сложность говорить о религии в принципе, религии вообще, поскольку это только умозрительный конструкт, в реальности же существуют конкретные религиозные традиции (христианство, буддизм, иудаизм и т. д.). Философ акцентирует внимание на сердцевине религии — религиозном опыте («живом опытном усмотрении Бога»), специфически преломлённом в рамках конкретных религий, которые представлены не только разным обрядом и этосом, но, что главное, разным опытом общения с сакральным. Так, Франк замечает, что если его концепцию применить, например, к буддизму, то она рушится, поскольку в этой традиции «между религией и философией нет ничего общего; они не то, что противоречат одна другой, они в этом случае так же не соприкасаются между собой, как скажем, музыка и химический анализ», — резюмирует философ. А все потому, что в этой религиозной практике сотериологический момент проходит как бы мимо коммуникации «личность-человек – Личность-Бог» [14, с. 10].

Далее мыслитель поднимает проблему Бога в философском сознании. Если для религиозного мировоззрения Бог как реальность объясняется в рамках религиозной веры, то для философии концепцию Бога вместить сложно в силу рациональности, критичности, доказуемости и логичности самой философии. Возникает проблема «математически доказанного» Бога, который утрачивает свою сакральность и профанируется, что, по Франку, приводит к гегелевскому «преодолению веры знанием», к семантическому выхолащиванию религиозной веры как таковой, к её десакрализации [14, с. 11]. Проблема эта упирается в «Бога-Личность» (как Он понимается в монотеизме), философия же работает с концептами, тяготеющими к пантеистическим построениям. Бог философии — «субстанция мира, или как его первопричина, как

всеединная вечность или как творческая сила развития, как мировой разум или как жизнь...», но никак не Личность. Для религии же (прежде всего христианства) — это базовая аксиоматическая (догматическая) константа.

Но главная философская проблем, и не только в рамках данной проблематики (как её видит С. Л. Франк, это и внутрифилософская проблема), следующая: «Может ли философия, которая есть постижение бытия в логической форме понятия, вместе с тем *не быть рационализмом?*» [14, с. 12]. Суть этой проблемы в коллизии: с одной стороны, философско-онтологическое схватывание мира с помощью «системы понятий», с другой — «постигание его из абсолютной и всеобъемлющей первоосновы». По существу, вопрос здесь в соотношении ограниченного (логическое понятие все-таки конструкт) и абсолютного, и философ задается вопросом: возможно ли в принципе «выразить абсолютное в формах относительного, овладеть бесконечным уловив его в сети конечного»? Ни один из ответов (1 — исследовательский акцент на «самом абсолютном», при игнорировании логических конструктов; 2 — исходным методологическим принципом берется логическая система, но ускользает «целостное всеединство бытия») категорически не устраивает С. Л. Франка [14, с. 12]. И тем не менее, как полагает мыслитель, именно в интуитивизме преодолевается данная, казалось бы непреодолимая дилемма, смысл которой «в усмотрении *сверхлогической, интуитивной основы логической мысли*». Эти идеи уже просматривались у Гераклита, Платона, Филона Александрийского, апофатической теологии, неоплатонизма, Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Особенно философ акцентирует внимание на Н. Кузанском, который данный принцип (С. Л. Франк отмечает, что это проблема максимально доведена до точки напряжения в области гносеологии) смог лаконично выразить тезисом: «Недостижимое достигается через посредство его недостижения» (*attingitur inattingibile inattingibiliter*). Сам же С. Л. Франк не берет на себя ответственность столь лапидарными сентенциями раскрывать этот методологический принцип, отсылая читателя к ранней своей работе 1915 года «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». Но, при всём этом, как нам представляется, данная его идея максимально ясно выражена в следующей формулировке: «Философия постигает — и тем самым, отчетливо логически выражает — абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его эминентной, превышающей логическое понятие, формы...» [14, с. 13]. То есть, следуя за логикой Гегеля (вспомним вышеотмеченную оценку проф. Г. Е. Аляева), мыслитель указывает, что обозначенное противоречие разрешается синтетическим путем диалектического снятия (гегелевский «*Aufhebung*»). Сложно здесь не заметить и влияния идей предшественника С. Л. Франка, не менее глубокого мыслителя, представителя религиозно-философского ренессанса В. С. Соловьева и его концепции Всеединства. Отрицая редукцию философии только к теоретизированию, философ пишет, что истинная философия «должна исходить из действительного, т. е. абсолютно полного и конкретного всеединства», а её источник не сводим к «чисто созерцательной интуиции объективного бытия», но являет «целостный и живой духовный опыт — осмысляющее опытное изживание последних глубин жизни» [14, с. 14].

Касаясь следующего «обычного заблуждения» относительно соотношения философии и религии, С. Л. Франк обозначил категорию «тайны» в структуре познавательного акта, и как процесса, и как результата. Поскольку, якобы стремление к познанию — это «сила, разрушающая смиренное чувство тайны и поэтому благоприятствующая самомнению атеизма». Отрицая этот тезис как не соответствующий практике философствования, мыслитель прямо пишет, что «религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии», поскольку само осознание тайны стимулирует философствующий ум к погружению в глубину объекта философской рефлексии. Это условие не может обеспечить «самомнение атеизма» [14, с. 14].

Не обходит вниманием С. Л. Франк также и такого острого вопроса, до сих пор возникающего в научно-философском дискурсе при попытке осмысления соотношений наука — теология, философия — религия, как наличие в религиозных системах догматических определений и соотношение этого факта с критико-аналитическим подходом в науке и философии. Мыслитель здесь признает долю вины в этой дискуссии и за религией, поскольку часто она неверно понимает те же догматы, принимая их «не за символические и таинственные обозначения божественной природы, а за законченные и исчерпывающие адекватные Его раскрытия, превращая их тем в односторонние логические определения» [14, с. 16], тем самым подставляясь под удар динамически развивающейся философии с её критическим методом. Попытки рационализации догматических определений, полагает философ, скорее не столько решают эту дилемму, сколько «компрометируют и философию, и религию». С. Л. Франк феноменологически подходит к пониманию догматов, для него они должны восприниматься исходя из логики религиозного опыта, они — «таинственные и многозначительные религиозные интуиции, — плод духовного опыта религиозных гениев и соборного религиозного сознания, почти не доступные по своей глубине неискушенному опыту среднего человека...» [14, с. 17]. Методологически нерелевантно, полагает мыслитель, опровергать истинность тринитарного догмата апелляцией к аристотелевскому закону тождества. Внутренняя логика догмата коренится в религиозном опыте, ведь «религиозная вера, будучи живым непосредственным ощущением и переживанием Божества, не нуждается для своих достижений в тяжелой умственной работе рационального разъяснения и обоснования своих истин», — фиксирует С. Л. Франк. Здесь актуализируется «содержание соборного религиозного опыта, со всеми входящими в его состав достижениями религиозных гениев» как некая полнота в своей целостности, что философии не под силу, по причине проистекающего из её метода необходимости логически и вербально фиксировать реальность. Невозможно «в отвлеченной системе готовых формул определить до конца последние глубины реальности» [14, с. 17, 18]. Нужны другие подходы. И философ возвращается к той же интуиции Н. Кузанского, с его «умудрённым неведением (*docta ignorantia*)», как точке пересечения истинной философии и религии, в которой обе формы человеческой духовной деятельности взаимодополняют друг друга.

Как философ-теист, С. Л. Франк признает бесспорную пользу религиозной интуиции для философии, которая расширяет и углубляет горизонты последней. Но есть ли польза религии от философии? И с этой стороны мыслитель видит определённую пользу, поскольку философия «обогащает духовную жизнь в целом», подкрепляя непосредственный религиозный опыт «светом познающего разума». Как видим, мыслитель склонен сводить подлинный духовный опыт только к религиозным его формам, как к источнику всякой духовности, что в общем вписывается в его религиозно-философскую систему. Однако, что делать с общекультурным контекстом особенно XX века (что подтверждается и на фактологии начала XXI века), когда можно наблюдать высокую культуру и в её внерелигиозных формах?

Исходя из вышеизложенного, можно прийти к выводу, что С. Л. Франк разделяет позицию, выраженную средневековой томистской сентенцией — «*Philosophia est ancilla theologiae*» («Философия служанка богословия»). Однако, парадоксальным образом, автор дистанцируется от неё, называя «неудачной формулой», поскольку, приняв её, философия утрачивала бы своё онтологическое свойство, в основе которого свобода и критический подход. Мыслитель приходит к выводу, что философия выполняет интегративную функцию между научным (и даже «житейским») знанием и религиозной интуицией, внося в «духовную жизнь человека высшее единство» [14, с. 20].

Заключение. Таким образом, подводя итог в рамках данной проблематики, отметим, что в системе философско-религиозных воззрений С. Л. Франка сложно провести четкую демаркацию между философией и религией, поскольку вопрос о

единстве духовной жизни человека, находит отражение одновременно в двух этих направлениях напряжения человеческого духа. Как полагал мыслитель, религия и философия неразрывно связаны, при этом он предостерегает также и от опасности отождествления этих категорий.

Одной из основных тем для размышления мыслителя и одновременно связующим звеном между религией и философией является смысл жизни, как философская категория и процесс поиска этого смысла, как аксиологическая реальность и уход от бессмыслицы. Однако для обретения смысла человек должен стремиться найти то самое Благо, ибо жизнь ради жизни обесмысливает и саму жизнь. Но это Благо не абстрактно-отвлечённый конструкт, оно должно иметь божественную реальность, а также личностный статус, поскольку в ином случае ускользает возможность установления сакральной межличностной коммуникации.

Как представитель теистической философии, С. Л. Франк выводит магистральную точку пересечения философии и религии в область трансцендентного, где отводит центральное место Личности высшего порядка — Богу, как последней цели духовных устремлений человека. Через религию / религиозную веру мыслящий субъект порождает познавательные интуиции в акте религиозного опыта, которому возможно придать и логическую форму, чему вполне может способствовать философский опыт. Таким образом, с точки зрения С. Л. Франка, философия и религия, при всей непаритетности их статусов в пользу последней, при адекватном подходе не только не противоречат, но гармонично могут дополнять и восполнять друг друга.

Список цитируемых источников

1. Элен, П. *Онтология и антропология С. Л. Франка* / П. Элен; предисл., пер. с нем. и коммент. А. С. Цыганкова; ред. Н. П. Волкова. — М.: ИФРАН, 2017. — 149 с.
2. Аляев, Г. Е. *Семен Франк* / Г. Е. Аляев. — СПб.: Наука, 2017. — 255 с.
3. Аляев, Г. Е. *Русская философия вокруг С. Л. Франка. Избранные статьи* / Г. Е. Аляев. — М.: Модест Колеров, 2020. — 736 с.
4. Бердяев, Н. А. *Конец ренессанса (к современному кризису культуры)* / Н. А. Бердяев // *София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии* / под ред. Н. А. Бердяева. — Берлин: Обелиск, 1923. — С. 21–46.
5. Буббайер, Ф. *С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950* / Ф. Буббайер. — М.: РОССПЭН, 2001. — 328 с.
6. Буббайер, Ф. *Сравнительный анализ воззрений Семена Франка и Фрэнка Бухмана* / Ф. Буббайер // *Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры* / Под ред. В. Поруса. — М.: Изд-во ББИ, 2009. — С. 229–247.
7. Самый выдающийся русский философ. *Философия религии и политики С. Л. Франка* / А. Л. Доброхотов, К. М. Антонов, Ф. Буббайер [и др.]. — М.: Изд-во ПСТГУ 2015. — 248 с.
8. Оболевич, Т. *Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы* / Т. Оболевич. — М.: Модест Колеров, 2020. — 304 с.
9. Оболевич, Т. *Семен Франк. Штрихи к портрету философа* / Т. Оболевич. — М.: Изд-во ББИ, 2017. — 202 с.
10. Оболевич, Т. *Философия религии С. Л. Франка в свете новых материалов* / Т. Оболевич, А. С. Цыганков // *Философский журнал*. — 2017. — Т. 10. — № 1. — С. 99–115.
11. Франк, С. Л. *Непостижимое* / С. Л. Франк // *Сочинения*. — М.: Правда, 1990. — С. 181–559.
12. Иценко, А. Г. *Специфика соотношения религии и науки в религиозно-философских воззрениях С. Л. Франка* / А. Г. Иценко // *Грані: Науково-теоретичний альманах*. — 2019. — № 5. — С. 77–86.
13. Франк, С. Л. *Религия и наука* / С. Л. Франк. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. — 28 с.; Франк, С. Л. *Культура и религия. (По поводу статьи о "Вехах" С. В. Лурье)* / С. Л. Франк // *Русская мысль*. — 1909. — Кн. VII. — С. 147–161; Франк, С. Л. *Религия и культура. (По поводу новой книги Д. С. Мережковского)* / С. Л. Франк // *Полярная Звезда*. — 1906. — № 12 (5 марта). — С. 46–54.
14. Франк, С. Л. *Философия и религия* / С. Л. Франк // *София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии* / под ред. Н. А. Бердяева. — Берлин: Обелиск, 1923. — С. 5–20.
15. Франк, С. Л. *Смысл жизни* / С. Л. Франк. — М.: АСТ, 2004. — 157 с.
16. Кисилёв, А. Ф. *С. Л. Франк о смысле жизни: статья первая* / А. Ф. Кисилёв // *Высшее образование сегодня*. — 2015. — № 9. — С. 56–60; Кисилёв, А. Ф. *С. Л. Франк о смысле жизни: статья вторая* / А. Ф. Кисилёв // *Высшее образование сегодня*. — 2015. — № 10. — С. 76–80.

17. Франк, С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. — Минск : Харвест; М. : Аст, 2000. — С. 419-632.
18. Шелер, М. Религия и философия / М. Шелер // Его же. О сущности философии: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. — М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 118-135.