

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Саратовский национальный исследовательский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского»

На правах рукописи

Мочинская Ксения Александровна

Синтез любви и страдания в метафизике всеединства С.Л. Франка

5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук,
доцент М.А. Богатов

Саратов-2025

Оглавление

Введение	3
Глава 1 Религиозно-философский синтез в метафизике С.Л. Франка	21
1.1 Понятие динамического синтеза любви и страдания в философии С.Л. Франка.....	21
1.2 Восточно-патристическая экзегетика как источник формирования русской религиозной философии	29
1.3 Методологические аспекты религиозно-философского синтеза в метафизике С.Л. Франка.....	53
Глава 2 Онтологический уровень синтеза любви и страдания в метафизике С.Л. Франка	77
2.1 Особенности онтологии любви: обладание и признание	77
2.2 Онтологизации антиномии страдания и любви	91
Глава 3 Этический аспект синтеза страдания и любви в философии С.Л. Франка	111
3.1 Страдание и зло в этически-религиозном контексте философской рефлексии	111
3.2 Синтез страдания и любви в «перестрадании страдания».....	132
Заключение.....	160
Список литературы.....	165

Введение

Актуальность темы исследования. В современности жизнь человека можно охарактеризовать различными проявлениями. В условиях глобализирующейся реальности, где постулируется установка на интеграцию людей в единое общество, обнаруживается возникновение конфликтов и тенденции индифферентизма. Интенсивность проявления отмеченных противоречий нарастает, о чем свидетельствуют социальные разногласия и проблемы мирового масштаба.

В этой исторической ситуации актуальность исследуемой темы обосновывается, прежде всего, «вызовом времени», отражающим специфику нарастания страдания в мире. Это возникает как на уровне социального страдания народа, так и на уровне личности, то есть отдельного человека. Естественно, что главной проблемой становится поиск выхода из этого страдания. Причем следует отметить обостряющееся в данных условиях отчуждение, поскольку выбранный человеком способ переживания боли не всегда позволяет ее преодолеть. Подобная изолированность и обособленность поглощает современный мир и возникает вопрос о поиске такого феномена, что преобразует разобщенность. Исходя из понимания высшего блага или абсолютной ценности таким явлением, что восстанавливает взаимосвязь и единство, представляется любовь. В отношении современного мира в целом можно наблюдать размытость моральных устоев, а учитывая особенность усиления человеческих переживаний, явно прослеживается недостаток любви при избытке страдания.

Обращение к избранной теме может мотивироваться и потребностью в выявлении такого типа мировоззрения, которое позволило бы сформировать поиск выхода из страдания. Логично предположить, что существующие философские направления или системы взглядов, представленные в классическом и постклассическом варианте, оказались неспособны дать человеку устойчивые этические принципы. Также нет установок, которые формируют светские убеждения. Очевидно, что здесь необходим поиск соответствующей философии. И в этом поиске следует обратиться к метафизике и этике С.Л. Франка.

Русский мыслитель стремится осуществить создание философии «всеобъемлющего синтеза», где синтез есть «соединение» различных частей в «целое». При этом указание на целостность является центральной чертой, присущей его концепции всеединства. Следовательно, для Франка существует возможность разрешения множества противоречий. Именно противоположность и прослеживается в соотношении любви с проблемой страдания. Согласно положению о всеобъемлющем синтезе: любовь и страдание должны заявлять о себе во всеединстве бытия.

Проявление любви и переживание страдания – неотъемлемые части жизни человека. Любовь, испытываемая человеком, может представляться в различных формах, выражаясь даже в уважении к другим людям. Первоначальное ощущение, что наличествует при обращении к смыслу любви, предполагает ее положительную интерпретацию личностью. Страдание представляет собой некое отрицательное переживание. На первый взгляд, любая боль, душевная или физическая, оценивается человеком как некоторое неприятное и гнетущее ощущение. Следовательно, возможно усмотреть противоположность рассматриваемых чувств. В этом случае любовь представляется с акцентом на ее положительном значении, а страдание – на отрицательном. Но бытие человека не исчерпывается только одним из указанных аспектов, а напротив, одновременно содержит их в себе. Здесь и возникает закономерный вопрос относительно синтеза при наличии такого противоречия.

И ключевым моментом в исследуемой теме выступает изучение противоречивой взаимосвязи любви и страдания через всеобъемлющий синтез в метафизике всеединства С.Л. Франка. Этот аспект не рассмотрен в достаточной степени, поскольку интерпретация синтеза в концепции философа через осмысление любви и страдания ранее не осуществлялась.

Следует отметить, что интерес к данной проблеме обусловлен и особенностями развития философской культуры на региональном уровне. Именно с деятельностью С.Л. Франка связано становление философского образования в Саратовском государственном университете. В этом плане разработка темы

рассматривается автором как одно из изысканий того направления Саратовской философской школы, представители которого целенаправленно исследовали творчество мыслителя и вели активную научную и просветительскую работу в организованном ими обществе С.Л. Франка.

Важность темы определяется и необходимостью глубинного понимания философских оснований российской культурной традиции. Как представляется, в этом аспекте ресурс метафизики всеединства С.Л. Франка дает возможность его дальнейшего изучения.

Степень разработанности темы. Философское наследие С.Л. Франка всегда находилось в центре внимания еще при жизни философа. Но несмотря на огромное количество работ, посвященных изучению как философских идей, так и его биографии, исследователи продолжают проявлять интерес к этому мыслителю. О чем свидетельствуют как переиздание работ самого философа, так многочисленные исследования, в которых содержатся различные интерпретации его идей. Здесь следует отметить грандиозный по своей масштабности проект нового издания полного собрания сочинений С.Л. Франка (планируется издать 25 томов, из которых с 2018 года вышло пять¹, идет работа над шестым томом)². Выходят также отдельные издания архивных материалов, относящихся к деятельности С.Л. Франка³. Стоит отметить вышедшее в 2021 г. издание переписки С.Л. Франка с Л. Бинсвангером, охватывающей промежуток с 1934 по 1950 гг., которое включает в себя более 400 писем. Вступительная статья и детальные комментарии, подготовленные Г.Е. Аляевым, А.А. Гапоненковым,

¹ Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 720 с.; Том 2: 1903-1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 768 с.; Том 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 848 с.; Том 4: 1911-1916 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. 864 с.; Том 5: Предмет знания / С.Л. Франк; под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 824 с.

² Подробнее о проекте см.: Аляев Г.Е. Полное собрание сочинений С.Л. Франка: издательский и исследовательский проект // Концепт: философия, религия, культура. 2019; (2): С. 178-181. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-2-10-178-181>

³ Франк С.Л. Материалы и исследования: Редакционные рецензии. Переписка. Радиолекции. Вып. 1 / под общ. ред. К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; подготовка текстов, комментарии и указатели Т.Н. Резвых, В.Е. Тихонов / С.Л. Франк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024. 272 с.

Т.Н. Резвых при участии К.М. Антонова, А.С. Цыганкова, В.В. Янцена, придают публикации статус «документальной биографии»⁴. Переосмысление трудов Франка в данном контексте лишь актуализирует тему исследования, привлекая внимание к проблемам выдвинутым русским мыслителем.

Особую значимость для исследования представляет работа С.Л. Франка «Непостижимое: онтологическое введение в философию религии»⁵, в котором философ подробно излагает свою концепцию и детально изучает как феномен любви, так и проблему страдания.

Несомненный интерес в рамках проводимого исследования представляют и другие работы мыслителя: магистерская диссертация «Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания»⁶, в которой ученый касается вопроса об онтогносеологическом синтезе, и уже на ранних этапах своего творчества выходит на тему о всеединстве; труд «Душа человека: опыт введения в философскую психологию»⁷, где рассматривается аспект человеческого «переживания»; а также «Смысл жизни»⁸, «С нами Бог»⁹, «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии»¹⁰. Несомненную ценность представляет сочинение «Реальность и человек: метафизика человеческого бытия»¹¹, которое значительно расширяет и дополняет концепцию всеединства русского ученого. Произведение «Духовные основы общества: введение в социальную философию»¹².

⁴ Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934-1950) / К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков, Д.А. Ченцова (отв. секретарь), В.В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

⁵ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181-608.

⁶ Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 36-416.

⁷ Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М.: Книжный клуб книговец, СПб.: Северо-Запад, 2015. 384 с.

⁸ Франк С.Л. Смысл жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. 170 с.

⁹ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. 750 с.

¹⁰ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.

¹¹ Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М.: Республика, 1997. С. 207-479.

фию»¹² значимо с точки зрения взаимосвязи идей концепции мыслителя с социальной жизнью.

При рассмотрении синтеза в концепции всеединства исследовались сочинения, оказавшие влияние на становление взглядов философа. Здесь ключевыми выступили следующие работы: сборник духовных трудов восточно-патристической традиции «Добротолюбие»¹³, а также онтологические идеи Плотина¹⁴ относительно проблемы зла и Николая Кузанского¹⁵, в отношении аспекта «неведения». В вопросах, касающихся сущности человека и его религиозности, мыслитель обращается к литературному творчеству Ф.М. Достоевского¹⁶ с его осмыслением проблемы страдания и к поэзии А.С. Пушкина¹⁷, в которой проявляется «русская стихия» трагизма и уныния.

Из зарубежных философских исследователей следует отметить С. Кьеркегора¹⁸ («борения» человека в аспекте страдания), А. Шопенгауэра¹⁹ (представление о мире и его воле, трактовки зла), Ф. Шлейермахера²⁰ (гармоничная взаимосвязь между миром и человеческим духом).

Среди работ отечественных философов, посвященных раскрытию особенностей философского наследия С.Л. Франка, в первую очередь, следует отметить труды по истории философии В.В. Зеньковского²¹, С.А. Левицкого²² и Н.О. Лосского²³. В них раскрываются основные положения концепции Франка.

¹² Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Париж: The YMCA-PRESS, 1930. 317 с.

¹³ Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М.: Артос-Медиа; Неугасимая лампада, 2008. 621 с.

¹⁴ Плотин. О том, что такое зло и откуда оно // Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 41-45.

¹⁵ Николай Кузанский. О видении Бога // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 34-94.

¹⁶ Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма (конспект лекции) // С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков. М.: ИФ РАН, 2021. С. 110-117.

¹⁷ Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 213-226.

¹⁸ Кьеркегор С. Или – или. М.: АСТ, 2021. 416 с.

¹⁹ Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. 672 с.

²⁰ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 337 с.

²¹ Зеньковский В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.

При анализе религиозно-философских взглядов мыслителя мы также обращаемся к современным авторам, которые занимаются философией С.Л. Франка, а именно – к Г.Е. Аляеву²⁴, К.М. Антонову²⁵, И.И. Евлампиеву²⁶, А.А. Ермичеву²⁷, А.С. Цыганкову²⁸ и П. Элену²⁹.

Заслуживает внимания работа В.П. Кошарного и В.Н. Бабиной, в которой детально проанализирована современная исследовательская литература, касающаяся различных аспектов творчества С.Л. Франка³⁰.

Стоит указать ряд научных публикаций по истории русской философии В.В. Сидорина³¹, И.А. Кацаповой³², К.В. Ворожихиной³³, где рассматриваются труды С.Л. Франка в историко-философском контексте.

Следует также отметить значительный вклад в изучение творческого наследия С.Л. Франка и саратовских ученых: А.А. Гапоненкова³⁴,

²² Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. В 2 т. Т. 2. Двадцатый век // Сочинения. М.: Канон, 1996. 496 с.

²³ Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. 1977. № 2. Т. 121. С. 132-161.

²⁴ Аляев Г.Е. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте // Философия и космология. 2013. Т. 12. С. 221-236.

²⁵ Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начало XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 360 с.

²⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.

²⁷ Ермичев А.А. Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики // Соловьевские исследования. 2015. Т. 48. Вып. 4. С. 67-86.

²⁸ Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование»: (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2019. № 85. С. 88-107.

²⁹ Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Логос. 2004. № 1. С. 186-207.

³⁰ Кошарный В.П., Бабина В.Н. Философское наследие С.Л. Франка в публикациях последних лет // Электронный научный журнал «Наука. Общество. Государство». 2023. Т. 11. № 2. С. 122-133.

³¹ Сидорин В.В. Философское общество при русском свободном университете в Праге: по материалам фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 61-74.

³² Кацапова И.А. Социально-философское опосредование философии права в творчестве С.Л. Франка и П.И. Новгородцева (сравнительный анализ) // Духовный арсенал. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2021. Т. 7. № 1. С. 136-149.

³³ Ворожихина К.В. Борис Шлёцер о философии России начала XX века // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 74-92.

Ю.М. Дуплинской³⁵, Е.М. Иванова³⁶, В.П. Рожкова³⁷, Е.В. Романовской³⁸, В.А. Фриауфа³⁹.

Стоит также выделить работы А.М. Хамидулина⁴⁰ и Л.Б. Рыбиной⁴¹, рассмотревших в своих диссертациях проблему нравственных идеалов в обществе, И.С. Киселевой⁴², посвященной концепции религиозной этики С.Л. Франка, Чжэн Яна⁴³ и В.К. Чернуса⁴⁴, внесших свой вклад в изучение онтогносеологической концепции философа.

Достижению цели диссертационного исследования способствовало обращение к научным публикациям по русской религиозной философии в целом и взглядам С.Л. Франка в частности: А.С. Андриенко⁴⁵, Т.Н. Резвых⁴⁶, О.А. Цветковой⁴⁷, П. Роджека⁴⁸, Х. Дж. Мура⁴⁹.

³⁴ Гапоненков А.А. «Вера и любовь к русской мысли»: конспекты лекций С.Л. Франка о русской духовной культуре // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 1. С. 212-221.

³⁵ Дуплинская Ю.М., Фриауф В.А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. Вып. 4. С. 368-372.

³⁶ Иванов Е.М. Проблема природы «Я» в русской философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2012. Т. 12. Вып. 4. С. 22-26.

³⁷ Рожков В.П. Русское религиозное мировоззрение. Саратов: Научная книга, 2005. 137 с.

³⁸ Романовская Е.В. Из истории нигилизма в России: «Вехи» и Франк // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20. Вып. 4. С. 394-397.

³⁹ Фриауф В.А. Русская идея: язык, время, история // Русская идея как выражение традиции: богословие, философия, литература. Саратов: Саратовский источник, 2011. С. 4-26.

⁴⁰ Хамидулин А.М. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Хамидулин Артем Маратович. Нижний Новгород, 2021. 34 с.

⁴¹ Рыбина Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Рыбина Лариса Борисовна. Курск, 2016. 21 с.

⁴² Киселева И.С. Концепция «Новой религиозной этики» С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Киселева Ирина Сергеевна. Москва, 2006. 26 с.

⁴³ Ян Ч. Онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского: компаративный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 5.7.2 / Чжэн Ян. Москва, 2024. 30 с.

⁴⁴ Чернусь В.К. «Онтологизация сознания» в философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / Чернусь Владимир Константинович. Москва, 2020. 294 с.

⁴⁵ Андриенко А.С. Вера и любовь в философии С. Л. Франка // KANT. 2024. Т. 51. № 2. С. 174 - 178.

⁴⁶ Резвых Т.Н. Фридрих Якоби и Семен Франк: идея непосредственного знания // Русско-Византийский вестник. 2023. Т. 13. № 2. С. 53-62.

⁴⁷ Цветкова О.А. Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2022. Т. 46. № 4. С. 109-114.

Из зарубежных исследований следует отметить работы английского историка Ф. Буббайера⁵⁰, подробно изучающего биографию С.Л. Франка, и польского философа Т. Оболевич⁵¹, которая не только раскрывает основные интенции мысли Семёна Людвиговича, но и особо подчеркивает религиозный тон некоторых его произведений.

При анализе восточно-патристического основания русской религиозно-философской традиции рассматриваются Библия и книги Нового Завета. Ключевыми в обосновании синтеза любви и страдания выступили творения, касающиеся экзегетики. Это такие произведения, как толкования на Евангелие и Апостол святителя Иоанна Златоуста⁵², преподобного Ефрема Сирина⁵³, блаженного Феофилакта Болгарского⁵⁴, архиепископа Аверкия (Таушева)⁵⁵, духовного писателя Б.И. Гладкова⁵⁶. Выбор данных трудов в первую очередь обусловлен необходимостью детально изучить взаимосвязь страдания и любви в религиозной трактовке. Ведь грань специфичности концепции С.Л. Франка, особенно на более поздних этапах творчества ученого, заключается в достаточном количестве отсылок на религиозные смыслы исследуемой взаимосвязи.

Следует отметить, что отечественная традиция религиозной философии, восходящая к восточно-патристическим текстам, формировалась не в обособлении от западноевропейской мысли, но в открытом диалоге с ней, хоть принимающим иногда сугубо критический, либо же апологетический тон. В частно-

⁴⁸ Rojek, P. God and Cogito: Semen Frank on the ontological argument / P. Rojek // *Studies in East European Thought*. 2019. vol. 71. P. 119-140.

⁴⁹ Moore, H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky / H.J. Moore // *Studies in East European Thought*. 2021. vol. 73. P. 53-76.

⁵⁰ Boobbyer Ph. A Russian Version of Christian Realism: Spiritual // *The International History Review*. 2016. vol. 38. P. 45-65.

⁵¹ Obolevitch T. Ontologism in Semyon Frank // *Studies in East European Thought*. 2021. vol. 73. P. 155-168.

⁵² Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42-90. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. 943 с.

⁵³ Ефрем Сирин, прп. Толкование на Четвероевангелие. М.: Сибирская Благовонница, 2015. 380 с.

⁵⁴ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 2 т. Т. 1. Толкование на Четвероевангелие. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 688 с.

⁵⁵ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 846 с.

⁵⁶ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. М.: Летопись, 2014. 824 с.

сти, нельзя отрицать влияние на раннее творчество Франка философии Ф. Ницше⁵⁷ или К. Маркса⁵⁸ (а также ряда других, современных Франку мыслителей, включая мощную на тот момент традицию неокантианства).

Поиск смысла таких особенных чувств, как любовь и страдание являлся предметом изучения многих мыслителей. Это способствовало расширению темы дополнительными источниками, что составляют четвертую группу необходимых для исследования материалов. Например, на этом фоне привлекают к себе внимание взгляды на обозначенные феномены в направлении психологии. Любовь как искусство, которому необходимо научиться, объясняется Э. Фроммом⁵⁹. А болью выступают препятствия во время такого познания. Согласно В. Франклу⁶⁰ любое мучение должно иметь смысл и побуждать волю к жизни, а любовь, определяясь как некое переживание, придает существованию ценность.

Также важным для нашего исследования выступает сравнение изучаемых феноменов у Г. Марселя⁶¹, который полагал, что состояние осознания любви настолько важный аспект жизни человека, что его можно сопоставить по значимости лишь с трагичностью смерти.

В русской же религиозно-философской традиции любовь и страдание неотделимы друг от друга. Проблематика этих чувств была предметом исследования у В.С. Соловьева⁶², Н.С. Арсеньева⁶³, Б.П. Вышеславцева⁶⁴, Н.А. Бердяева⁶⁵.

⁵⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Прогресс, 1994. 512 с.

⁵⁸ Маркс К. Капитал. В 4 т. Т. 1. Критика политической экономии. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. 794 с.

⁵⁹ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 109-178.

⁶⁰ Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: статьи и лекции. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 344 с.

⁶¹ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. 216 с.

⁶² Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493-547.

⁶³ Арсеньев Н.С. О Жизни Переизбыточествующей. Брюссель: Rosseels Printing Co, 1966. 285 с.

⁶⁴ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. 298 с.

⁶⁵ Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1936. № 50. С. 3-26.

Ценность любви и страдания утверждается через сострадание. Но наряду с этим остается нераскрытым аспект взаимосвязи этих чувств.

Таким образом, как показывает анализ степени изученности выбранной темы, несмотря на то, что имеется большое количество публикаций, посвященных философскому наследию С.Л. Франка, оно продолжает оставаться в центре внимания как отечественных, так и зарубежных исследователей. В данной работе предпринята попытка представить интерпретацию понимания любви и страдания в метафизике С.Л. Франка.

Объектом исследования выступает метафизика всеединства С.Л. Франка.

Предметом исследования является синтез любви и страдания в метафизике всеединства С.Л. Франка.

Цель исследования – выявление уровней рефлексии синтеза любви и страдания в метафизике всеединства С.Л. Франка.

Поставленная цель потребовала решения следующих **задач**:

1. Раскрытие толкований восточно-патристической экзегетики смыслов любви и страдания, отразившихся в генезисе русской религиозной философии.
2. Обозначение аспектов методологического уровня религиозно-философского синтеза в метафизике С.Л. Франка.
3. Выделение особенностей онтологии любви через обладание и признание в концепции всеединства.
4. Характеристика антиномии страдания и любви в проекции синтеза онтологического уровня.
5. Выявление этического-религиозного контекста философской рефлексии в соотношении страдания с проблемой зла в системе метафизики всеединства.
6. Аргументация этического уровня синтеза страдания и любви в философско-религиозной системе С.Л. Франка.

Методология и методы диссертационного исследования. При изучении философии С.Л. Франка предполагалось рассмотрение метафизической концепции всеединства с усмотрением в ней системы, обоснованной синтезом

через соотношение смыслов любви и страдания, а также поиск категорий и положений, раскрывающих их антиномическую взаимосвязь.

Наша базовая методологическая установка заключается в представлении творчества С.Л. Франка в качестве единого метафизического проекта. Несмотря на то, что философ прошел несколько стадий в развитии своего творчества, мы предлагаем относиться к этим стадиям как к последовательным этапам, формирующим единую философскую теорию и мировоззренческую позицию. В этой связи для нас определяющим выступают историко-философский подход, базирующийся на герменевтическом методе, координирующем и соотносящем сочинения различных этапов творчества в единую метафизическую систему.

Помимо обозначенного нами историко-философского герменевтического подхода, основными методами, необходимыми для исследования указанной темы, выступили:

- метод синтеза, выступающий основополагающим в проводимом исследовании и представляющий собой поиск возможности взаимосвязи любви и страдания с акцентом на целостность бытия как итога философского самосознания в его рефлексии через опыт человека;
- системный метод, заключающийся в изучении системы онтогносеологического синтеза С.Л. Франка;
- метод абстрагирования, выражающийся в выявлении и последующем выделении конкретных смыслов в соотношении любви и страдания через их синтез, а также отвлечение от полученных значений несущественного в подобной взаимосвязи;
- метод идеализации, при котором синтез любви и страдания исследуется посредством теоретического познания через конституирование их соотношения с установлением противоречивости данной связи;
- метод анализа, отражающий детальный разбор и оценку смысловых аспектов любви и проблемы страдания в их антиномической взаимосвязи.

А также задействуются такие методы работы с текстом, как:

– логический метод работы с текстом, при котором реализуется поиск положений доказательности выдвигаемых С.Л. Франком идей относительно онтолого-гносеологического синтеза в построении системы через антиномию любви и страдания;

– гносеологический метод, отражающий познавательный уровень темы исследования с целью выявления новых идей С.Л. Франка с учетом конструктивности полученного знания и акцентом на его приращении, а также относительно расширения личностного опыта человека в его саморефлексии при переживании любви и страдания;

– также при рассмотрении религиозных произведений применялся метод экзегетики, который означает изучение толкований религиозных текстов и раскрытие их смыслового содержания с акцентом на восточно-православную традицию с поиском онтологического и нравственно-аксиологического аспектов;

– феноменологический метод, при котором осуществляется поиск первичного основания текста с выявлением порождаемого им смысла с усмотрением его ценности в представлении содержания через обогащение рефлексивного опыта относительно переживания любви и страдания, обнаружения возможности их взаимосвязи, а также выявление новых смыслов и ценностей философского самосознания; причем обозначенный аспект требует применения в исследовании научно-рациональных методов классической философии: синтеза, анализа, обобщения, систематизации, сравнения, аналогии;

– интуитивный метод, заключающийся в созерцании текста через диалог его смысла и подсознания, что предполагает саморефлексию относительно системы С.Л. Франка с целью поиска «скрытого» знания или интуитивного металогического знания непостижимого.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Выявлена определяющая роль восточно-патристической экзегетики для раскрытия смыслов любви и страдания в генезисе русской религиозной философии.

2. Обозначена принципиальная основа методологического уровня религиозно-философского синтеза в метафизике С.Л. Франка через онтогносеологический синтез божественного и человеческого.

3. Выделены особенности онтологии любви как реального, но «непостижимого» уровня человеческого существования в концепции всеединства.

4. Охарактеризованы антиномии страдания через феномены боли и неснимаемого трагизма в проекции синтеза онтологического уровня.

5. Выявлен этически-религиозный контекст философской рефлексии в соотношении страдания с проблемой зла в системе метафизики всеединства.

6. Аргументирован этический уровень синтеза страдания и любви в философско-религиозной системе С.Л. Франка, выражаемый в понятии «перестрадания страдания».

Положения, выносимые на защиту:

1. Для философии С.Л. Франка как сформированной в контексте современной европейской западной мысли характерно проявление восточно-патристических интенций (как это присуще и основным представителям русской религиозной мысли). Тематизация смысла любви и страдания осуществляется преимущественно на основе православного богословия в контексте исследования толкований Евангелия богословами эпизодов, связанных со страданиями Иисуса Христа на основе применения методов экзегетики. При этом выявляется символическое, то есть иносказательное, содержание событий, имеющее онтологическое и пророческое значения. В последних осуществляется толкование таких смыслов божественной любви и страдания, как жертвенность, искупление, спасение, сострадание к человечеству, а их рефлексия отражается в генезисе русской религиозной философии.

2. Методологический уровень синтеза в метафизике всеединства С.Л. Франка определяется принципом трансрационально-антиномистического монодуализма. В его проекции осуществляется осмысление отношения Бога и человека и обосновывается понятие металогического единства, представляющего собой онтогносеологический синтез, в котором преодолевается антиномия

божественного и человеческого, а также разрешаются все противоречия, в том числе во взаимосвязи любви и страдания. Синтез данных понятий в анализируемой С.Л. Франком православной традиции обозначается философом как откровение, в котором Богочеловек испытывает страдание и приносит Себя в искупительную жертву за грехи человечества. Взаимосвязь любви и страдания раскрывается, таким образом, через жертвенность в любви. При этом боль ближнего может быть понята через преодоление пережитого страдания в собственном опыте.

3. Особенности онтологии любви согласно С.Л. Франку выражаются в том, что любовь заключает в себе некое «неведение», указывающее на подлинность испытываемого чувства. Если обращаться при этом к его концепции всеединства, то одной из наиболее значимых характеристик истины выступает свойственный ей антиномизм. Путь к правде (истине) проходит через антиномии, а поэтому наличие противоречия указывает на подлинность исследуемого чувства. При более детальном рассмотрении любовь как переживание в жизненном опыте человека представляет собой нечто иррациональное или непонятное. Отсюда формулируется мысль о «парадоксальности» этого чувства: в метафизическом аспекте любовь – это Бог, а такое положение в сознании личности труднопостижимо. Проблема заключается в том, что между жизненным опытом, который связан с окружающей или видимой действительностью, и подлинной реальностью возникает противоречие. Оно с необходимостью заявляет о себе, так как в своем существовании человек опирается только на знание о внешнем мире. Но само наличие такого знания уже указывает на бытие области «непостижимого», то есть того, что не выражается через окружающую видимость. И в целом такое «неведение» отражает подлинную реальность или первооснову бытия, т.е. Бога. Любовь содержит в себе элемент «непостижимого» и тем самым заключает в себе противоречие, поскольку заявляет о себе в жизненном опыте человека, при этом представляя собой нечто иррациональное. Данная антиномия указывает на то, что этот феномен есть подлинная реальность. Так в метафизическом смысле через противоречие реализуется единство.

4. Онтологическое измерение антиномии страдания и любви раскрывается С.Л. Франком через отношение Бога и человека в их единстве. Здесь во всей полноте заявляет о себе раскрывающийся трагизм человеческого существования, поскольку личность устремлена к познанию бытия в его единстве, но ограничена этим миром. Страдание выступает фактом существования человека, поскольку уже на онтологическом уровне невозможно отрицать его проявления, в том числе и как мирового мучения. В отличие от зла, страдание имеет реальное проявление. Следовательно, возникает необходимость поиска его смысла, что уже доказывает положительное содержание боли. Обнаружить существо тягостного переживания возможно исключительно через его преодоление. Сущность страдания выявляется и в представлении об «антиномистической реальности». Страдание онтологизируется, становясь неотъемлемой частью существования человека в борьбе за жизнь и созидание, а в более глубоком смысле – за стремление к первоначалу. Именно при переживании боли человек достигает подлинной реальности, выражаемой через «антиномистическую», а также «антагонистическую» суть, ведущую к «полноте» бытия. Онтологизация страдания у С.Л. Франка укоренена в христианстве и отражена в откровении о страдающем Богочеловеке, что содержит в себе аспект «непостижимого». В отмеченных характеристиках антиномии страдания и любви заключается онтологический уровень синтеза в метафизике всеединства С.Л. Франка.

5. Этическое измерение синтеза любви и страдания раскрывается в осмыслении соотношения страдания и зла, а отсюда – в выявлении синтеза страдания и любви в сострадании. Страдание и зло в этически-религиозном контексте философской рефлексии в метафизике С.Л. Франка не тождественны друг другу. Зло в концепции всеединства есть небытие, реальность как иллюзия, бессмысленность. А в этом отношении Франк продолжает следовать христианской традиции, принципиально избегающей субстантивации зла. Страдание представляет собой реальность, которая обладает смыслом. Оно стремится преодолеть себя, поэтому и интерпретируется С.Л. Франком как имеющее положительное содержание. В метафизическом смысле страдание есть только

«последствие» зла, возникающее как эффект «распада» всеединства на различные противоборствующие части. И такой аспект переживания представляется как «дефективность» бытия, которая разрешается в преодолении страдания через синтез страдания и любви, в «перестрадании страдания».

6. Смысл «перестрадания страдания» в религиозной философии С.Л. Франка раскрывается как через личный опыт, так и в отношениях между людьми. Страдание и любовь заявляют о себе в качестве проблем человека и человечности. В содержании страдания усматривается положительное значение, которое заключается в преодолении боли. Пережитое человеком, в собственном опыте «душевной жизни», оно формирует способность к восприятию страдания ближнего, что и реализуемо из любви к нему. Человечность интерпретируется через феномен сострадания в смысле человеколюбия. Этический аспект синтеза страдания и любви в концепции метафизики всеединства С.Л. Франка заключается в сострадании. При этом данное положение раскрывается в контексте религиозной интерпретации с акцентом на христианско-православную традицию. Феномен сострадания есть «соучастие» в страдании ближнего, единение с ним на основе любви. Таким образом, в феномене «сострадания» концентрируются этические поиски философии С.Л. Франка.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования. Теоретическая значимость связана с обоснованием системно-уровневого аспекта синтеза в концепции русского мыслителя. Кроме того, выявление уровней синтеза любви и страдания подтверждает системный характер метафизики всеединства С.Л. Франка. Полученные результаты исследования раскрывают горизонты для дальнейшего изучения русской религиозной философии мыслителя.

Практическая значимость исследования заключается в том, что представленные в работе материалы и выводы могут быть использованы в учебном процессе при разработке общих курсов лекций по истории русской философии и спецкурсов по философии С.Л. Франка.

Степень достоверности и апробация диссертационного исследования.

Теоретические положения и выводы исследования были представлены на заседаниях кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, на научных конференциях различного уровня:

Международная научно-практическая конференция «Социум и христианство» (Минск, 2019); VII Международная научная конференция «Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук и образования: сущность, концепции, перспективы» (Саратов, 2019); Международная научная конференция и Всероссийская научная школа молодых ученых по интеллектуальному развитию наследия С.Л. Франка «Наследие С.Л. Франка в контексте русской и европейской культуры» (Саратов, 2019); Международная научно-практическая конференция «Социокультурные, этнические и языковые процессы на евразийском пространстве» (Уфа, 2019); VII Декартовские чтения – Международная научно-практическая конференция «Глобальные угрозы развитию цивилизации в XXI веке» (Москва – Зеленоград, 2021); II Всероссийская научная конференция перспективных разработок «Инновационный потенциал развития общества: взгляд молодых ученых» (Курск, 2021); VI Международная научная конференция перспективных разработок молодых ученых «Наука молодых – будущее России» (Курск, 2021); Всероссийская научно-практическая конференция по гуманитарным и социальным наукам «Философские горизонты бытия: жизненный путь, ценности, риски» (Саратов, 2022); VIII Декартовские чтения – Международная научно-практическая конференция «Век XXI. Цифровизация: вызовы, риски, перспективы» (Москва – Зеленоград, 2022); XVII Всероссийская конференции молодых ученых «Культура виртуальной эпохи: философия, эстетика, художественная практика» (Санкт-Петербург – Пушкин, 2022); Международная научно-методологическая конференция Селивановские чтения: «Культура и антикультура» (Тюмень, 2022); Всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых по гуманитарным и социальным наукам «Личность в образо-

вательном пространстве: цифровые вызовы и перспективы гуманитарной экспертизы» (Саратов, 2023).

По теме диссертационного исследования опубликовано 28 научных работ общим объемом 9,4 п.л., в том числе 6 статей в изданиях, входящих в Перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Структура диссертации включает введение, три главы (по два параграфа в каждой), заключение и список литературы.

Глава 1. Религиозно-философский синтез в метафизике С.Л. Франка

1.1 Понятие динамического синтеза любви и страдания в философии С.Л. Франка

Прежде, чем приступить к основному исследованию, нам следует дать методологическое пояснение относительно понятия «синтеза любви и страдания», которое является ключевым для раскрытия нашей темы. Мы последовательно остановимся, во-первых, на раскрытии понятия *синтеза*, применяемого нами к исследованию метафизики С.Л. Франка; и, во-вторых, обратимся к обоснованию парного употребления понятий *любви и страдания*.

Во-первых, особое значение для нашего исследования имеет понятие *синтеза*. В переводе с греческого языка синтез (греч. σύνθεσις) переводится как «соединение», «составление», «складывание». Это понятие, которое подразумевает «способ соединения различных элементов в целое», а также является взаимосвязанным с анализом, но отличным от него: анализ предполагает проведение различий, в то время как синтез, напротив, усмотрение общего основания для различающегося. Сравнение синтеза и анализа значимо, поскольку последний необходим лишь для изучения уже существующего знания. Синтез же принципиально ориентирован на получение нового знания, потому что: «объединение элементов в новую систему может привести к новому качеству (системное качество), перекомбинирование даже старых элементов, но в других связях и отношениях может приводить к появлению новых систем»⁶⁶.

В истории философии самое яркое определение синтеза и анализа появляются в самом начале «Критики чистого разума», где Кант проводит принципиальное различие между аналитическими и синтетическими априорными суждениями⁶⁷. Исследованию именно синтетических априорных суждений Кант и

⁶⁶ Словарь философских терминов / под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2005. С. 507.

⁶⁷ Ср.: «Следовательно, аналитический характер имеют те суждения (утвердительные), в которых связь предиката с субъектом мыслится вследствие (durch) тождества, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С.58).

посвящает «Критику чистого разума»: она призвана дать ответ на вопрос «как возможны синтетические суждения a priori?»⁶⁸.

Синтез проявляется в разных областях науки, подразумевая как практику, так и процесс познания. Кроме того, данное понятие трактуется в зависимости от сферы его применения, приобретая специальное значение. Например, синтез может выступать как рассуждение, где по порядку, проводя доказательство из прежде подтвержденных положений, получают последовательные выводы. Синтез может проявляться как мыслительная операция, реализовываться через техническое средство в компьютерных программах, в научном знании представлять взаимосвязь теорий в одной области, причем такие теории могут быть конкурирующими или противоречащими друг другу. Кроме того, возможен и междисциплинарный синтез «между естествознанием, общественными и техническими науками» в свете «интегративных наук»⁶⁹ (кибернетика, урбанистика, биоинформатика). Данная интеграция позволяет уже говорить о единстве всего научного знания.

В философии синтез интерпретируется в различных характеристиках. Помимо упомянутых выше «синтетических суждений» Канта, одной из наиболее распространенных формулировок является понимание синтеза у Гегеля, интерпретируемое в качестве «снятия»⁷⁰ (нем. *Aufheben*). Его суть раскрывается в аспекте развития, где первой ступенью выступает тезис, второй – антитезис, противопоставление которых, в свою очередь, «снимается» (синтезируется) в выводе. Данное «снятие», таким образом, выступает следующей ступенью обозначенного развития, сохраняющей в себе позитивное как от тезиса, так и от антитезиса, а точнее – от самого напряжения, образуемого их противостоянием. Иными словами, синтез как снятие подразумевает сохранение элементов системы, но уже в «снятом» виде, то есть они, сохраняясь, перестают оказывать пер-

⁶⁸ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 64

⁶⁹ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. С. 547.

⁷⁰ Там же. С. 580.

воначальное воздействие и, в свою очередь, становятся основанием следующего тезиса.

В отличие от означенного гегелевского понимания «снимаемого» синтеза, мы предлагаем иное, *динамическое* его прочтение. При рассмотрении концепции С.Л. Франка смысл синтеза характеризуется нами как *динамически-процессуальный*. Русский философ в некоторой степени сам избирает синтез в виде метода, еще в предисловии «Непостижимого» ссылаясь на Николая Кузанского и подчеркивая, что именно ему удалось достичь «синтеза»⁷¹ в соотношении философии и религии.

Франк, излагая свою концепцию, также обращается к Гегелю. Но русский мыслитель уточняет проблемную сторону в поиске определения «абсолютного»: его постижение через понятие «противоречит самому существу абсолютного»⁷². Отсюда и возникает вопрос о разрешении данного противоречия. Франк полагает, что диалектика Гегеля является в этом случае лишь на первый взгляд довольно «заманчивой», поскольку на третьей ступени синтеза можно «как бы дойти до отрицания в третьей степени»⁷³. И тогда будто появится возможность сохранения позитивного или положительного в понятии абсолютного уже как непостижимого. Однако русский философ называет такое рассуждение лишь «правдоподобным», поскольку любое отрицание в своей сути включает ограничение, так и оставаясь отрицанием. Поэтому для Франка движение по пути диалектики Гегеля демонстрирует только замкнутый круг (или, если воспользоваться удачным понятием самого Гегеля, которое он, однако не применял к собственной схеме диалектике – речь идет о «дурной бесконечности»). Ведь в отношении абсолютного как непостижимого пришлось бы двигаться по такому пути бесконечно, без достижения конечной точки в принципе. Также и подлинного конкретного смысла достичь не удастся, так как существо этого смысла и составляет непрерывное отрицание отрицания.

⁷¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 184.

⁷² Там же. С. 297.

⁷³ Там же.

В этой связи Франк предлагает вернуться к началу и переосмыслить само «отрицание». Философ отмечает, что смысл последнего будет заключаться в «различении», то есть отрицание должно указывать на необходимость усмотрения *различия* между положительным и отрицательным. Подобное различие не устраняет отрицательное, а, напротив, определяет его положение в реальности. Франк подводит к выводу, что отрицание тем самым утверждается в бытии – но «в форме негативности». Таким образом, возможно выйти к универсальному: «до полного, всеобъемлющего приятия бытия, которое объемлет и отрицательное отношение, и само отрицаемое в качестве, так сказать, правомерной и неустранимой реальности»⁷⁴.

Франк полагает, что данное объяснение – не просто логически обоснованная теория, но «адекватное духовное состояние», которое полностью совпадает и не противоречит полноте реальности, но напротив – являет ее целостность, всесторонность, неограниченность. В этом – «примиримость» всего непримиримого, выявление «относительности» любого противоборства или дисгармонии.

Мыслитель отказывается от чисто *логического* обоснования синтеза, как и от снятия тезиса и антитезиса – в направлении обоснования *онтологического*. Для Франка нужно «сознательно смириться» – подчиниться «резињяции»⁷⁵ в отношении познания непостижимого. И суть здесь в том, что невозможность снятия различных противоречий не указывает на неудачу в исследовании. Напротив, такое сознательное смирение, допускающее наличие противоречий выступает определяющей позицией, направленной на поиск истины. Философ подчеркивает, что лишь таким образом она и открывается.

Возвращаясь к понятию синтеза, С.Л. Франк приходит к следующему выводу: «Всякий окончательный, сполна овладевающий реальностью и ей адекватный синтез никогда не может быть рациональным, а, напротив, всегда

⁷⁴ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 300.

⁷⁵ Там же. С. 312.

трансрационален»⁷⁶. Для философа мысль о непостижимом *логически* невыразима, а любое понятие о нем искажает его глубину. Поэтому непостижимое раскрывается в «самооткровении».

Франк подчеркивает, что третья ступень, или «синтез» – трансрациональна, то есть невыразима. Она в некотором роде воплощение самого непостижимого. Философ приходит к следующему выводу: «Положительный смысл, положительное существо этого синтеза доступны нам не в какой-либо неподвижной фиксации его самого как такового, а, как указано, только в свободном витании над противоречием и противоположностью, т. е. над антиномистическим монодуализмом, – в витании, которое открывает нам горизонты транснационального единства»⁷⁷. Если учесть и «духовное состояние», о котором в этом аспекте также говорит Франк, то данное «витание» подразумевает такое состояние, которое позволяет не только допускать любые противоречия и не требовать их устранения, но и *динамически, процессуально сохранять все противоположное*. Синтез здесь характеризуется уже как сохранение самих этих противоречий, в пределах которого они продолжают *действовать*.

Относительно элементов синтеза как составляющих целой системы, становится возможным представить любые компоненты «духовного состояния». Если синтез в данном случае понимать онтологически, динамически-процессуально, то в рамках нашей темы исследования, любовь и страдание, оставаясь собою, вступают в особые отношения (без логического снятия), что и является базовой гипотезой данной работы, позволяющей составить целостное понимание метафизики Франка.

И в этом случае (как, впрочем, во всех остальных) стоит учитывать обращение русского мыслителя к христианству. Кроме того, С.Л. Франк в таком же аспекте раскрывает и соотношение философии и религии. Для него две обозначенные области по-настоящему постижимы лишь в синтезе, несмотря на их видимое противоборство: «Полнота истины лежит и здесь в трансрационально-

⁷⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 313.

⁷⁷ Там же. С. 316.

антиномистическом синтезе, в вольном витании в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство»⁷⁸.

Теперь мы обратимся к парному соотношению *любви и страдания*. Можно ли усмотреть в их сопоставлении указание на противоречие, на их антиномистичность? Кажется, что логичнее и привычнее было бы противопоставить, скажем, любви – ненависть, а страданию – радость. Однако, Франк уводит понимание как любви, так и страдания от привычного их значения и обращается к ним иным, оригинальным способом (впрочем, подобная переакцентировка значений и смыслов традиционных понятий и слов свойственна философской мысли как таковой – со времен Парменида и Гераклита). Каким же образом противопоставляются любовь и страдание? Философ формулирует конкретный вопрос: «Почему мы так уверены, что неисповедимое, безымянное или всеимянное существо Того, кого мы называем Богом, исчерпывается тем признаком, который мы мыслим как безмятежное блаженство?»⁷⁹. К тому же Франк прямо указывает на то, что «духовное состояние» обогащается страданием, *наполняясь* и, соответственно, *исполняясь* последним. Таким образом оказывается, что, скажем, смысл боли выражается (исполняется) через ее преодоление.

В самом широком смысле страдание понимается как «претерпевание»⁸⁰. Оно противоположно деятельности и является состоянием, при котором испытываются боль, страх, печаль и т.д. Подобная трактовка страдания значительно заужена в сравнении с изначальной – в сторону «негативных» состояний, в то время как изначально претерпевание включало в себя не только боль, страх, печаль и тому подобные вещи, но и радость, счастье, покой – *все, что можно испытывать в качестве состояний в принципе*. К примеру, пафос (греч. *πάθος*) дословно понимается как страдание, а еще трактуется как страсть или воодушевление, «состояние человеческого духа, связанное с переживанием высокого

⁷⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 481.

⁷⁹ Там же. С. 550.

⁸⁰ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. С. 642.

предмета»⁸¹. Среди собственно значений древнегреческого *πάθος*, помимо близких современному «негативному» значению «страдания» (несчастье, беда; поражение, разгром; болезнь), мы встречаем как «положительные» состояния (страсть, волнение, возбуждение), так и предельно «нейтральные» по отношению к «положительным» или «отрицательным» оттенкам смысла (событие, происшествие, случай; перемена, изменение, явление, процесс); наконец, греческие философы часто использовали это слово в качестве свойства, признака или состояния чего-либо или кого-либо⁸². Мы придерживаемся понимания страдания именно в этом, исходном, *расширенном* значении, которое вмещает в себя претерпевание как боли, так и радости.

Далее, при представлении пафоса как «возвышенного» можно усмотреть его смысл в образе глубокого переживания страдания. Сам Франк приводит пример с агонией в античном значении⁸³, касающегося уже наличия трагизма в мире. В концепции философа трагичность существования есть борьба в преодолении страдания за возможность восстановления через него. *Именно такое, расширительное понимание страдания допускает и делает возможным выход за чисто логические противопоставления «страдания – радости» к онтологическому сопоставлению страдания и любви.*

Как уже упоминалось выше, для метафизики Франка характерно понимание страдания, рассматриваемого сквозь призму христианства. Ветхозаветное понимание такого переживания раскрывалось через негативность в качестве наказания за грехи, как признак богооставленности и несовершенства мира. Но в новозаветном представлении страдание трактуется через жертву Иисуса Христа. Это искупительное страдание ради спасения, где «мученическая смерть

⁸¹ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. С. 214.

⁸² Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 2 / сост. И.Х. Дворецкий. М.: ГИС, 1958. С.1216-1217.

⁸³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552. Греч. *ἄγωνία* восходит к *ἄγω*; последняя имеет более 16 значений, среди которых – не только нейтральные «вести», «привозить», «приводить», но и «гнать», «угонять» (Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 2 / сост. И.Х. Дворецкий. М.: ГИС, 1958. С. 28-29).

Христа – сердцевиной христианской надежды»⁸⁴. Страсти Христовы, *πάθη Χριστοῦ*, (Мф. 27:27-55) заключают в себе все существующие человеческие страдания. А через сострадание в значении сопричастности реализуется спасение: «Те, кто измучены страданием, благодаря вере входят через сострадание в спасительное таинство “Страстей Христовых”»⁸⁵.

В рамках нашего исследования *любовь* мыслится как *агапе* (греч. *ἀγάπη*), означая «любовь к Богу, т.е. любовь-благоговение и любовь к ближнему, т.е. любовь-забота»⁸⁶. Наиболее распространено обращение к такому значению в отношении переводов библейских текстов. Здесь любовь являет себя как «самопожертвование».

В концепции С.Л. Франка любовь открывает себя во всем и пронизывает все бытие: через «всякое “сочувствие” – сострадание и сорадование»⁸⁷. И само непостижимое как «целокупное бытие» усматривается во «всеобъемлющей, абсолютной любви»⁸⁸. У русского философа любовь выступает основой подлинной реальности и заявляет о себе как о непостижимой истине.

Именно такие определения *любви и страдания* свойственны концепции Франка. Указанные элементы входят в область «духовного состояния». И если, согласно предположению русского мыслителя, достичь истины возможно через «трансрационально-антиномистический синтез», то такие духовные состояния, как любовь и страдание мы предлагаем рассматривать через «охваченность» этим синтезом, который пронизывает всякое противоборство и противоречие.

В рамках выдвигаемой гипотезы возможно уловить состояние любви или состояние страдания *в их взаимосвязи*. Однако такое «улавливание» не подразумевает ни действие лишь одного конкретного «элемента» синтеза, ни их взаимоисключение, ни, тем более, по-гегелевски понятое «снятие». Базовая «схе-

⁸⁴ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. С. 643.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. С. 50.

⁸⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 377.

⁸⁸ Там же. С. 554.

ма» синтеза любви и страдания будет соответствовать формуле: «любовь – страдание – любовь», где ее элементы с необходимостью чередуются и, при этом, последний элемент не является «снятием» первых двух (как это было бы, скажем, в базовой схеме Гегеля из «Науки логики» «бытие – ничто – становление»). Здесь проявлением любви выступает и сострадание, означая процесс стремления понять и поддержать страдающего, то есть разделить с ближним его переживание в собственном духовном состоянии. *В рамках динамически-процессуального синтеза любовь и страдание могут вступить в отношение, сохраняясь и дополняя друг друга.* В метафизике Франка основой выступает исключительно любовь, а значит, любое состояние следует как с ней соотносить, так и осмыслить через нее: «лишь в явлении любви обнаруживается конкретно-жизненно в своем глубочайшем существе совпадение противоположного, *coincidentia oppositorum*, – обнаруживается основное начало реальности как ее антиномистический монодуализм»⁸⁹.

Таким образом, *несмотря на то, что в строгом смысле сам Франк нигде не говорит о синтезе любви и страдания, наша ключевая гипотеза заключается в том, чтобы раскрыть особенности его метафизики именно через этот синтез.* Такой синтез, «охватывающий» реальность, будучи динамическим процессом, содержит в себе различные элементы, в том числе и противоречащие друг другу. Но для концепции философа характерно не устранение противоречий или их снятие, но – сохранение и продолжение действия. Любовь и страдание не исключают друг друга, но вступают во взаимосвязь, выявляющую сострадание. Смысл страдания возможно усмотреть только сквозь любовь, то есть через саму основу метафизики русского философа.

1.2 Восточно-патристическая экзегетика

как источник формирования русской религиозной философии

Феномен развития русской религиозной философии имеет ключевое значение для понимания и осмысления духовно-культурной традиции России. Об-

⁸⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 377.

ращаясь к данному аспекту можно проследить важнейшее становление взглядов и точек зрения, связанных с отечественной историей и отражающихся в творчестве множества выдающихся философов и мыслителей. Интересным представляется и осмысление религии в свете русской религиозной философии. Этот аспект заключается в анализе учений восточной патристики, выявляющем основу отечественных религиозно-философских изысканий.

При исследовании соотношения русской философии и православного богословия возникает вопрос о контексте развития их взаимосвязи. К примеру, В.П. Рожков полагает, что относительно философской мысли ключевым будет выступать именно формирование русского религиозного мировоззрения. Переход от мифологического мировоззрения, то есть славянских верований, к религиозному, к традициям восточного православия, позволяет указать на доминирующую роль христианства в русской духовно-нравственной сфере. Так, «приняв исходные положения византийского православия, русское богословие выделяет те ценностные приоритеты, освоение которых способствует накоплению духовного опыта народа на протяжении всего средневековья»⁹⁰. Именно такой переход к религиозному мировоззрению через принятие христианства способствовал возникновению интереса, а также постановке последующей цели в осмыслении конкретных ценностных приоритетов указанной традиции в философском аспекте. В дальнейшем такая рефлексия повлияла на становление русской религиозной философии Серебряного века.

Очевидно, что при рассмотрении и определении значения отечественной мысли существует множество позиций. К примеру, согласно взгляду А.Ф. Лосева, русская философия является «самобытной» и выражается в сути противоборства «между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом»⁹¹. Однако в то же время такое противоречие указывает на возможность «постижения» непостижимого или области иррационального. К слову, и сам С.Л. Франк в позднем пе-

⁹⁰ Рожков В.П. Русское религиозное мировоззрение. Саратов: Научная книга, 2005. С. 5.

⁹¹ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 217.

риоде своей деятельности, указывая на «Философию имени»⁹² Лосева, полагает, что в России «жив дух истинного философского творчества»⁹³, который и выражает собой «духовное горение».

Впрочем, в историческом контексте развития русской философской мысли выявляются и противоположные позиции относительно определения этого феномена. Данный вопрос во многом дискуссионный. В частности, Г.Г. Шпет рассматривает историю отечественной мысли как «донаучную»⁹⁴, поскольку ее тон был сформирован особенностью восприятия. Суть в том, что на содержание и проблемную область русской философии оказала влияние западноевропейская мысль, особенно направление немецкого идеализма: критическая философия И. Канта⁹⁵, наукоучение И.Г. Фихте⁹⁶, система трансцендентального идеализма⁹⁷ и философия откровения⁹⁸ Ф.В.Й. Шеллинга, а также система и метод Г.В.Ф. Гегеля⁹⁹. Отсюда отсутствие тенденции к обозначению собственных значимых ключевых проблем и вопросов именно в русской мысли, а также стремления в создании уникальных и своеобразных способов и методов их разрешения. Иными словами, сама цель русской философии формулировалась из «пользы» ее содержания, тогда как значимость заключалась в практическом применении полученного знания. Акцент на «утилитарном» факторе иллюстрирует ложный признак такой мысли. Очевидно, что роль философии может быть преувеличена, поскольку она наиболее обоснована лишь теоретическими положениями. Здесь же возникает и проблема сложности в постижении рассматриваемой области, что связано с затруднением в обосновании создаваемых теорий. Так складывается мнение о сложности философии в целом, влияющее

⁹² Лосев А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 614-626.

⁹³ Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1928. № 9. С. 90.

⁹⁴ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. В 2 ч. Ч. 2. М.: РОССПЭН, 2009. С. 528.

⁹⁵ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 22-71.

⁹⁶ Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Сочинения. В 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 6-64.

⁹⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227-243.

⁹⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. В 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 31-47.

⁹⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 8-53.

на убеждение о невозможности ее изучения и освоения. Подобное восприятие, согласно представлению Г.Г. Шпета, несовместимо с философией как «чистой» наукой. Отсюда русской мысли необходимо познать саму себя, то есть раскрыть «философию как искусство», а не ограничиваться лишь исключительно ложным «философствованием»¹⁰⁰.

Однако существует и другой взгляд. К примеру, основоположник интуитивизма в России Н.О. Лосский в одном из периодов своего творчества отмечал, что в русской философии уникально и наиболее обосновано направление «мистического рационализма»¹⁰¹, которое включает в себя две различные составляющие: одна – это положения рационализма Шеллинга и Гегеля, а другая – методы мышления Лейбница¹⁰². Суть в том, согласно изысканиям Н.О. Лосского, что эти отличающиеся позиции «начинают сближаться в русской философии и обнаруживают склонность к органическому слиянию»¹⁰³. Этот аспект представляется ключевым для развития отечественной мысли. Здесь Лосский указывает на соединение противоположных положений обозначенных направлений, которое способствует началу в истории философии «самостоятельной жизни» русской мысли. И появившийся «мистический идеализм» необходимо развивать, стремясь к органическому виду его систем. В данном случае, по-видимому, можно подчеркнуть цель Н.О. Лосского, выражающуюся в обозначении возникновения особенности и самостоятельности русской философии. Иными словами, отечественная мысль приобрела собственную индивидуальность, уникальную специфику и в некотором роде своеобразную независимость. Ее оригинальность выражается противопоставлением противоположных положений, которые впоследствии трансформируются в органическую систему. В данном случае влияние западноевропейской мысли, с одной стороны, и традиция восточной патристики, с другой, также указывают

¹⁰⁰ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. В 2 ч. Ч. 1. М.: РОССПЭН, 2008. С. 75.

¹⁰¹ Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 186.

¹⁰² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47-69.

¹⁰³ Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 193.

на специфичность русской философии, в том числе придавая ей религиозный тон.

В контексте приведенных позиций значимой оказывается метафизика всеединства С.Л. Франка, в частности, те размышления философа, которые касаются самого соотношения философии и религии. В некоторой степени этот момент указывает и на специфику системы мыслителя. Как отмечает Е.В. Энграф: «в его концепции несовершенное, недостаточное, неполное всегда укоренено в более совершенном и глубоком основании»¹⁰⁴. При развитии своей системы Франк отнесет это положение в область непостижимого.

Мыслитель полагает, что обращение к религиозным трудам при выстраивании философской системы только обогащает ее. Более того, Франк отмечает «антирелигиозный комплекс»¹⁰⁵ западноевропейской традиции, который свойственен подходам и концепциям, создаваемым после направления немецкого идеализма в истории философской мысли. Отвергая установку Хайдеггера, при которой «страх»¹⁰⁶ выступает «онтологически» действительным состоянием, Франк объясняет, что подобная трактовка выражает лишь «нигилизм» и сомнение. Русский философ, напротив, утверждает поиск такой установки, которая не может заключать в себе подобное сомнение или колебание. Франк даже выделяет основное различие восточной и западной теологии, выражающееся в отношении к человеку: в первой человек мыслится в «усыновлении» как «чадо Божие», а во второй – через рабскую порочность¹⁰⁷.

Однако важно отметить раннее творчество русского философа, где отражается внимание к диалектическому методу К. Маркса¹⁰⁸ и этике Ф. Ницше¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Энграф Е.В. Идеи Г. Лейбница в русской философии первой половины XX века (Н.О. Лосский и С.Л. Франк) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 134.

¹⁰⁵ Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934-1950) / К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков, Д.А. Ченцова (отв. секретарь), В.В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 573.

¹⁰⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 140.

¹⁰⁷ Цветкова О.А. Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2022. Т. 46. № 4. С. 112.

¹⁰⁸ Маркс К. Капитал. В 4 т. Т. 1. Критика политической экономии. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. С. 3-9.

В дальнейших исследованиях С.Л. Франк определяет, что подобные подходы выражают лишь нигилистический характер. Например, российский исследователь И.С. Киселева при рассмотрении истоков этических взглядов русского мыслителя отмечает влияние Ницше. Если говорить точнее, то именно позиция противоборства в отношении морали у немецкого философа отразилась и на воззрениях Франка. Поэтому изначально в этике русского мыслителя выражалась «идея тождества духовной природы человека, осуществление его объективно-ценных притязаний»¹¹⁰. И во многом С.Л. Франк указывает именно на свободное стремление относительно самосовершенствования личности, реализуемое через творчество в нравственном поиске истины и добродетели. Важным моментом здесь является и критика русским мыслителем внешних предписаний и навязанных норм в формах ограниченного доктринерства. Именно через моральное творчество личность постигает смысл добра, а не усваивает его через нечто указанное извне.

Однако на более позднем периоде своих исследований Франк обосновывает несколько иную позицию. Особенно четко она выражена при концептуальном построении метафизики всеединства. Философ рассматривает этику через смысл любви. В конкретном значении такой аспект выражается через отношение к ближнему. Отсюда меняется и характер нравственных идеалов, что формируется уже религиозным основанием: «Через любовь человек раскрывает свою подлинную связь с Богом и внутреннюю связь со всеми людьми»¹¹¹. Такой подход существенно меняет значение самой морали для человека. Безусловно, творчество и отход от форм внешних предписаний позволяет личности достигать собственного духовного развития. Однако исследуя этику в свете смысла любви, Франк расширяет и обогащает ее, в том числе и религиозным смыслом. Более того, мораль теперь осмысливается не только в отношении конкретного человека, но и его окружения, распространяясь на множество людей.

¹⁰⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Прогресс, 1994. С. 85-86.

¹¹⁰ Киселева И.С. Концепция «Новой религиозной этики» С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Киселева Ирина Сергеевна. М., 2006. С. 13.

¹¹¹ Там же. С. 16.

Отношение к религии у русского философа тоже меняется. Например, саратовский исследователь А.А. Гапоненков пишет о мировоззрении Франка так: «характер употребления библейского текста в ранние годы “неверующей юности”, окончательного философского самоопределения и преподавания в высших учебных заведениях Петербурга, во время событий русской революции 1917 года и Гражданской войны в России, в 1922–1930-е годы – в Германии, в предвоенные и военные годы во Франции и в последние пять лет жизни в Англии явно менялся от критического настроя, помещения Библии в широкий контекст философской культуры до собственно религиозно-философского понимания Слова Божьего»¹¹². Но к такому выводу философ приходит по ходу всего своего творческого пути. И в данном случае, критика мыслителем обозначенных концепций, в особенности их положений с обращением к религиозной аргументации, теперь представляется в свете изучения метафизики. В частности, отечественный исследователь К.М. Антонов отмечает, что переход к метафизике всеединства не предпосылка, а закономерный результат духовной работы философа: «К этому результату философ приходит после длительной умственной работы, заключающейся в постепенном разрешении противоречий и проблем, связанных с занимаемой им первоначально совершенно иной, индивидуалистической, позицией»¹¹³. Такое положение лишь подчеркивает уникальность концепции всеединства Франка.

Проследить постепенное обращение к метафизике можно уже с момента написания Франком магистерской диссертации «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», защищенной в 1915 году. В этом исследовании русский мыслитель привлекает внимание к одной из проблемных областей философии, а именно к онтологии. Размышляя о самом предмете знания, Франк ставит вопрос о возможности постижения этого знания. Суть заключалась в том, что было необходимо рассмотреть сам предмет. Однако, как полагает фи-

¹¹² Гапоненков А.А. Священное Писание в работах С.Л. Франка: путь к экзегетике Откровения // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 3. С. 143.

¹¹³ Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начало XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 193.

лософ А.А. Ермичев, Франку «удалось обнаружить в самом содержании знания нечто, что не было знанием, но не было и предметом знания, а было чем-то таким, что само обосновывало существование и знания и предмета знания»¹¹⁴. То есть, согласно взгляду Франка – это и есть «первая философия». Именно она и предшествует знанию. Российский исследователь А.А. Ермичев, ссылаясь на одного из оппонентов Франка, неокантианца С.И. Гессена, подчеркивает выделенное первым особое «движение к синтезу», а более конкретно – синтез онтологии и гносеологии, трансцендентного и имманентного. Отсюда – и осмысление Всеединого. Иными словами, уже в «Предмете знания» С.Л. Франк, путем изучения поставленной проблемы, выводит предположение о всеединстве бытия.

Значительную роль здесь сыграло и распространение ранних идей В.С. Соловьева, исследовательское направление которого было обозначено им еще в «Кризисе западной философии». В своей магистерской диссертации мыслитель пишет об «универсальном синтезе»¹¹⁵, который в рамках исследования касается соединения философии, науки и, что не менее значимо, религии. Чуть позже Соловьев представляет концепцию цельного знания, исследуя саму цель человеческого существования и возможность поиска истины через синтез указанных областей. К примеру, в этом ключе исследователь Чжэн Ян отмечает, что метафизика в русской философии являлась «онтогносеологизмом, скрепляющим в единое целое онтологические и гносеологические представления мыслителей»¹¹⁶. Данное положение отражает тенденцию именно «онтогносеологического синтеза».

Однако начало творческого пути философа определяется не областью метафизики, а марксизмом и экономикой. Здесь стоит обратиться к труду Франка

¹¹⁴ Ермичев А.А. Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики // Соловьевские исследования. 2015. Т. 48. Вып. 4. С.69.

¹¹⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10 т. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911. С. 151.

¹¹⁶ Ян Ч. Онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского: компаративный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 5.7.2 / Чжэн Ян. Москва, 2024. С. 16.

«Теория ценности Маркса и ее значение»¹¹⁷. Работа мыслителя в этих областях «в то же время отражает внутренний процесс “рождения философа”, наглядно зафиксированный уже в статье о Ницше»¹¹⁸. К этому процессу также можно отнести и рецензию¹¹⁹ на первый том «Истории новой философии» В. Виндельбанда¹²⁰. В дальнейшем не менее значимой выступит и статья «О критическом идеализме», в которой Франк обращается к неокантианству, выражающимся для него в «идее канто-фихтевской философии». Примечательно, что и на данном этапе своего творчества русский мыслитель предостерегает «как от доктринерской узости позитивизма, так и от фантастичности метафизических построений»¹²¹. Но уже здесь Франк подразумевает возможность подхода «философского синтеза». Еще одним ключевым произведением на пути ко всеединству становится статья «Природа и культура»¹²², в отношении которой исследователи наследия русского мыслителя отмечают, что «Франк стремится к снятию господствующей в обыденном сознании оппозиции между ними как в области методологии науки и гносеологии, так и в области онтологии»¹²³.

Однако на пути к метафизике важно отметить и важный мировоззренческий шаг в жизни философа, связанный с принятием православного вероисповедания. Отныне одной из существенных тем становится религия. В этом отношении примечательным явлением выступает перевод Франком «Речей о ре-

¹¹⁷ Франк С.Л. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд // Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 163-428.

¹¹⁸ Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Предисловие к первому тому. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1877-1902 // Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 21.

¹¹⁹ Франк С.Л. В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общею культурой и отдельными науками // Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 529-532.

¹²⁰ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М.: Гиперборея; Кучково поле, 2007. С. 13-15.

¹²¹ Франк С.Л. О критическом идеализме // Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903-1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 206.

¹²² Франк С.Л. Природа и культура // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 467-501.

¹²³ Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1908-1910 // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 44.

лигии» Ф. Шлейермахера¹²⁴. Здесь русский мыслитель делает акцент на рассмотрении проблемы религии, а именно: «само презрение к религии, демонстрируемое ее критиками, заставляет считать ее некоторой реальностью»¹²⁵. При этом стоит отметить и обращение С.Л. Франка к идеям В. Дильтея, а конкретно к его интерпретации «переживания», которое «само возвышается до степени научного познания при посредстве общих форм мышления»¹²⁶. Именно сюда немецкий философ относит такие «понятия» как философия и религия, подразумевая возможность их научного понимания.

Во многом глубина тех «вечных» тем, которые интересуют С.Л. Франка, связана со стремлением обосновать философию в ее цельности и показать неотъемлемость ее от жизни. Отсюда и подход «онтогносеологического синтеза», который выражает переход к метафизике в творчестве мыслителя. Стремление к целому или единству дает возможность усмотреть очевидность этого синтеза.

Взаимосвязь философии с религией в творчестве мыслителя выделяют и зарубежные исследователи. К примеру, английский историк Ф. Буббайер отмечает, что целостность в концепции Франка выражена в «синтезе духовной и интеллектуальной жизни»¹²⁷. К тому же при построении концепции всеединства учитывается реальный опыт личного переживания. Здесь подразумевается религиозный аспект испытанного ощущения. Отсюда и связь между верой и разумом. Очевидно, что указанные области представляют собой различные сферы деятельности человека. Но, согласно С.Л. Франку, и вера, и разум обращены к первореальности. Только в философии – к абстрактному Абсолюту, а в религии – к личностному Богу. Но и такое противоречие вполне преодолеваемо, поскольку для Франка философия в своей глубине – не рациональное знание, а

¹²⁴ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 7-34.

¹²⁵ Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1911-1916 // Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911-1916 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 33.

¹²⁶ Дильтей В. Сущность философии. М.: Интрада, 2001. С. 11.

¹²⁷ Boobbyer Ph. A Russian Version of Christian Realism: Spiritual // The International History Review. 2016. vol. 38. P. 61.

сверхрациональное, то есть «она должна выражать трансцендентное бытие, которое пребывает далеко за пределами любой рациональной конструкции»¹²⁸. Следовательно, у С.Л. Франка философия представляется во взаимосвязи с первоосновой, куда и относится область религиозного опыта. Как полагает польский философ Т. Оболевич, в творчестве русского мыслителя вера есть «признание существования жизненно важной связи с Богом»¹²⁹. Иными словами, подразумевается практический аспект познания на пути к Богу.

С учетом указанных положений очевидным становится обращение русского философа к религии. К примеру, И.И. Евлампиев отмечает, что «тезис о единстве Бога и человека», который отражается в концепции С.Л. Франка, способствовал в том числе и «построению целостной метафизической системы»¹³⁰.

Более того, уже в свете своего мировоззрения С.Л. Франк заключает: «Дело Христово абсолютно удалось» и философ даже подчеркивает, что получилось это «только через страдание»¹³¹. И в поздний период творчества мыслителя такая позиция особенно обоснована. Именно в религиозной сфере заключено нечто существенное, что связано с человеком. Здесь значительна взаимосвязь антропологии с указанной областью: «поскольку человеческое в человеке есть богочеловеческое, то антропология по своей сущности есть теoантропология»¹³². Философ утверждает, что Бог – «основа» или «первооснова», то есть подлинное бытие или истинная реальность. Потому религия и религиозность в целом являются не связывающими и ущемляющими факторами человеческого существования, а освобождающими и избавляющими элементами жизни. Ины-

¹²⁸ Gutner G. Post-Secularity vs. All-Unity // *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. 2016. vol. 1. P. 43.

¹²⁹ Obolevitch T. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought // *Faith and Reason in Russian thought*. Krakow: Copernicus Center Press, 2015. P. 19.

¹³⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XXвеках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000. С. 117.

¹³¹ Франк С.Л. О невозможности философии // *Русское мировоззрение* / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 91.

¹³² Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934-1950) / К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков, Д.А. Ченцова (отв. секретарь), В.В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 573-574.

ми словами, в религиозности обнаруживается «точка опоры» человека в качестве первоосновы или подлинной реальности.

Философ подчеркивает необходимость изучения и религиозных трудов, ссылаясь, к примеру, на Симеона Нового Богослова¹³³ и Григория Нисского¹³⁴, а также указывая на византийских «исихастов» и русских «старцев»¹³⁵. Таким образом, христианские сочинения, согласно взгляду мыслителя, дополняют философскую систему при ее создании. Франк полагает, что именно «в восточной Церкви гораздо больше сохранилось сознание не только богоподобия, но даже богосыновства человека, богосродство человека»¹³⁶. Следовательно, мы можем здесь особо подчеркнуть своеобразную взаимосвязь философии и восточно-патристической традиции в направлении русской религиозной мысли.

Однако, при переходе к исследованию метафизики всеединства Франка, одним из его основных трудов, значимых для изучения указанной концепции, выступает «Непостижимое». Как отмечает ученый Г.Е. Аляев, русский философ стремился найти выход к европейской аудитории, будучи в эмиграции, не только через чтение публичных лекций, но еще и «с фундаментальными положениями собственной системы»¹³⁷.

Уже в предисловии к своему сочинению Франк отмечает, что обоснованность его главной мысли определяется платонизмом, а точнее неоплатонизмом, христианским платонизмом и следует через «историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева»¹³⁸. У Франка философии в данном случае соответствует «умозрительная мистика». Мыслитель также ссылается на Николая Кузанского,

¹³³ Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М.: Артос-Медиа; Неугасимая лампада, 2008. С. 9-72.

¹³⁴ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. В 8 т. Т. 1. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 76-222.

¹³⁵ Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934-1950) / К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков, Д.А. Ченцова (отв. секретарь), В.В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 574.

¹³⁶ Франк С.Л. Из письма С.Л. Франка В. Федоровскому // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 87.

¹³⁷ Аляев Г.Е. Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. С. 134.

¹³⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183.

считая его своим «учителем философии». Далее Франк заключает: «И моя книга хочет быть, в сущности, не более чем систематическим развитием — на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем — основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины»¹³⁹. Для Франка, как отмечает П. Элен, обращение к взглядам Николая Кузанского есть способ выражения «мистического соприкосновения с неприкосновенным»¹⁴⁰ через «умудренное неведение». Отсюда сам термин С.Л. Франка «антиномистический монодуализм» выражает «синтез», который усматривается «самоочевидно», а «непостижимое» по-прежнему остается невыразимым. Но при этом П. Элен подчеркивает, что непостижимое есть жизнь¹⁴¹.

Интересен в исследовании обозначенного сочинения и взгляд самого мыслителя на собственное произведение. Франк предвидит «упреки» насчет своей концепции. Первый касается возможного взгляда на исследование автора как на «помесь объективно-систематической философии», которая возникла из его религиозности. Второй связан со сложностью в понимании и трактовке выдвигаемой концепции. И, если на первый упрек, по словам Франка, ответом будет вся его книга «Непостижимое», то второй упрек мыслитель решительно отвергает и признает «неправомерным». Требовать от философа ясности и прозрачности его терминов, сводя их к примитивным объяснениям, вовсе не значит тем самым выразить «оригинальность философской мысли». И Франк связывает «сложность», возникающую при создании концепции, с изучением глубины реальности, что «требует напряжения мысли, не всем доступного, и новые мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах»¹⁴². В дополнение русский мыслитель сообщает, что данный труд изначально написан

¹³⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 184.

¹⁴⁰ Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка // Логос. 2004. № 1. С. 197.

¹⁴¹ Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Историко-философский ежегодник. 2005. Т. 20. С. 348

¹⁴² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 184.

на немецком языке, но его публикации препятствовала сложная политическая обстановка того времени. Однако С.Л. Франк предлагает читателю еще и русский вариант «Непостижимого», отмечая тот факт, что текст не представляет собой «простой перевод». Напротив, русскоязычное издание претерпело ряд изменений и правок, именно поэтому является «заново написанным трудом».

Метод синтеза в позднем периоде творчества Франка выступает одним из основных подходов в построении целостной концепции. Русский мыслитель уже в предисловии к «Непостижимому» отмечает своего учителя Николая Кузанского, которому удалось достичь «грандиозного» синтеза относительно философии и религии. Здесь С.Л. Франк обозначает свою цель как «систематическое развитие» или переосмысление уже известных и вечных вопросов, предполагающее поиск новых форм мысли в актуальных для философа реалиях – в трактовке «вселенской христианской истины».

Смысл любви и страдания интерпретируются Франком особенно в «Непостижимом», где их значение включено в концепцию метафизики. Однако страдание и любовь, будучи частью русской религиозной философии, связаны и с их трактовкой в христианстве. В свете же отечественной мысли этот момент обозначатся как «Воплощение, Самоотдание и Воскресение Сына Божия»¹⁴³.

Основываясь на данном положении, необходимо выявить содержание любви и страдания в аспекте христианского толкования. Наиболее интересной представляется восточная патристика, поскольку она по существу и исторически связана с русской культурой. А выявление смыслов любви и страдания, как и глубины их взаимосвязи, можно осуществить исходя из сочинений православных богословов в рамках изучения соответствующих теме источников и с обращением к экзегетике.

Примечательно, что события, описываемые в Евангелии и трактуемые в сочинениях богословов, проясняют взаимосвязь обозначенных феноменов – любви и страдания. Основой в понимании любви и страдания выступает собы-

¹⁴³ Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1974. С. 113.

тия Страстей Христовых (Мф. 27:27-55). Этот момент связывается с Иисусом Христом, поскольку здесь выявляется аспект претерпевания страдания и проявление безграничной любви. Объяснение такого положения и содержится в толкованиях экзегетов восточной патристики.

При изучении толкований необходимо выделить несколько основных эпизодов. В частности, надо отметить прощальную беседу Иисуса Христа с учениками (Ин. 13:31-38), предшествующую событиям, связанным с Его непосредственными страданиями. Об это пишет богослов Аверкий (Таушев), указывая, что в претерпевших Христом страданиях выражена суть любви. Богочеловек обращается к своим ученикам, чтобы вывести их из «угнетенного настроения духа»¹⁴⁴, которое было вызвано мыслью о предательстве одного из их числа. И здесь выявляется два аспекта. Во-первых, Иисус Христос обращает мысль учеников к «Своей Божественной славе», что «откроется и в Его предстоящих страданиях, и в воскресении и вознесении на небо»¹⁴⁵. Во-вторых, богослов отмечает, что обращение к ученикам: «Дети! недолго уже быть Мне с вами» (Ин. 13:33), появляется «из глубокого чувства предстоящей разлуки при столь тяжелых и искусительных для их веры обстоятельствах»¹⁴⁶. Смысл любви в обозначенном эпизоде раскрывается в заповеди любви к ближнему: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34). И богослов подчеркивает, что в данном случае ученикам предстоит продолжить дело Христа: «Из любви к людям Я полагаю жизнь Свою за них, и вы должны подражать Мне в этом»¹⁴⁷. Примечательно, что заповедь любви к ближнему, содержащаяся еще в законе Моисея, усилена Богочеловеком, поскольку подразумевается любовь ко всем, даже к недоброжелателям и к врагам, в том числе, как отмечает богослов, «вплоть до самопожертвования во Имя Христово»¹⁴⁸. Смысл любви здесь определяется такими характери-

¹⁴⁴ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 294.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же.

ками, как «чистая», «самоотверженная», «бескорыстная», и богослов указывает, что ее суть являет собой признак христианства. Страдания Христа раскрываются как спасительный подвиг из любви к людям.

Другой эпизод, в котором выражается взаимосвязь страдания и любви, относится к молению о чаше (Мф. 26:36-46). Здесь также возможно выявить некоторые смысловые аспекты. В частности, византийский писатель, толкователь и богослов Феофилакт Болгарский трактует данный момент следующим образом. Предстоящее распятие Христос в молитве называет «чашей» в силу успения, поскольку «Он почил от сего сном смертным, или потому, что успение Его соделалось причиной нашего веселия и спасения»¹⁴⁹. Однако этот эпизод имеет также несколько глубинных смысловых трактовок: «Желает, чтобы миновала Его чаша, или во свидетельство того, что Он, как человек, естественно уклоняется от смерти», а также «потому, что Он не желал, чтобы иудеи впали в такой тяжкий грех, за который должно было последовать разрушение храма и гибель народа»¹⁵⁰, где подразумевается распятие Христа. Но в молитве отражается и тот аспект, в котором Богочеловек, «хочет, однако же, чтобы исполнилась воля Отца»¹⁵¹. Богослов отмечает, что это важно с точки зрения восприятия человека, поскольку в восточно-патристической традиции индивид полагается на волю Бога вопреки собственной, особенно если воля человека ведет его к противоположному. В данном случае проявляется и морально-этический аспект для понимания его личностью.

Значимым в изучении любви и страдания выступает также и другой эпизод, когда воины привели Христа в преторию (Мф. 27:27-30). Этот момент уже раскрывается как жертвенный подвиг Богочеловека, поскольку перенесенные Им страдания были необходимы для исцеления природы человека. В частности, в толкованиях данный аспект трактует богослов Иоанн Златоуст, отмечая воинов и их действия: «до того они были жестоки и неукротимы, что из оскорбле-

¹⁴⁹ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 2 т. Т. 1. Толкование на Четвероевангелие. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 168-169.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Там же.

ний, наносимых Христу, делали себе удовольствие»¹⁵². Важно отметить, что это событие, описываемое в толкованиях, имеет ключевое символическое значение. Богослов отмечает, что страдало все тело Иисуса Христа: «глава – от венца, трости и ударов, лицо – от заплеваний, ланиты – от заушений, все тело – от бичевания, одеяния хламидою и притворного поклонения, рука – от трости, которую дали держать ему вместо скиптра, уста – от поднесения оцта»¹⁵³. Иоанн Златоуст подчеркивает, что тяжелее и обиднее всего того, что приведено в обозначенных событиях, быть не может.

В толкованиях данного эпизода Б.И. Гладковым особенно отмечается физическая тяжесть перенесенных Христом страданий. Духовный писатель рассматривает момент бичевания, к которому приговаривались осужденные преступники. Во время этой пытки многие люди умирали от невыносимой боли, которую не могли физически перенести. Число ударов бичом было обусловлено количеством воинов. Строение бича включало в себя ремень и веревку, куда крепились костяные и металлические элементы. На мучения невинного Христа собрали целый полк в количестве около шестисот римских легионеров. В этом эпизоде Гладков особенно подчеркивает, что для воинов подобная деятельность была увеселением. Так об этом пишет духовный писатель: «По обычаю бичуемого привязывали к столбу в наклонном положении, затем воины били по обнаженной спине его бичами; с первых же ударов тело разрывалось, и кровь обильно текла из ран. Иисус как Человек страдал от этой ужасной пытки, но ни стоны, ни жалобы Его никто не слышал»¹⁵⁴.

При этом необходимо отметить, что происходящее здесь содержит не только символическое и онтологическое значение, но и пророческое. Такой аспект трактует Аверкий (Таушев), указывая, что исполнилось пророчество: Христос был предан «на поругание безумному» (Пс. 38:9), то есть воинам. Богослов отмечает, что все деяния – это «виды поруганий», имеющие важное, «знамена-

¹⁵² Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42-90. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 840.

¹⁵³ Там же. С. 841.

¹⁵⁴ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. М.: Летопись, 2014. С. 689.

тельное» значение. В частности, «багряная хламида означала обогренную кровью и убийственную природу»¹⁵⁵ человека, которую воспринял Христос и освятил, «облекшись в нее», терновый венец – «проистекшие из житейских попечений грехи»¹⁵⁶ людей, потребляемые Его Божеством, трость – образ «тленной и немощной плоти»¹⁵⁷ человека, что воспринята Богочеловеком, а оскорбления и «хуления», которые «во уши Свои» принял Христос, означали избавление «от змиева шептания, вошедшего через уши Евы»¹⁵⁸.

Далее в повествовании Евангелия суть страдания и любви раскрывается в эпизоде распятия, и этот эпизод также важен для нас в истолковании богословов. Когда иудеи возложили на Иисуса Христа крест (Ин.19:16-18), Его повели на «лобное место», называемое Голгофой. Здесь Иоанн Златоуст в толкованиях объясняет, что «здесь умер и погребен Адам», а «Иисус водрузил знамение победы на том самом месте, где царствовала смерть»¹⁵⁹. То есть Богочеловек нес крест как «знак победы» над смертью. Феофилакт Болгарский определяет значение слова «Голгофа» как «череп» или «голова», что и связано с Адамом, а в толковании указывает: «как в Адаме все мы умерли, так во Христе нам должно ожить»¹⁶⁰.

Важным является то, что в Евангелии от Луки упоминается Симон Кириинеянин (Лк. 23:26). В толкованиях богослов отмечает, что сначала крест возложили на Христа. Это связано с тем, что никто не брал на себя такую ношу, поскольку дерево, из чего был сделан крест, считалось «проклятым». По этой причине «принудили» и «возложили» крест, что нес Богочеловек, на Симона Кириинеянина, который шел «с поля». Феофилакт Болгарский трактует этот момент таким образом: «Учитель Христос сначала должен Сам взять крест и при-

¹⁵⁵ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 2 т. Т. 1. Толкование на Четвероевангелие. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 176.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 47-88. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 547.

¹⁶⁰ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 423.

гвоздить плоть Свою к страху Божию и просиять бесстрашием, а потом уже возлагать его на покорных»¹⁶¹. Здесь Симон Киринаянин предстает в толковании экзегета в образе, через который усматривается значения его имени «Симон», что дословно звучит как «послушание».

Образ креста также имеет существенное значение. Богослов проводит аналогию с «начальством сенаторов», где подразумевается их «знак достоинства», который демонстрируется для выражения главенства. У сенаторов подобный отличительный знак может быть «поясом» или «мантией», а «Господь устанавливает крест знаменем Своего Царствия»¹⁶². В человеке же Иисус Христос «царствует» именно через страдание. Здесь богослов поясняет: «живущие в неге суть враги Креста»¹⁶³. Таким образом, подлинная цель жизни или ее смысл состоит в том, чтобы «сделаться покорным Христу и взять крест Его»¹⁶⁴. Особо подчеркивается роль того человека, «кто идет с поля», то есть «оставляет настоящее поле – мир сей и дела в нем – и стремится в Иерусалим вышний, свободный»¹⁶⁵. Следовательно, интерпретация значения страдания и толкование смысла креста взаимосвязаны, поскольку нести собственный крест означает претерпевать терзание, боль и мучение.

Феофилакт Болгарский выделяет в трактовке описываемого события то, что за Христом следует «великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем» (Лк. 23:27). Экзегет указывает: «после креста уверует в Него великое множество иудеев и много женщин»¹⁶⁶. Интересным является то, что толкование рыданий и плача раскрывается как «нравственный урок». Богослов поясняет, что именно «женщина» есть «слабая душа», которая способна обрести через покаяние «сокрушение сердца», что означает: «она поистине следует за Иисусом, распинаемым и зло страждущим ради нашего спасения»¹⁶⁷.

¹⁶¹ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 477.

¹⁶² Там же. С. 478.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Там же.

Эпизод, где Христа распинают с разбойниками, означает исполнение пророчества (Ис. 53:12). Все действия иудеев служили «подтверждением истины». Этот момент толкует Иоанн Златоуст. Дощечка, установленная на кресте с надписью: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19) и написанная на трех языках, а именно на еврейском, римском и греческом, свидетельствовала о том, что иудеи «восстали против своего собственного царя» и появилась «на победном памятнике надпись, которая издает величественный голос, и возвещает Его победу, и провозглашает царство»¹⁶⁸.

Феофилакт Болгарский отмечает, что указанная надпись раскрывается в значении «высшего» и гласит: «Господь есть Царь любомудрия деятельного, естественного и богословского»¹⁶⁹. Отсюда надпись на римском языке есть образ «деятельного любомудрия», потому что римская власть связана с военным делом и выступает «мужественной» и «деятельной». Греческая надпись представляет собой образ «естественного любомудрия», поскольку греки исследовали природу. А еврейская надпись является образом «богословского любомудрия», потому что именно еврейскому народу «вверено богопознание»¹⁷⁰.

Примечательно, что этот эпизод имеет важное смысловое значение. Феофилакт Болгарский указывает, что слово «Царь» было написано иудеями для «оклеветания», но оказалось правдивым «свидетельством», которое означает, что Иисус Христос – Царь, и Он «пришел, чтобы спасти иудеев»¹⁷¹. Здесь отражается онтологически-символическое толкование, так как иудейский народ не признал Богочеловека «царем над собой, то Он соделывается царем духовных иудеев, то есть исповедующих»¹⁷². Экзегет отмечает, что значение слова «иудей» дословно означает «исповедующий».

¹⁶⁸ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 47-88. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 548-549.

¹⁶⁹ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 512.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 424.

¹⁷² Там же.

Важно отметить, что тем, кого казнили через распятие, давали такой напиток, как «вино со смирною» (Мк. 15:23) или уксус, который был смешан с желчью (Мф. 27:34). Как указывает экзегет Аверкий (Таушев), этот напиток притуплял чувство боли, и его давали пить для уменьшения «мучительности страданий», поскольку «это было вино, в которое подбавлялась смола, благодаря чему вино помрачило сознание осужденного и тем облегчало для него муки»¹⁷³. Но Иисус Христос отказался от напитка, «желая претерпеть всю чашу страданий до конца в полном сознании»¹⁷⁴. В казни через распятие экзегет так же, как и вышеназванные интерпретаторы-богословы, отмечает ее мучительность. Страдания, испытываемые при этом, были очень длительными, поскольку такой вид казни применялся к тем, кто совершил наибольшее преступление.

Значение имеет также эпизод деления воинами одежд Иисуса Христа (Ин. 19:23-24). В частности, богослов Феофан Затворник отмечает: «Да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий (Пс. 21:19)»¹⁷⁵. Здесь обнаруживается пророческий аспект толкования. При чем Феофилакт Болгарский выделяет детали точности исполнения пророчества: сказано не только о том, что воины разделили одежду Христа, но и о том, что они разделять *не* стали: имеется в виду то, о чем «бросали жребий» — хитон, который является «тканым сверху». Согласно толкованию его описания «этими словами выражается иносказательно, что распятый был не простой человек, но имел и свыше Божество»¹⁷⁶. Одновременно с этим значением подчеркивается вид хитона и бедность одежд Иисуса Христа. В толкованиях этого момента опять же выявляется символически-онтологический смысл. Экзегет подчеркивает, что его значение выражается так: «Хотя Господь принял долу сущее и падшее естество человеческое, но Плоть Божественная образована и

¹⁷³ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 329.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Феофан Затворник, свт. Евангельская история о Боге Сыне, воплотившегося ради спасения, в последовательном порядке изложения словами святых евангелистов. М.: Правило веры, 2009. С. 415.

¹⁷⁶ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 513.

соткана вышней благодатью Святого Духа»¹⁷⁷. Ссылаясь на слова апостола Павла (1 Кор. 1:13), богослов пишет, что «святое Тело Христа, разделяемое и раздаваемое в четырех частях мира, пребывает нераздельно: будучи уделяем каждому поодиночке и каждого освящая Своим Телом, Единородный Своей Плотию всецело и нераздельно обитает во всех, ибо, будучи везде, Он никак не разделен»¹⁷⁸. Здесь Феофилакт Болгарский поясняет: все состоит из «четырех стихий», а одежда Богочеловека означает «видимую и сотворенную природу»¹⁷⁹, что и разделяется злом. Хитон неразделим, так как он являет собой «сущее во всем существующем Слово, по Которому все существует»¹⁸⁰.

Ключевое значение имеет тот факт, что во время распятия Богочеловек «семь раз говорил с креста»¹⁸¹. Первые слова Иисуса Христа – молитва за распинателей: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). Вторые – «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43), которыми удостоил одного из разбойника рая, что «вновь откроется для людей через купительную смерть Христа»¹⁸². Далее духовный писатель указывает, что Богочеловек «третьими словами – поручил Свою Пречистую Матерь св. ап. Иоанну, четвертые слова Его – возгласение: «“Боже Мой! Боже Мой, для чего Ты Меня оставил”; пятое слово – “жажду”, шестое – “совершилось”, седьмое – “Отче, в руки Твои предаю дух Мой”»¹⁸³.

Кроме того, в толкованиях образ разбойника, удостоенного райского блаженства, означает истинное покаяние и силу веры, поскольку «страждущего, измученного, умирающего он признает Царем»¹⁸⁴. Духовный писатель делает акцент на том, что даже ученикам Богочеловека такое «исповедание» было «не под силу». Этот аспект также выступает и примером для всех людей.

¹⁷⁷ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 513.

¹⁷⁸ Там же. С. 513-514.

¹⁷⁹ Там же. С. 514.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 330.

¹⁸² Там же. С. 333.

¹⁸³ Там же. С. 330.

¹⁸⁴ Там же. С. 333.

Возглашение Христа, то есть Его четвертые слова, были «выражением глубочайшей скорби души Богочеловека»¹⁸⁵. Данный эпизод в толкованиях определяется как необходимый для осуществления искупительной жертвы, выражаемой в том, чтобы Иисус Христос «испил до самого дна всю чашу человеческих страданий»¹⁸⁶. Экзегет отмечает, что в таком случае выражается самое тяжелое страдание, поскольку «потребовалось, чтобы распятый Иисус не чувствовал радости Своего единения с Богом Отцом»¹⁸⁷. При этом важно отметить, что Феофилакт Болгарский в толкованиях объясняет эти слова как те, что произносятся Им «от лица человеческого естества», поскольку «оставлены были мы, люди, а Он никогда не был оставляем Отцом»¹⁸⁸. Также богослов указывает на то, что здесь Христос говорит за еврейский народ, то есть Его слова «Меня оставил» (Мк. 15:34) означают «Мой иудейский народ»¹⁸⁹. Предпоследние слова Богочеловека означали, что «совершилось дело Мессии»¹⁹⁰, то есть искупление человечества и примирение с Богом через смерть Христа.

Важно отметить, что в описанных событиях Евангелия просматривается взаимосвязь понятий любви и страдания. Суть заключается в толкованиях эпизодов Нового Завета богословами о смысле и значении жертвенного подвига. Так, Ефрем Сирийский пишет о понимании страданий Христа, что необходимо человеку: «Разделите Тело Его между собой во имя любви к Тому, Который разделил одежды Свои распинателям ради любви к вам»¹⁹¹. Этим подчеркивается мысль о том, что жертвенный подвиг Иисуса Христа, искупление и последующее спасение основано на любви Бога к человеку.

¹⁸⁵ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 334.

¹⁸⁶ Там же. С. 334-335.

¹⁸⁷ Там же. С. 335.

¹⁸⁸ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 2. Толкование на Евангелие от Марка. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 194.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 335.

¹⁹¹ Ефрем Сирийский, прп. Толкование на Четвероевангелие. М.: Сибирская Благовонница, 2015. С. 303.

Само же проявление страдания свойственно человеческой жизни. Об этом рассуждает богослов Иоанн Златоуст, разделяющий физическую и душевную боль. Примечательно то, что субъективное восприятие индивидом собственного мучения отражается в восприятии тягостного ощущения. Определяя физическую боль, богослов полагает, что «всякий, чем страдает то и считает самым мучительным страданием», а душевные – «каждый то горе, которое постигло его, называет самым тяжелым, потому что судит о нем по собственному опыту»¹⁹². Человек в своем существовании всегда «жалуется» и «огорчается». И богослов явно выделяет и подчеркивает этот момент: «вообще, у нас бесчисленное множество поводов к скорбям»¹⁹³. Тогда возникает вопрос о преодолении обозначенного и часто возникающего жизненного обстоятельства. В частности, ответ заключается в «пути добродетели», который представляет собой не только покаяние человека, но и сострадание к другим. Именно «сострадание к людям, находящимся в несчастьи»¹⁹⁴, раскрывает сущность любви. Богослов полагает, что здесь «скорбь есть какая-то неразрывная связь, усиление любви, условие сокрушения (сердечного) и благомыслия»¹⁹⁵. То есть любовь связана с испытанием страдания через аспект *сострадания*.

Страдание посредством сострадания, таким образом, ведет к Богу. Духовный наставник и проповедник Вениамин Миллов полагает, что «христианская устойчивость на пути любви к Богу и ближним немыслима без более самоотвержения»¹⁹⁶. В этом раскрывается смысл сострадания. Можно сделать вывод о том, что подобное «отречение от себя» означает принятие собственного страдания, следовательно, оно указывает на стремление человека его пережить или перетерпеть. Определяя такое проявление мучения, богослов и проповедник Игнатий Брянчанинов полагает, что человек, совершив «отречение от

¹⁹² Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Второе послание к Тимофею // Полное собрание сочинений. В 12 т. Т. 11. М.: Эксмо, 2017. С. 705.

¹⁹³ Там же. С. 706.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же. С. 333.

¹⁹⁶ Вениамин (Миллов), еп. Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви (Опыт раскрытия нравственной стороны православно-христианских догматов веры из начала любви). Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. С. 356.

себя, способен к принятию креста своего»¹⁹⁷. В данном случае «свой крест» и выступает страданием. Принимая во внимание, что любое мучение первоначально переживается в личном опыте индивида, необходимо отметить и его взаимосвязь со способностью воспринять боль ближнего. А это возможно только на основе любви.

Таким образом, восточно-патристическая экзегетика, концентрирующая внимание на страстях Христовых, выступает одним из источников формирования русской религиозной философии, понимания последней смысла любви и страдания. Поэтому ее генезис можно рассмотреть в нескольких аспектах. Раскрытие смысла любви и страдания осуществляется на основе православного богословия с обращением к методам экзегетики при исследовании толкований Евангелия богословами эпизодов, связанных со страданиями Иисуса Христа. При этом выявляется символическое, то есть иносказательное, содержание событий, имеющее онтологическое и пророческое значение.

Именно поэтому для русской религиозной философии характерно осмысление отношения Бога к человеку и человека к Богу. Обращаясь к наследию С.Л. Франка, в особенности к позднему периоду его творчества, можно выявить характеристики взаимосвязи христианства и философии для концепции метафизики всеединства.

1.3 Методологические аспекты религиозно-философского синтеза в метафизике С.Л. Франка

Основным методом исследования в данном параграфе будет выступать синтез, что в переводе с древнегреческого языка – σύνθεσις – переводится как «соединение», «составление» или «сочетание», а также «связывание» или «складывание». Значение синтеза трактуется как «установление связи между

¹⁹⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Полное собрание творений. В 8 т. Т. 1. М.: Паломник, 2007. С. 330.

различными элементами»¹⁹⁸. И в таком контексте ключевым аспектом является интерпретация указанного понятия в философии.

Определение синтеза выдвигается С.Л. Франком и объясняется исходя из построения метафизики всеединства. Философ полагает, что именно синтез является основой при описании указанной концепции. Дело заключается в том, чтобы выразить и рассмотреть в этой системе «вечные» вопросы, или конкретнее – проблемы, возникающие в жизни человека, а также сформулировать их новую интерпретацию с ориентиром на поиск истины.

Согласно концепции мыслителя, синтез выражается в онтологическо-гносеологическом единстве. Так, для С.Л. Франка онтология и гносеология не отделимы друг от друга и являются собой целостность: «не существует гносеологии как исследования “познания” вне исследования его предмета, а существует лишь единая наука, объемлющая единство знания и его предмета, – все равно, будем ли мы называть ее “феноменологией”, “чистой логикой”, “основной наукой” или “онтологией”»¹⁹⁹. Отсюда обозначенное единство позволяет изучать начала или основы бытия, где впервые становится допустимым «различение» между *предметом знания* и *самим знанием*. Иными словами, подобный специфический синтез позволяет исследовать гносеологию и онтологию в их взаимосвязи, выделяя характерные черты каждого «знания». Этот аспект русский философ усматривает через «первую философию» Аристотеля, то есть метафизику: «Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему»²⁰⁰. В таком случае, согласно С.Л. Франку, синтез, применяемый в исследованиях, уже выступает как установка на поиск истины.

Философом, согласно приведенной интерпретации онтологическо-гносеологического единства, объясняется концепция всеединства. Данное по-

¹⁹⁸ Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии. Иваново: Роща Академии, 2013. С. 340.

¹⁹⁹ Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 39.

²⁰⁰ Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 182.

нятие трактуется через «идеальное бытие»²⁰¹, которое и раскрывается как «момент» всеединства. Однако такой частный «момент», который непосредственно связан с временным отрезком, может быть выражен лишь в рамках «предметного бытия»²⁰². Первоначально представляется, что предметное бытие и есть само существование человека, реальность или его действительность. Но исходя из понимания всеединства как идеального бытия, в предположении С.Л. Франка, предметное теперь становится ограниченным. Иными словами, идеальное бытие первично и является подлинной реальностью, а предметное выступает как «замкнутая» реальность: «предметное бытие как бы вырастает из лона безусловного бытия и мыслимо лишь укорененным в последнем»²⁰³. Идеальное бытие есть «момент» всеединства, поэтому смысл полноты, цельности и единства будет выражен в этой подлинной реальности. Признание лишь предметного бытия единственной действительностью приведет не к органичности, а к «распаду».

Однако усмотрение идеального и предметного бытия позволяет указать на такие характеристики: единство – это то, что присуще первому, и, вместе с тем, распад, относящийся к последнему; здесь заметна некая двойственность неограниченного и ограниченного. Как утверждает С.Л. Франк, ее возможно «преодолеть», если открыть «первичное», что в философии возможно через глубину «религиозного онтологизма»²⁰⁴.

С помощью метода синтеза, следовательно, можно рассмотреть соотношение религии и философии в свете «всеобъемлющего синтеза»²⁰⁵. В построении своей концепции метафизики всеединства на более позднем этапе своего творчества С.Л. Франк обращается именно к христианскому богословию. Здесь необходимо рассмотреть обоснование синтеза русской философии и право-

²⁰¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 275.

²⁰² Там же. С. 276.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Франк С.Л. Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1932. № 34. С. 49.

²⁰⁵ Рожков В.П. Метафизическая концепция всеединства С.Л. Франка // Религиозная философия. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2011. С. 239

славной традиции. Современный отечественный философ С.С. Хоружий, рассуждая о «неопатристическом синтезе»²⁰⁶, ссылается на религиозного философа Г.В. Флоровского, интерпретирующего значение «метода синтеза»²⁰⁷. Творчество мыслителя заключало в себе две центральные области – православное богословие и русскую философию. До этого момента было принято разделять указанные сферы, однако теперь появилась возможность рассмотреть их взаимоотношение и взаимосвязь. Здесь Хоружий выделяет основной аспект неопатристического синтеза, выраженный в усмотрении аутентичности русской философской мысли. Иными словами, связь с западной философией не означает единственно обоснованное ею начало русской мысли, напротив, – русская философия самобытна.

Однако в данном случае заслуживает внимание и фигура самого С.С. Хоружего. В частности, его концепция синергийной антропологии. Интересную характеристику ей дает М.А. Богатов, подчеркивая, что «речь идет об онтологической пропасти между Богом и человеком, его творением»²⁰⁸. Это важный момент, поскольку именно такой аспект тематизировался и в подходах философов Серебряного века. Однако очевидно, что проблема взаимосвязи Бога и человека остается актуальной и на современном этапе, что выражено и в творчестве Хоружего.

Интересно отметить, что во многом русская религиозная философия охватывает ключевые вопросы жизни. Причем особо выделяется то, что отечественная мысль всегда была близка именно к душевной жизни человека, а значит, и к духовной сфере его существования, что связывалось с осмыслением православной традиции. Это выражается в отношении Бога и человека.

Развитие русской религиозной философии тесно связано с идеей метафизики всеединства, где бытие представляется как гармоническое единство, уни-

²⁰⁶ Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75.

²⁰⁷ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 10.

²⁰⁸ Богатов М.А. Синергийная антропология Сергея Сергеевича Хоружего // Философия во множественном числе. В 2 ч. Ч. 2. М.: Академический проект, 2022. С. 53.

версум. Рассматривая концепцию всеединства в аспекте истории философии, стоит отметить, что эта идея формировалась во многих философских течениях и направлениях. При изучении русской религиозной мысли необходимо подчеркнуть, что одна из концепций, а именно идея всеединства, имеет важное значение и содержит в себе грань религиозно-философского смысла.

В свете обозначенной концепции, создавая целостную онтологическую систему, С.Л. Франк обосновывает взаимосвязь Бога и человека. В своих изысканиях, основываясь на выявлении «единства» всего сущего, рассматривая Бога, человека и мира, мыслитель полагает, что «религия есть жизнь в общении с Богом»²⁰⁹, что и выражается в восточно-патристическом основании религиозно-философских исследований. При этом очевидно, что для концепции русского мыслителя характерна интерпретация религии в свете ее «рационального объяснения, а не оправдания собственной веры»²¹⁰.

В этой связи интересно предположение В.В. Зеньковского: «Система православной культуры должна быть построена совокупными творческими усилиями не одного, а ряда поколений, но бесконечно важно уразуметь направление творчества, ясно сознать его задачи»²¹¹. Иными словами, идеалы восточно-православной традиции играют важную роль при создании целостной философской концепции и влияют на культуру общества в целом. И важно отметить, что такой аспект Зеньковский отчетливо обозначает в философии Франка, творчество которого необходимо для «глубокого анализа основных тем культуры и жизни»²¹².

В данном случае С.Л. Франк делает акцент на религиозной этике. В этом смысле мораль и нравственные добродетели неразрывно связаны с философией. В своих трудах мыслитель подчеркивал, что религиозная этика оказывает

²⁰⁹ Франк С.Л. Философия и религия // София: проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 10.

²¹⁰ Rojek P. God and Cogito: Semen Frank on the ontological argument // Studies in East European Thought. 2019. vol. 71. P. 138.

²¹¹ Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // Православие и культура. Берлин: Русская книга, 1923. С. 29.

²¹² Зеньковский В., прот. К десятилетию со дня смерти С.Л. Франка // Вестник русского студенческого христианского движения. 1960. № 58-59. С. 80.

большое влияние на национальный характер русского народа и на культуру России, проявляясь «в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия» всего народа и общества. К примеру, американский исследователь Р. Берд полагает, что для философии Франка характерна тенденция «отождествления морального аспекта со знанием»²¹³.

При анализе русской литературы данное положение с необходимостью заявляет о себе. Например, саратовский исследователь А.А. Гапоненков отмечает, что, «по Франку, художник выражает само бытие»²¹⁴. И по утверждению самого Франка, в творчестве Ф.М. Достоевского именно через человека раскрывается «онтологическая глубина»²¹⁵, которая и проявляется в смысле «достойности». В данном случае можно выявить аспекты этических проблем. Содержание произведений восходит к нравственным нормам, которые во многом связаны с христианской традицией. Так, в романе «Братья Карамазовы» присутствуют образы и ассоциации, которые связаны с нравственным христианско-православным учением о морали и ценностях.

Русский писатель, обращаясь к библейским образам, осмысляет действия персонажей своих книг. В частности, эпизод искушения Христа в пустыне (Мф. 4:1-11) связан с притчей о «Великом инквизиторе»²¹⁶. В свете христианской традиции необходимо отвергнуть все, что не относится к Богу, и тем самым показать особую значимость духовных ценностей, идеалов и добродетелей. В притче с инквизитора Ф.М. Достоевский на примере своих героев показывает, как человек удаляется от Бога из-за поступков, которые совершает. В философском аспекте содержание романа раскрывается в рамках этики христи-

²¹³ Bird R. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy / R. Bird // Studies in East European Thought. 1999. vol. 51. P. 98.

²¹⁴ Гапоненков А.А. «Вера и любовь к русской мысли»: конспекты лекций С.Л. Франка о русской духовной культуре // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 1. С. 214.

²¹⁵ Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма (конспект лекции) // С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков. М.: ИФ РАН, 2021. С. 116.

²¹⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2013. С. 261.

анства. И более того, человек испытывает личную трагедию, поскольку отвергает Бога, совершенно не видя Его.

В романе «Преступление и наказание»²¹⁷ поднимается проблема раскаяния, что связано с внутренним переживанием, то есть страданием. Это терзание выражается как истинное и подлинное сожаление о собственном грехе. Осознание собственного порока раскрывается через покаяние, в чем и заключается этическая основа данного произведения.

Основываясь на этом, Франк заключает, что «хаос страстей» в произведениях Достоевского преодолевается человеческим доверием Богу, что означает «быть ведомым» Богочеловеком. Здесь русский философ полагает: полное доверие другому человеку показывает лишь некую отчужденность или изолированность только человеческой природой, а это ведет к саморазрушению, тогда как истинное «ведение» личностью раскрывается через божественную любовь: «окончательное ведение человеком есть ведение его Богом»²¹⁸. Здесь мыслитель отмечает, что данный аспект необходим личности для управления собственным «хаосом страстей» и возможно это только через и посредством Бога. Тогда и смысл страдания позволяет осознать волю Бога и способствует восприятию подлинной реальности. Однако и в такой момент человек испытывает страдание, поскольку происходит «столкновение воли человека с волей Божьей»²¹⁹. Здесь подчинение собственной воли личности воле Бога требует душевных усилий, в том числе и в преодолении такого рода терзания.

Обращаясь к трудам С.Л. Франка, стоит отметить, что концепция всеединства и этика связаны во всей русской религиозной философии. Центром метафизики всеединства является идея гармоничного единства мирового бытия, где взаимосвязаны все составляющие его элементы, при этом сохраняющие собственную индивидуальность. Философ подчеркивает, что в онтологическом смысле всеединство – неразрушимое и нерасторжимое единение Творца и тво-

²¹⁷ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М.: Эксмо, 2007. С. 569.

²¹⁸ Франк С.Л. Легенда о Великом Инквизиторе // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 374.

²¹⁹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 104-105.

рения. Смысл религии выражается во взаимосвязи человека и мира с абсолютным началом – Богом. Идея всеединства раскрывается в знании, которое постигается верой и интуицией, что ведет к интерпретации религиозно-этических основ, являющихся частью христианско-православной традиции, а нравственное учение способствует гармонии всеединства.

Интересно, что С.Л. Франк акцентирует здесь внимание на вопросе о соотношении науки и религии. Это имеет значение в концепции метафизики всеединства. В своих трудах философ рассматривает возможность взаимодействия науки и религии, формулируя вопрос: «Может ли научно образованный и мыслящий человек иметь религиозную веру?»²²⁰. Размышляя об этой проблеме, мыслитель отмечает, что религия и наука не могут противоречить друг другу, потому что исследуют совершенно противоположные и разные вещи. Однако суть состоит не только в ограничении областью «натурализма»²²¹, а в необходимости более «углубленного религиозного сознания»²²² в целом.

Наука занимается познанием мира в его предметном бытии, религия – постижением Бога через откровение, причем последнее находит выражение в метафизике. Именно наука рассматривает систему явлений, а также изучает соотношение между этими явлениями вне понимания «целого» мира, не обращаясь к абсолютному началу, изучая только материальный мир «надтреснутого единства». Религия же познает отношение мира и человека к Богу, где отражается абсолютная первооснова бытия, а Бог выступает как «всеобъемлющий источник подлинной жизни»²²³.

Противоречие науки и религии С.Л. Франк усматривает через соотношение натурализма и религиозной веры. Бытие в натурализме представляется полностью познаваемым силами природы. Религиозная вера указывает на то, что выходит за рамки так понятой и определенной природы, следовательно, на

²²⁰ Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. С. 3.

²²¹ Франк С.Л. Новая немецкая литература по философской антропологии // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1929. № 15. С. 128.

²²² Франк С.Л. Древние сказания о судьбе человека // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1928. № 9. С. 91.

²²³ Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин: The YMCA-PRESS, 1924. С. 90.

существование силы духовного и разумного порядка. В такой интерпретации С.Л. Франк видит два разных типа мирозерцания, которые противоречат друг другу. Выделяя ошибочное суждение, философ отмечает: быть ученым — значит быть сторонником натурализма. Тогда стоит утверждать, что кроме природы не существует иных сил, а различные верования являются обывательскими пред-
 рассудками. Здесь правомерно говорить о том, что знание теперь служит злу. Поскольку натурализм взаимосвязан с познаваемым в опыте миром, то данный аспект применяем в отношении человека. Личность, таким образом, реализуясь в жизни, включается в бытие. Именно человек и является «субъектом зла»²²⁴, что наиболее раскрывается в его повседневном опыте относительно морального выбора. Однако этическая проблемная область в обыденном представлении кажется неким духовным аспектом, который связан с религиозностью в целом. Следовательно, натурализм выступает более объективным и реальным по своему содержанию. И на этом основании С.Л. Франк выделяет черту универсальности научного знания: вера в существование закономерности в самом наличии реальности, которая делает мир науки эмпирически доказываемым. Отсюда обоснованность лишь этой реальностью и ее эмпирическим бытием. При таком осмыслении науки и религии и рождается убеждение в их противоречивости.

Но мыслитель полагает, что наука не противоречит религии, а вера в науку не противостоит вере в религию. Суть в том, что при отрицании религии, отрицается зависимость чувственного материального мира от высшего, духовного начала. Тогда необходимо отрицать и науку, а значит, и объяснение мира. В осмыслении науки подобное происходит потому, что при изучении условий ее существования человек приходит к признанию высших, разумных основ бытия, что является убеждением уже религиозного сознания.

Иными словами, религия не только не противоречит науке, но и вполне совместима с ней, поскольку возникает из общего начала, которое С.Л. Франк обозначает «здравым смыслом». Это выражается в избавлении от ограниченно-

²²⁴ Зеньковский В., прот. Зло в человеке // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1938. № 56. С. 20.

сти и обывательского мировоззрения. Противопоставление так понятого «здорового смысла» науке и религии является бессмысленным, потому что их основой выступает знание, то есть «онтогносеологический синтез» в сфере сверхрационального понимания, представляющий собой единое целое.

Размышляя над данным положением, можно заключить, что философ описывает гармонию соотношения науки и религии. Исключая научное или религиозное знание, невозможно познать первопричину бытия или двигаться к Богу. При таком понимании не осуществляется подлинное познание, а человек не может приблизиться к истинному знанию. С.Л. Франк пишет: «Душа, горящая верой в Бога, не может заблуждаться: ибо само ее горение не противостоит, как чисто субъективный процесс, ее объекту (который мог бы оказаться и иллюзией), а есть именно самообнаружение Бога в душе человека»²²⁵. И в таком аспекте основой, которую познают как в науке, так и в религии, является Бог. Принимая во внимание понятие «всеединства», которое обосновывается как «подлинная» реальность, можно заключить, что научное и религиозное знание не противоречат друг другу. Это становится ясным, если представить, что существуют различные пути осмысления существующей реальности в ее разнообразных аспектах. Здесь в восприятии уже не прослеживается противоречие, а наоборот, постигается сходство науки и религии. Иными словами, синтез, который заключен в знании, приводит к пониманию «подлинной» реальности.

Любовь и страдание также являются частью этой «подлинной» реальности. Исследуя их взаимосвязь, необходимо сказать, что, основываясь во многом на восточно-патристической традиции, С.Л. Франк осуществляет постижение сути обозначенных понятий в рамках религиозно-философских размышлений. Этот аспект также отражается в концепции метафизики всеединства мыслителя. И значимым выступает то, что смысл любви и сущность страдания обосновываются не только в рамках их конкретного содержания в отдельности, но и

²²⁵ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Париж: The YMCA-PRESS, 1972. С. 150-151.

представляют собой синтез. На этом основании важно выявить их соотношение и взаимосвязь.

При этом важно учитывать, что во многом индивидуальные личностные переживания русских религиозных мыслителей становились основой философских изысканий, которые в итоге трансформировались в создание научных систем и концепций. К примеру, сам период эмиграции оказал большое влияние на работы философов. Сложная общественная ситуация, разлука с родиной, множество лишений и новых преград на жизненном пути подготовило почву для разработки наиболее актуальных проблем того времени, которые не теряют своей значимости и сегодня.

Сказанное выше дает нам возможность обратиться к творчеству С.Л. Франка в рамках интересующей нас темы. Концепция метафизики всеединства, сформулированная мыслителем, не только представляет собой цельную философскую систему, но и отражает проблему онтогносеологического синтеза. Данная идея раскрывает осмысление бытия и теоретическую основу познания, где предмет и знание едины. И при этом ключевым аспектом выступает соотношение рационального философского и иррационального религиозного знания.

Изучая философию С.Л. Франка, исследователи приходили к выводу, что ее центром является именно идея всеединства. Например, В.В. Зеньковский отмечает: «Для системы Франка концепция всеединства является не только центральной и основополагающей, но именно она делает понятным тот методологический принцип, который доминирует во всех анализах Франка»²²⁶. Здесь В.В. Зеньковский выделяет ключевые аспекты концепции мыслителя, а именно то, что С.Л. Франк создал цельную философскую систему, центром которой является концепция всеединства, с принципиально новым учением о «металогическом единстве», основывающемся на методологическом принципе «онтогносеологического синтеза», предполагающего единство предмета и знания. Рели-

²²⁶ Зеньковский В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 803.

гиозный философ указывает на то, что эти понятия соотносятся «пониманием существа предмета»²²⁷.

Синтез в философии С.Л. Франка обосновывается через «металогическое единство». В концепции мыслителя данный термин означает «конкретное, безусловно нераздельное единство рационального и иррационального»²²⁸. При этом его невозможно «уловить» как «нечто определенное» в его осмыслении в качестве «всеобъемлющего целого»²²⁹, поскольку оно будет ограничено в сознании человека, когда металогическое единство, напротив, не имеет границ, рамок или пределов и является «неопределенным», то есть «непостижимым». В итоге С.Л. Франк заключает, что металогическое единство – «по существу непостижимое»²³⁰.

Возникает вопрос относительно взаимосвязи понятия синтеза и металогического единства. Единство отражается в реальности как «конкретное всеединство». Русский философ определяет понятие металогического единства таким образом: «единство, которое во всей своей целостности присутствует в каждой своей части и пронизывает ее»²³¹. Такое «всеединство» является «вездесущим».

Понятие синтеза напрямую связывается со смыслом металогического единства. Например, русский мыслитель С.А. Левицкий отмечает, что в рамках философской системы С.Л. Франка с позиции металогического единства «все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе»²³². Поясняя этот аспект, С.А. Левицкий указывает, что такой синтез достигается через антиномии, поскольку, согласно концепции С.Л. Франка, «путь к истине» возможен только через антиномии. С.А. Левицкий полагает, что подра-

²²⁷ Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 39.

²²⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 234.

²²⁹ Там же. С. 242.

²³⁰ Там же.

²³¹ Там же. С. 372.

²³² Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. В 2 т. Т. 2. Двадцатый век // Сочинения. М.: Канон, 1996. С. 338.

зумеваются антиномия божественного и человеческого, которая «должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем как будет найден высший синтез»²³³. Иными словами, Бог небезразличен к страданиям людей и всему миру, что Им сотворен. И человек не может утвердить собственное «я» в этой действительности отдельно от Абсолюта, поскольку это приведет к формирующей эгоцентризм иллюзии «самоутверждения». Отсюда и значение религии, которая выражает аспект целостности. На основе соотношения понятий металогического единства и синтеза возможно осмысление любви и страдания, которое связывается с преодолением антиномии божественного и человеческого.

При рассмотрении взаимосвязи противоположного в синтезе Франк отмечает трактовку Николая Кузанского: «совпадение есть противоречие без противоречия»²³⁴. Русский философ полагает, что подобная интерпретация относится к аспекту «непостижимого». К примеру, Н.О. Лосский, исследуя концепцию С.Л. Франка, отмечает, что именно «непостижимое» усматривается за пределами всякого возможного противоречия. Поэтому смысл выражается в преодолении противоположного и «в сохранении его положительного значения – связи между обособленными дифференцированными сущностями»²³⁵. Иными словами, происходит избавление от любого возможного отрицательного значения в противоречии, что реализуемо уже в области «непостижимого». Такой антиномичный аспект указывает на путь к единству, и в данном синтезе «это невыразимое единство, совпадение противоположностей»²³⁶ оказывается очевидным.

Согласно изысканиям С.Л. Франка, «металогическое единство»²³⁷ представляет собой всеединство, которое на уровне «сверхбытия» есть «первооснова». Эта «первореальность» отражает объемлющее единство всего – Бога. В

²³³ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. В 2 т. Т. 2. Двадцатый век // Сочинения. М.: Канон, 1996. С. 339.

²³⁴ Николай Кузанский. О видении Бога // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 61.

²³⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. С. 393.

²³⁶ Breckner A.K. A Comparative Study of “Godmanhood” (Bogochelovechestvo) in Russian Philosophy. The Eighth Day in V. Solovev, S. Bulgakov, N. Berdiaev, and S. Frank // Rocznik Filozoficzny Ignatianum. 2013. vol. 1. P. 141.

²³⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 372.

концепции философа Бог есть абсолютное первоначало, выступающее всеединством: «Бог, как абсолютное первое основание или первоначало, есть всеединство, вне которого вообще ничего не мыслимо»²³⁸.

Данная трактовка «абсолютного первоначала» характерна для всех уровней всеединства. И «непостижимое» у Франка в таком значении выходит за рамки постижимого и понятного. Оно же и мыслиться в отношении «металогического единства», которое в свою очередь является частью «сверхрационального», а именно сочетает в себе рациональное и иррациональное знание, то есть философское и мистико-религиозное.

И философ под абсолютным «сверхбытием» подразумевает непостижимое, или – металогическое единство. В отношении же первореальности такое «сверхбытие» и реальность создаются и определяются Богом. Здесь очевидна их взаимосвязь с абсолютным первоначалом, целостным всеединством. Исходя из этого Абсолют как всеобъемлющее единство можно усматривать и во взаимосвязи со всей прочей реальностью: «абсолютное первоначало открывается в своей конкретности лишь в связи со всей остальной реальностью, которую оно, полагая вне себя, все же вместе с тем имеет в себе и через себя»²³⁹.

Центральным относительно металогического единства выступает его иррациональный аспект²⁴⁰. Интересно, что в свете концепции С.Л. Франка такое положение связано с самим человеком. Бытие личности определяется через взаимосвязь с Богом. Отсюда всеединство представлено в «двуединстве» отношения «я-с-Богом», где в бытии человека укоренено начало абсолютной любви в Боге. Здесь философ подчеркивает, что Бог как любовь «не замкнутое в себе существо, а поток любви, в своем течении или распространении творящий и обосновывающий меня»²⁴¹. Очевидно, что в такой интерпретации Бог изна-

²³⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 521.

²³⁹ Там же. С. 466.

²⁴⁰ Рожков В.П. Метафизика всеединства: методологические и онтологические основания парадигмы // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2010. Т. 10. Вып. 3. С. 37.

²⁴¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 509.

чально содержит в Себе человека или элемент «человеческого». Это также относится и к объяснению «образа и подобия» Богу (Быт. 1:26).

В этой концепции важным является то, что отношение Бога и человека выступает как «двуединство», то есть являет положение «Бог-и-я». При этом в своей философской системе С.Л. Франк отмечает, что выражение «двуединства» по отношению к человеку раскрывается как «Бог-со-мной». В таком аспекте истинный Бог – это Богочеловек, который в действительности явлен на земле человеку, причем явлен сущностно. Здесь-то и усматривается «существо человека»²⁴².

Антропологическая основа в таком контексте связана с проблемой человека во взаимосвязи с восточно-патристической традицией, являющейся ключевой частью концепции метафизики всеединства. У Франка это раскрывается через соотношение с человеком: «я-с-Богом», выражающееся в абсолютной любви в Боге, и «Бог-со-мной», являющее собой «двуединство». Восточно-патристическое основание русской религиозной философии заключается в осмыслении отношений Бога к человеку и человека к Богу.

Существо же самого индивида раскрывается через «сверхчеловеческое» содержание, то есть только от человека зависит то, на каком «сверхчеловеческом» уровне он находится и какую связь с ним сохраняет, а также насколько сильно «сверхчеловеческое» в нем присутствует. Русский философ обосновывает это тем, что человеком можно быть настолько, насколько в нем присутствует «богочеловечность», а именно: «он есть в Боге и имеет в себе Бога»²⁴³.

Именно связь со «сверхчеловеческим», то есть с Богом, устанавливает «самобытие» личности. В этом смысле проявляется еще один возможный аспект всеединства с точки зрения положения «я-с-Богом» относительно первичной формы бытия в отношении «я-ты». Здесь «самобытие» раскрывается в «я», или, другими словами, способствует в его «самодеятельности и спонтанного

²⁴² Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 324.

²⁴³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 508-509.

самообнаружения индивидуального»²⁴⁴ и может совершиться только в отношении к непознанному, иному «ты». С позиции С.Л. Франка, познать себя и осуществить собственное «я» возможно только преодолев рамки самого себя, что означает познание и приятие «ты».

Интересным в данном аспекте является взгляд философа-экзистенциалиста М. Бубера, считавшего отношение «Я» и «Ты» смыслом существования. Такое взаимодействие выступает как «становление», которое формирует «Я». И важное значение имеет само отношение: «как категория бытия, как готовность, постигающая форма, модель души; *apriori* отношения; врожденное Ты»²⁴⁵. Первичность указанной взаимосвязи заключается в том, что через постижение «Ты» формируется «Я». Однако это не подразумевает замкнутость. Осознанность, возникающая в самом «Я» дает возможность в собственной изолированности постичь себя. Здесь М. Бубер подчеркивает, что теперь на фоне «Ты» через восприятие «Я» самим себя проявляется «Оно». Последнее – не просто продолжение «Ты» или часть него. Бубер пишет: «Ты превратилось как бы в Оно для себя самого»²⁴⁶. В результате получается, что сформированное «Я», то есть «преображенное» в личность и отделяющее себя от других, в какой-то момент вступает в отношения с «Оно». Это выражается в большей степени как аспект преодоления замкнутости при соприкосновении «Ты» и «Я»: именно выход на «Оно» преодолевает ограниченность «Я». У М. Бубера «Ты» в «событии-отношении» трансформируется в «Оно», и наоборот²⁴⁷. Но именно «Оно» выступает внутренним голосом во взаимодействии с «Я», когда «Ты» есть участник внешних отношений.

Однако аспект «Ты» в данном случае важен. Согласно взгляду иерусалимского философа, такие отношения, как «Я» – «Ты» и «Я» – «Оно» пересекаются в «вечном Ты». Как замечает Бубер: «Каждое единичное Ты – прозре-

²⁴⁴ Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 13-14.

²⁴⁵ Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. С. 20.

²⁴⁶ Там же. С. 21.

²⁴⁷ Там же. С. 23-24.

ние вечного Ты»²⁴⁸. И «полнота» возможных отношений заключается в этом вечном, как во взаимосвязи Бога и человека.

Примечательно, что у С.Л. Франка суть «металогического единства реальности» раскрывается как «конкретное всеединство». Другими словами, всеединство открывается в отношении «я» и «ты». Русский философ утверждает: «В отношении “я-ты” впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе, именно в качестве живого бытия»²⁴⁹. Более того, устанавливается «самобытие» личности.

Согласно религиозно-философской позиции мыслителя, становление «я» и определение «самобытия» через «ты» происходит только благодаря любви. Именно через ее смысл и раскрывается «самобытие». Причем в своей полноте открывается сама суть отношения «я-ты» в категориях «обладания» и «признания».

Так называемое «обладание» в осмыслении любви, по С.Л. Франку, имеет эгоистичное отношение «я» к «ты», то есть «ты» в данном контексте представляется как то, что создано для «я». По этой причине восприятие независимого бытия теряется и остается непознанным, а определение смысла собственного «самобытия» в таком случае становится невозможным.

По-другому раскрывается категория «признания» в осмысление любви: через признание «ты» как равной «я» реальности выявляется важное метафизическое основание. Здесь С.Л. Франк полагает, что суть заключается в христианской заповеди любви к ближнему: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37-39).

Категория «признания» отличается от «обладания», а также простейшего эгоистичного проявления поведения к окружающим, потому что любовь — это

²⁴⁸ Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. С. 45.

²⁴⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 372.

«непосредственное восприятие абсолютной ценности любимого»²⁵⁰. В этом аспекте прослеживается религиозно-этический контекст философских взглядов С.Л. Франка, потому что аксиологический смысл, который раскрывается в практической философии русского мыслителя, тесно переплетается с концепцией метафизики всеединства.

Отношение к окружающим как к своим ближним в свете восточно-патристической традиции с соответствующим ей аксиологическим направлением, с позиции Франка, имеет значение и в проявлении таких качеств, как сострадание, жертвенность и даже простая вежливость, то есть любое «сочувствие»²⁵¹ заявляет о сущности любви. Стремление к «положительному» смыслу, созиданию и добру «выражает истинное существо внутреннего бытия каждого человека»²⁵². В данном аспекте Бог – это «Ты» для «я», которое связано с «самобытием». А метафизическая грань любви тем самым укоренена в Божественной любви. «Двуединство» в данном контексте принимает положение «Бог-и-я», а бытие человека теперь определено неразрывной связью с Богом, в чем и проявляется аспект всеединства.

Если исходить из того, что Бог является первоосновой или первореальностью по отношению к остальной реальности, то здесь раскрывается и смысл бытия мира. Но в концепции метафизики всеединства мир действительности представляется как безличный, предметный, имеющий различные несовершенства, с «внутренней надломленностью» и «дефективностью бытия»²⁵³. Такими характеристиками С.Л. Франк определяет и существо страдания.

Религиозный философ разделяет мир (предметное бытие) на тот, что нас окружает и представляет собой в концепции всеединства «надтреснутое»²⁵⁴ единство, то есть мир негармоничный и полный зла, неподлинный для челове-

²⁵⁰ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 601.

²⁵¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 376-377.

²⁵² Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 210.

²⁵³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 549.

²⁵⁴ Там же. С. 433.

ческой «душевной жизни»²⁵⁵, – и на истинный мир, который являет собой подлинное «абсолютное бытие»²⁵⁶, куда устремлена «душевная жизнь» человека, к Богу. А сама душа определяется через «переживания самого Абсолютного»²⁵⁷. Отсюда следует, что зло укоренено в мирском бытии и, напротив, никак не относится к абсолютной Божественной реальности. Таким образом, выстраивается иное отношение между Богом, миром и человеком, где последний и раскрывает связь мира с Богом.

Исходя из определения страдания как «несовершенства» или «дефективности бытия», согласно С.Л. Франку, мучение связано с проблемой зла. Но в свете метафизики страдание определяется только как последствие зла. Здесь подразумевается взаимосвязь мучения с «распадом всеединства на отдельные противоборствующие части, из которых каждая должна жить за счет другой»²⁵⁸. Возникает вопрос о том, как можно выявить соотношение любви и страдания, если любое мучение осознается как зло и связывается именно с ним.

Однако Франк тут утверждает, что любое страдание содержит «в самом себе стремление преодолеть себя»²⁵⁹. Это служит своего рода движением «возврата к реальности» в смысле движения к подлинной реальности, то есть «благу». Так, страдание, что появилось из зла и связывается лишь с ним, рассматривается как «иллюзия» или «обман», стремящиеся утвердиться в реальности. И напротив, страдание, заключающее в себе стремление к преодолению себя, имеет «положительное содержание»²⁶⁰, поскольку не стремится утвердиться в реальности.

Основываясь на таком осмыслении мучения, С.Л. Франк считает, что положительное содержание в страдании «принадлежит» Богу. Так отражается от-

²⁵⁵ Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М.: Книжный клуб книголек; СПб.: Северо-Запад, 2015. С. 190.

²⁵⁶ Франк С.Л. Смысл жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. С. 100.

²⁵⁷ Резвых Т.Н. Фридрих Якоби и Семен Франк: идея непосредственного знания // Русско-Византийский вестник. 2023. Т. 13. № 2. С. 57.

²⁵⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 549.

²⁵⁹ Там же. С. 550-551.

²⁶⁰ Там же. С. 550.

ношение Бога и человека, потому что через страдание осуществляется «возврат творения к Богу»²⁶¹ и «совершается» в Нем. Философ называет это «откровением»: «Это есть вечное общее откровение, содержащееся в конкретно-положительном христианском откровении о страдающем, приносящем себя в искупительную жертву за грех мира Богочеловеке»²⁶². Определение смысла любви в соотношении со страданием раскрывается через понятие жертвы. Исходя из того положения, которое С.Л. Франк трактует как «откровение», взаимосвязь любви и страдания раскрывается через восточно-патристическое основание.

Примечательно, что страдание преодолевается в личном опыте, а сущность постигается в его «приятии» и «претерпевании». В «способности выстрадать и перестрадать»²⁶³ мучение осуществляется «исцеление от зла», и тем самым происходит «возврат» человека к Богу, а значит, к подлинной, абсолютной реальности.

В изучении синтеза любви и страдания важно то, как осмысляет эти понятия человек. Если основываться на том, что любовь раскрывается в отношении «я-ты», где преодолевается «обладание» и осуществляется «принятие» «ты», то происходит «трансцендирование» к «ты». Иными словами, человеком преодолеваются индивидуальные границы собственного «я» и теперь «ты» воспринимается как «второе я», на которое и переносится чувство любви.

Страдание же, переживаемое и преодолеваемое в личном опыте, раскрывает возможность понимать боль другого человека. Этот аспект заключается уже в сострадании. Здесь отношение к «ты» реализуется через отношение к «ближнему». С.Л. Франк полагает, что любое «сочувствие», а точнее «сострадание и сорадование», «есть проявление любви в намеченной нами здесь мета-

²⁶¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

²⁶² Там же.

²⁶³ Там же. С. 551.

физической ее сущности»²⁶⁴. Иными словами, взаимосвязь любви и страдания раскрывается уже через сострадание.

Более того, в этом аспекте важно именно соотношение с действительностью существования человека, что формирует стремление к обоснованию изучаемых чувств. Этот момент также связывается и с духовной основой в сознании личности. В частности, С.Л. Франк, полагает, что «подлинная вера», религиозная или нравственная, с точки зрения социальной деятельности реализуется лишь «на основе свободной личной духовной жизни»²⁶⁵, ведь ее исток берет начало из внутренней глубины человека.

Интересно отметить это положение и в рамках исторического развития. Например, А.М. Хамидулин, изучая философию истории Франка, отмечает воплощение «идеи-силы»²⁶⁶ как двигателя исторического процесса. Здесь примечателен аспект этического значения, поскольку созидательное действие одной личности имеет ценность для целого общества, включаясь в историю как «историческое событие».

В целом относительно самого устройства общества Франк мыслит в свете концепции всеединства. Как полагает Л.Б. Рыбина, русский мыслитель переосмысляет идеи В.С. Соловьева, в особенности «свободную теократию», придавая ей перспективу осуществления «абсолютного идеала»²⁶⁷. Это важно в аспекте понимания развития общественной жизни человека. В особенности касательно соотношения индивидуальных интересов и социума, а также значение нравственных позиций.

Данное положение позволяет выявить направление философских идей мыслителя, связанных с подходом в разрешении проблем и поиске ответов на

²⁶⁴ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 377.

²⁶⁵ Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство. Париж: The YMCA-PRESS, 1933. С. 18.

²⁶⁶ Хамидулин А.М. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Хамидулин Артем Маратович. Нижний Новгород, 2021. С. 20.

²⁶⁷ Рыбина Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Рыбина Лариса Борисовна. Курск, 2016. С. 14-15.

вопросы о смысле всего сущего, что имеет значение как в индивидуальном восприятии человека, так и в социуме. Этот аспект соотносится с онтологическим осмыслением «вечных вопросов» человеческой жизни, а значит и с осмыслением любви и страдания.

При исследовании религиозно-философских изысканий С.Л. Франка становится понятным, что основные проблемы, связанные с обращением к христианству, соотносятся с идейным подходом в концепции метафизики всеединства философа. Также следует отметить, что Н.О. Лосский, говоря о значимости восточно-православной традиции относительно русской религиозной философии в целом, полагал, что ее главной задачей выступает создание православного мировоззрения и мировосприятия, где раскрывается суть действительного существования через христианские установки и принципы, которые в то время «во многих умах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от жизни и миропонимания»²⁶⁸. К этой проблеме обращается и Франк, указывая на взаимосвязь философии с действительностью человека, где значимым должно представляться «углубление философского созерцания, восхождение его от сферы отвлеченных понятий к конкретной религиозной целостности жизни»²⁶⁹.

Во многом развитие русской религиозной философии было тесно связано с идеей метафизики всеединства. В таком понимании значимой выступала область онтологии, где бытие трактовалось как гармоническое единство, универсум. В построении основ обозначенной концепции выражалась идея полного органического и гармоничного единства мирового бытия в значении «синтеза», а также взаимосвязи и проникновения всех составляющих элементов, сохраняющих при этом свою собственную индивидуальность. В онтологическом смысле понятие «всеединство» – это неразрушимое и нерасторжимое единение Творца и сотворенной твари, а в гносеологическом – «цельное знание», что означает взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философско-

²⁶⁸ Лосский Н.О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1926. № 2. С. 13.

²⁶⁹ Франк С.Л. Философия и жизнь. (Международный философский съезд в Праге) // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1934. № 45. С. 70-71.

го) и мистического (содержательно-религиозного) знаний, постигаемых не познанием и связанной с ними деятельностью, а верой и интуицией. Примечательно, что в этом контексте возрастало и значение этики. В частности, С.Л. Франк предлагал религиозную этику, которая связана с добродетелями и конкретными морально-нравственными установками христианской традиции. Более того, мыслитель считал, что аксиологические ориентиры восточного православия оказывают влияние и на национальный характер русского народа, в том числе на культуру в целом, проявляясь «в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия»²⁷⁰ всего социума.

Таким образом, методологический уровень синтеза в метафизике С.Л. Франка представлен в проекции принципа трансрационально-антиномистического монодуализма, включающей осмысление отношения Бога и человека. Понятие «металогического единства», обоснованное С.Л. Франком, представляет собой онтогносеологический синтез, в котором преодолевается антиномия божественного и человеческого, а также разрешаются все противоречия, в том числе во взаимосвязи любви и страдания. Синтез данных понятий относительно православной традиции обозначается философом как «откровение», подразумевающее связь с тем, что Богочеловек переживает страдание и приносит Себя в жертву, искупая грехи человечества. Взаимосвязь любви и страдания раскрывается через жертвенность в любви. Личное терзание человека, пережитое в собственном опыте, при условии его преодоления, позволяет понять боль «ближнего».

Религиозно-философский синтез в метафизике С.Л. Франка раскрывается в нескольких аспектах. Русский мыслитель усматривает смысл всеединства через отношения Бога и человека. Значимо именно религиозное знание, которое связано с христианской восточно-патристической традицией. Основой является любовь, которая представляется в метафизическом смысле и связывается с Богом. Страдание раскрывается как «откровение», что явлено Богочеловеком и

²⁷⁰ Франк С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Париж: The YMCA-PRESS, 1930. С. 136.

трактуются экзегетами в толкованиях Страстей Христовых в эпизодах Евангелия. В философских изысканиях С.Л. Франка именно это «откровение» отражает взаимосвязь любви и страдания, где и обнаруживается их синтез.

Выявление методологического уровня синтеза позволяет выйти к уровню онтологическому. Исследуя обозначенные аспекты, необходимо выявить онтологический уровень синтеза любви и страдания в свете метафизики всеединства С.Л. Франка. Эта задача подразумевает поиск особенностей онтологии любви и выявление антиномий онтологизации страдания в религиозной философии мыслителя.

Глава 2 Онтологический уровень синтеза любви и страдания в метафизике С.Л. Франка

2.1 Особенности онтологии любви: обладание и признание

Смысл любви на протяжении всей истории человечества рассматривался с позиций многих исследователей и в различных научных концепциях. Уже в античной философии обозначенное чувство сопоставляется с понятием «целостность». Любовь определяется Платоном как «жажда целостности и стремление к ней»²⁷¹. Подобная формулировка обусловлена человеческой природой, в которой первоначально была заложена целостность, а индивид представлял собой «нечто целостное». Так, чувство любви возникает из желания и готовности «сплавиться» с объектом, на который оно направлено, в «единое существо».

В концепции С.Л. Франка любовь занимает центральное положение. В одной из своих лекций философ и задает вопрос о том, в чем же ее смысл. Однако тема этого переживания настолько разнообразна, что на первый взгляд предстает «загадкой для мысли»²⁷². Однако Франк предлагает определенный ход мысли, который способствует поиску смысла любви. Русский мыслитель полагает, что на первом этапе необходимо усмотреть в указанном феномене «метафизическое начало», то есть проследить ее взаимосвязь с первоосновой бытия. В данном случае это означает усмотреть «двойственность» такого чувства, а именно его «низшее» и «высшее» проявление. Для Франка характерен упор на «высшее» в любви через преодоление «низшего». К двойственности мыслитель относит и назначение «двуполости», выраженное в браке между мужчиной и женщиной. Но, несмотря на подобную «двойственность», философ отмечает, что смысл любви есть «полное единство». Однако в полной мере осуществить такое «единение» в границах жизни и эмпирической реальности не представляется возможным. Именно поэтому выявляется «трагизм всякой

²⁷¹ Платон. Пир // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 101.

²⁷² Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 69. С. 118.

любви»²⁷³. К такой трагической действительности относится и смерть, что сопутствует человеческому существованию в мире. Но возвращаясь к метафизической трактовке любви как «полного единства» необходимо отметить, что у Франка: «любовь – путь к Богу через чужую личность, “ты”», а «жизнь в Боге есть преодоление смерти»²⁷⁴. Таким образом, в концепции философа именно любовь обращена на «бессмертие» и совершенство.

Характеристика «целостности» наиболее раскрывается С.Л. Франком в его метафизике всеединства. Основа этого чувства усматривается мыслителем в самом отношении между людьми, то есть в их «согласованности жизни»²⁷⁵. И обозначается такой аспект как понимание взаимодействия «я-ты». Философ акцентирует внимание на том, что подобное отношение является бытием, которое раскрывается в истинном смысле в «явлении любви»²⁷⁶.

В таком понимании определяется и открывается «самобытие» человека. Бытие «я-ты» выступает основой осмысления «самобытия», которое «обнаруживается в бытии одного-для-другого»²⁷⁷. Однако само обращение к другой личности может проявляться в различных значениях. Философ полагает, что в одном случае в восприятии «я» возможно «обладание» этим «ты», то есть в «самобытии» испытывается ощущение направленного «динамического действия», в другом – «ты» становится образом «как в себе и для себя сущей подлинной реальности»²⁷⁸. Подобные взаимосвязи «я» и «ты» различаются. Франк полагает, что, при обращении к пониманию этих отношений как «подлинной реальности», уже «самобытие» является «полицентричным» бытием. Так, «я» характеризуется как нечто «единственное», как то, что не имеет такого значения, которое можно сравнить с подобным или другим. Относительно осозна-

²⁷³ Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 69. С. 123.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 394.

²⁷⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 373.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Там же.

ния«я есмь единственный»²⁷⁹ мыслитель заключает, что здесь выражается «исконная точка бытия»²⁸⁰, и поэтому остальное познается и открывается «для меня».

Такой аспект обозначается через «самобытие», поскольку в «я» сосредоточена способность к сознанию и познанию. В онтологическом смысле «ты» интерпретируется согласно принципу «ты-для-меня», а именно как «реальность, которой я обладаю в ее действии на меня, в ее значении для меня и существо которой состоит для меня именно в этом образе ее бытия»²⁸¹. Но философ делает акцент на том, что истинное восприятие «ты» усматривается как «открывающееся чужое “есмы”»²⁸², что напрямую связано собственным осознанием «я есмь». Иными словами, «ты» раскрывается через «непостижимое чудо другого, второго “я” наряду со “мною самим”»²⁸³, выражаясь в любви.

Согласно Франку, такой феномен интерпретируется в значении «тайнства». Здесь любовь трактуется не в смысле эмоции, чувства или ощущения, а как «актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности, открытие и усмотрение “ты” как такого рода реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня»²⁸⁴. Здесь важно, что при таком осознании любви становится возможным достижение «недостижимого». Философ указывает, что в подобном отношении «я-ты» человек способен «вылезти» из «собственной кожи», преодолеть свою ограниченность. Теперь «самобытие», сохраняя свой «единственный центр», преобразовывается в «двухцентричное», то есть «наряду с средоточием “я” непосредственное бытие обладает средоточием “ты” как своей собственной опорной точкой»²⁸⁵. Данный феномен определяется не обладанием «ты» или принадлежностью «ко мне», что конкретно существует и действует

²⁷⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 373.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Там же. С. 374.

²⁸² Там же.

²⁸³ Там же.

²⁸⁴ Там же. С. 374-375.

²⁸⁵ Там же. С. 375.

только «для меня». Напротив, реальность «ты» находится за границами собственного «самобытия» человека и означает, что само «я» перемещается в «ты», где личность воспринимает «себя принадлежащим ему»²⁸⁶. Философ отмечает, что в этот момент «ты» оказывается и осознается «моим».

В таком аспекте выявляется смысл обозначенного отношения, выражающегося в «сущем трансцендировании к реальности другого»²⁸⁷. В этот момент раскрывается реальность «ты», то есть реальность «другого» по отношению к «я». Философ указывает, что происходит «познание изнутри», которое основывается на усмотрении в другом человеке «инаковости и единственности»²⁸⁸, что совершается путем «сопереживания».

Здесь С.Л. Франк обозначает важную характеристику смысла любви в отношении между «я» и «ты», то есть объясняет категорию «признания». Именно познание «другого» через переживание его «единственности» осуществляется через «признание» в таком взаимоотношении. Любовь через категорию «признания» трансформирует «ты» во «второе я» по отношению к самобытию «я». Более того, в таком случае указанное чувство, испытываемое к другому человеку, делает меня «зрячим».

В этом значении любовь открывает человеку «“ты” как личность» или, по выражению философа, представляет «откровение святости личности»²⁸⁹. Здесь основой выступает понимание «другого» в индивидуальности, где и признается его личность с составляющей ее реальностью. Так, становится возможным познать реальность «ты», и тем самым понять и принять другого человека как личность. Например, Франк отмечает подход М. Шелера о «феноменологии ценностей»²⁹⁰ и полагает, что «любовь есть чувство, в котором любящий направляется на центр личности любимого»²⁹¹ и воспринимает его «абсолютно-

²⁸⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 375.

²⁸⁷ Там же.

²⁸⁸ Там же.

²⁸⁹ Там же.

²⁹⁰ Шелер М. Формализм в этике // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 283.

²⁹¹ Франк С.Л. О природе душевной жизни // По ту сторону правого и левого. Париж: The YMCA-PRESS, 1972. С. 228.

ценное». Причем данный аспект направлен не только на познание конкретного «ты», но и являет саму реальность, поскольку ее действительность и проявляется в отношении к человеку, в «обращенности» к другой личности.

Необходимо отметить, что в данном случае выявляется онтологический смысл любви. При этом С.Л. Франк полагает, что любовь обладает «сверхрациональной природой»²⁹², поэтому характеристика этого феномена определяется как «чудо» и «таинство», которые сложно объяснить или представить конкретными определениями и формулировками.

Однако мыслитель соотносит со смыслом любви понятие «единение»²⁹³, представляющее его «непостижимое» основание. Такой момент раскрывается в единении с «другим», где «два становится все же одним; или один есть одно с другим, вторым»²⁹⁴. Согласно изысканиям философа, указанный аспект представляет собой «трансрациональную сферу реальности»²⁹⁵, в которой человек осознает, что он не «одинок». Признавая в «самобытии» собственную «единственность», личность раскрывает для себя бытие «другого». Таким образом, реальность «я» испытывает «момент тождественности» реальности бытия «ты», являющего собой «целое».

Понятие «целого» приобретает значение «существа всеединства», поскольку смысл любви в отношении «я-ты» являет собой «одно». Так, «истинное трансцендирование к “ты” как “мне-подобной”», подлинной реальности предполагает, следовательно, исконное бытие моей самости в сфере «“я-ты-бытия”», в сфере живого, для-себя-сущего всеединства»²⁹⁶. Отношение «я-ты» отражает «стремление» или готовность к образованию «единого», что и реализуется в любви.

Примечательно, что согласно взгляду философа, в стремлении к единению выражается основа самой жизни. Отсюда «усмотрение и признание “ты”

²⁹² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 375-376.

²⁹³ Там же. С. 376.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Там же.

как равноценной мне и по характеру своего бытия мне однородной реальности образует основу всей человеческой жизни как непосредственного самобытия»²⁹⁷. Любовь в таком понимании приобретает абсолютное значение. Признание «ты» в значении «однородной мне подлинной реальности»²⁹⁸ подразумевает отношение к «ближнему». Здесь «ты» становится «ближним», а значит, отношение к «другому» теперь трансформируется в отношение к «ближнему». Это и реализуется в единении, выражаясь в любви и через нее.

Важно подчеркнуть, что в подобном отношении к «ближнему» особое значение приобретает любое возникающее чувство к другому человеку. Философ обозначает это ощущение как «сочувствие» и дополняет его такими характеристиками, как «сострадание и сорадование»²⁹⁹. И суть такого отношения выражается в признании другого человека личностью, поскольку даже обычная вежливость и уважение представляют собой «проявление любви» в аспекте «метафизической ее сущности»³⁰⁰.

Однако С.Л. Франк подчеркивает, что этому чувству противостоит «обладание», возникающее в отношении «я-ты». В данном аспекте феномен любви теряет подлинный смысл. Обозначенное чувство уже предстает в несовершенном значении, и поэтому не может определяться как «чистое» ощущение лишь в метафизической сути. При этом невозможно отрицать возникающий «момент “чуждости” “ты”»³⁰¹ в существовании человека. Согласно изысканиям мыслителя, такой момент определяется для «я» как «неравноценность» и «неоднородность» «ты». В данном случае не случается «признания», исходящего от «я». Напротив, отношение к «ты» трансформируется лишь в «обладание», проявляющееся как нужное или необходимое в значении удобного, и характеризуется через «враждебное» или отчужденное состояние. Однако изучаемое чувство возникает в «конкретной человеческой любви», где взаимосвязь между «я» и

²⁹⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 376-377.

²⁹⁸ Там же. С. 377.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Там же.

³⁰¹ Там же.

«ты» отражает «колебание между двумя полюсами – между истинной любовью как бытием “я” вместе с реальностью или в самой реальности “ты” и простым “обладанием” “ты” как фактором моего собственного самобытия»³⁰².

При этом данный аспект также является частью всеединства. Более того, именно в феномене любви наиболее выражено «совпадение противоположного», в котором усматривается основа реальности – «антиномистический монодуализм»³⁰³. Согласно С.Л. Франку, здесь и выявляется «непостижимость» обозначенной реальности, поскольку вне границ этого противопоставления и отличия в «конкретно сущем» формируется «совпадение в смысле бытия для другого и в другом того, что по самому своему существу есть бытие в себе и для себя»³⁰⁴. В рамках концепции всеединства указанное «совпадение» во всей разности и разнообразности бытия «завершается», то есть преодолевается в любви.

Здесь необходимо подчеркнуть, что смысл любви раскрывается в соотношении категорий «обладания» и «признания». Это противоречие разрешается в «совпадении» этих противоположных друг другу действий в отношении к «ты». Тем самым обнаруживается основа реальности, которая обозначена как «антиномистический монодуализм», что и выражается в метафизической сущности любви.

Обращаясь к основе реальности, С.Л. Франк указывает на «первоначало» или «первоисточник» бытия, который «потенциально наличествует» в «моей субъективности» и «дан вместе с моим бытием»³⁰⁵ – Бога. Философ подчеркивает: «Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается совершенно конкретно, в связи и в нераздельном единстве со мной»³⁰⁶. Смысл имеет в данном аспекте обращение к «ты», то есть к «трансцендированию во-

³⁰² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 377.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же.

³⁰⁵ Там же. С. 468.

³⁰⁶ Там же.

вне»³⁰⁷, наличие которого, как полагает мыслитель, свидетельствует о возможности «трансцендирования во-внутрь»³⁰⁸, то есть к духовному основанию.

Здесь человек обращается к Богу. В понимании С.Л. Франка подобный аспект представляет собой отношение и причастность к «исконной форме бытия “ты”»³⁰⁹. Здесь и выражается во взаимосвязи «я-ты» онтологическое обоснование любви. Философ обозначает такой момент как «откровение Божества», которое переживается во внутреннем «живом опыте» человека. Отсюда любовь представлена как «сущностно-онтологическая, неразрывная связь между “любовью к Богу” и “любовью к ближнему”, причем первое из этих отношений есть онтологическая первооснова второго, а второе есть ближайший психологический показатель и образ проявления первого»³¹⁰. При этом смысл любви представляется, прежде всего, с точки зрения ее «религиозного» определения. В целом для Франка такая трактовка распространяется и на социум; как отмечает В.К. Чернусь, для русского философа общественные отношения «можно преобразить, поместив общество внутрь Бога и осветив объектные отношения Божественным светом»³¹¹. В данном случае отношения приобретают возможность их позитивной интерпретации.

Примечательно, что такой аспект соотносится с любым человеческим общением. И философ делает акцент на том, что основной задачей личности является «самораскрытие» собственного самобытия именно «во-внутрь», что означает стремление к «первоисточнику», где «откровение Бога» представлено как «ты». Такое основание «есть онтологическое первоусловие»³¹², которое делает возможным индивидуальное «самораскрытие» и открытие «ты» для «я».

³⁰⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 470.

³⁰⁸ Там же.

³⁰⁹ Там же. С. 471.

³¹⁰ Там же.

³¹¹ Чернусь В.К. «Онтологизация сознания» в философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / Чернусь Владимир Константинович. Москва, 2020. С. 232.

³¹² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 471.

Этот момент в изысканиях С.Л. Франка представляется важным, поскольку без «самораскрытия» внутри своего «я» невозможно обратиться к «ты». Если стремиться познать в первую очередь любое «тварное “ты”» без познания внутренней глубины «самобытия», то само общение людей, проявление чувств и различных ощущений будет представлять собой лишь «ограниченное» или «неадекватное» восприятие жизни в целом. Напротив, обращение к «исконному общению», то есть к «самораскрытию» именно «первоосновной непостижимой совместности меня и Бога»³¹³, дает возможность истинного познания человеческой жизни. В таком смысле отношение к «ты», трансформирующееся в самобытии «во-внутрь» к «самораскрытию», создает «мы» и выражает бытие «Бог-со-мною».

Эта установка также связана с «антиномической двойственностью»³¹⁴, что выражена «витанием» или «трагизмом» отказа от стремления к «самораскрытию». Иными словами, у человека есть выбор между этим стремлением и отказом от него в «сознании вечности подлинного “есмы”»³¹⁵, где и подразумевается стремление к Богу. Но философ указывает, что эта «подлинность» формирует аргумент, согласно которому «я» в самобытии «сохраняю вечную и ненарушимую связь с Богом»³¹⁶ и поэтому «мое бытие без Бога остается бытием Бога со мною»³¹⁷. В концепции всеединства этот аспект выражает любовь.

Трагедия земного бытия выражается в самом существовании противоречия. Это связано с наличием в жизни человека «неадекватного» и «искаженного» восприятия реальности. В данном случае личность обращается к неподлинной реальности, к иллюзии, что в направлении понимания смысла любви заключается в категории «обладания “ты”». В категории же «признания “ты”» явлено обращение к подлинной реальности, где реализуется процесс «самораскрытия», то есть стремления к погружению «во-внутрь» или к Богу. Но само

³¹³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 471.

³¹⁴ Там же. С. 475.

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ Там же.

³¹⁷ Там же.

наличие подлинной реальности, или земной, где существование человека отдельно от этой «подлинности», образует такое противоречие. Согласно изысканиям С.Л. Франка, оно наиболее отражено в понимании смысла любви, а именно в категориях «признания» и «обладания». Антиномический характер этого проявления выражен в трагизме всего земного бытия, которое не устраняется, а преодолевается и разрешается в первоисточнике бытия, подлинной реальности, единстве или во всеединстве бытия, то есть в любви, Боге.

Важным в таком случае становится рассмотрение бытия «Бог-со-мной», которое и выделяет философ при определении смысла любви. Так, стоит отметить, что само проявление «Бог-со-мной» в «трансрациональном» смысле и выражается как любовь. Обращаясь к «существу» этого феномена, необходимо подчеркнуть, что оно раскрывается в отношении «я-ты». Любовь реализуется именно в такой «форме бытия», которая выражена в значении «таинства», где «любящий, отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит – не переставая быть самим собой – средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как и любимый – в любящем»³¹⁸. Здесь Франк указывает на момент, где «я», с одной стороны, исчезает в «ты» или в некоторой степени «теряется» в нем, а с другой стороны, «обретает себя» уже как «обогащенный привступившим ко мне дарованным мне ты»³¹⁹. Таким образом, «отдающий» может «обрести», что и показано в «живом опыте» отношения «я-ты».

Однако философ отмечает, что для обыденного человеческого существования обозначенный аспект противоречив, поскольку, «отдавая», личность не может «обрести», ведь она становится «лишенной» или «обделенной» в этот самый конкретный момент. И здесь философ подчеркивает, что согласно такому пониманию любовь может привести только к «уничтожению». Но тогда снова возникает противоречие, поскольку невозможно отделить этот феномен

³¹⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 495.

³¹⁹ Там же.

от таких характеристик как «самопожертвование и самоотдача»³²⁰, в которых заключается положительное значение, связанное с моментом «обретения» в «трансцендировании» к «ты».

Так, момент «потери» собственного «я» становится «обретением», поскольку здесь отражается истинный смысл любви. При таком понимании данный феномен представляет собой истинное чувство, которое является частью подлинной реальности. Как полагает С.Л. Франк, достоверность рассматриваемого ощущения выражается в следующем: «любимое “ты” представляется нам бесконечно ценным»³²¹. Причем сущность такой ценности и самого бытия «совпадают» в «идее основания» бытия, следовательно, ценность любви уже есть «бытийственно содержательная»³²². Далее философ заключает: «Любовь есть ведь, как мы видели, именно осознание подлинной реальности чужой души и – тем самым – ее бесконечной, неисчерпаемой бытийственной глубины»³²³. Здесь отражается смысл любви, в котором «самобытие» личности из изолированного и ограниченного преобразовывается в «бытие для другого». Однако «ты» также воспринимается в сознании человека в значении «я есмь» через усмотрение в нем «второго я». Исходя из этого, через «самоотвержение» в любви, личность способна познать «истинное бытие “я”»³²⁴ и в дальнейшем «обрести» его.

Мыслитель полагает, что это реализуется «как если бы обретенное мною через самоотдачу “ты” впервые даровало мне мое “я”, пробуждало его к истинно обоснованному, положительному – и притом бесконечно богатому и содержательному – бытию»³²⁵. Более того, погружаясь в подлинную реальность, личность «обогащается» и «расцветает». Именно в этот момент «я» начинает «подлинно “быть” в смысле опытно осознанного внутреннего бытия, когда я “люб-

³²⁰ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 495.

³²¹ Там же. С. 496.

³²² Там же.

³²³ Там же.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же.

лю»³²⁶, что означает «самоотвержение» и преодоление границ замкнутости собственного «я». Согласно С.Л. Франку, обозначенное явление и представляет собой любовь.

Бытие «Бог-со-мной» рассматривается также как отношение к любимому «ты». Однако в этом случае «ты» воспринимается без субъективности и «несовершенства», которые присущи человеку. В обозначенном аспекте бытия «Бог-со-мной» воспринимаемое человеком «ты» является «абсолютным первоначалом», то есть «моим Богом». Философ указывает на то, что человеческое «я» уже представляет собой «ничто» перед Богом, следовательно: «обоснование и обогащение, получаемое мною от этого заполняющего меня “Ты”, испытывается как бесконечное по величине; я испытываю его как созидание меня, как дарование мне жизни, как пробуждение меня к жизни»³²⁷. При этом личностью бытие «Ты» воспринимается как «“дарование” себя», то есть «само его существо есть такое творческое переливание через край»³²⁸. Бытие «Ты» не является «замкнутым», и это происходит не «случайно». Здесь С.Л. Франк усматривает онтологическое измерение, поскольку обозначенное бытие представляет собой «вызывающий меня к жизни поток»³²⁹. Такое обоснование и выражает смысл любви. Здесь философ делает акцент на ее творческой характеристике.

Так, мыслитель указывает на евангельское положение «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16). Этот аспект определяется как «откровение», которое совпадает с раскрытием реальности. В данном контексте обнаруживается реальность «другого». Следовательно, «ты» представляется как «любящий» и трансформируется в «источник любви», а также выражает сам смысл любви. Теперь положение «Бог-со-мной» – это «творческая любовь», или «поток», выходящий за пределы «самого себя». Сама реальность является чем-то большим, нежели просто реальность. Она не ограничена, и, напротив, выходит за собственные рамки:

³²⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 496.

³²⁷ Там же. С. 496-497.

³²⁸ Там же. С. 497.

³²⁹ Там же.

«именно объемлющая, за пределами себя самой, и меня, ею творимого»³³⁰. И необходимо отметить, что в концепции Франка любовь всегда «религиозна»³³¹.

Философ приходит к выводу, что по этой причине любовь человека к Богу – «рефлекс» любви Бога к человеку. Или, говоря точнее, личность обнаруживает, что Бог – это любовь. При этом чувство тоски и уныния в поиске Бога представляет собой выражение Его любви по отношению человеку. Подобное ощущение связано со «встречей» с Ним, возникающее из любви и стремления к Нему. Здесь явлено «Мы»³³², при котором «первосущностью» и выступает любовь.

Такую интерпретацию любви С.Л. Франк определяет как «парадоксальную». Однако это противоречие выражает «форму» изучаемого феномена в значении любви человека к Богу и Бога к человеку. Данное чувство есть «обнаружение бытия и действие во мне самого Бога»³³³. В этом смысле человеческая жизнь, которая обосновывается через ее восприятие как «я-с-Богом», является «парадоксальной». И философ пишет о том, что «закономерность» такого существования противоречит опыту человека, являющегося знанием о внешнем мире. Однако это противоречие в логическом смысле представляет собой истинное или подлинное противоречие. Именно здесь обнаруживается «непостижимое» как «трансрациональность» реальности.

Философ объясняет, что феномен любви включает в себе некое «неведение», которое указывает на подлинность испытываемого чувства. Если обращаться при этом к концепции всеединства мыслителя, то одной из наиболее значимых характеристик истины выступает свойственный ей антиномизм. Иными словами, путь к правде проходит через антиномии. Потому наличие противоречия указывает на подлинность исследуемого чувства. И при более де-

³³⁰ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 497.

³³¹ Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка // Вестник русского христианского движения. 1977. № 2. Т. 121. С. 140.

³³² Франк С.Л. Абсолютное // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 72.

³³³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 498.

тальном рассмотрении в жизненном опыте человека любовь как переживание представляет собой нечто иррациональное или непонятное. Отсюда и формулируется мысль о «парадоксальности» этого чувства: в метафизическом аспекте любовь – Бог, а такое положение в сознании личности труднодостижимое. Суть состоит в том, что между жизненным опытом, который связан с окружающей или видимой действительностью, и подлинной реальностью возникает противоречие. Оно проявляется в том, что в своем существовании человек опирается только на знание о внешнем мире, но при этом само наличие такого знания уже доказывает область «непостижимого» – того, что не выражается через окружающую видимость. Например, Т. Оболевич отмечает, что у Франка «единственным путем к познанию непостижимого является осознание невозможности его познания»³³⁴. Или «docta ignorantia», то есть «ученое незнание»³³⁵ Николая Кузанского. Здесь рассматриваемое «неведение» трактуется в аспекте осознания того, что абсолютно точная истина является непостижимой в «сверхбытийственном»³³⁶ значении.

И в целом такое «неведение» отражает подлинную реальность или первооснову бытия – Бога. Любовь содержит в себе элемент «непостижимого» и тем самым заключает в себе противоречие, поскольку проявляется в жизненном опыте человека, но представляет собой нечто иррациональное. Подобная антиномия указывает на то, что этот феномен есть подлинная реальность. Так в метафизическом смысле через противоречие реализуется единство.

Таким образом, особенности онтологии любви в метафизике С.Л. Франка выражаются в конкретных аспектах. Во-первых, усматривается категориальная интерпретация любви через обладание и признание. Категория обладания выражается через стремление «я» присвоить себе «ты», то есть трансформировать «ты» в принадлежность «мне». Признание выражается в этом же отношении

³³⁴ Obolevitch T. All-Unity According to V. Soloviev and S. Frank. A Comparative Analysis // Forum Philosophicum. 2010. vol. 15. P. 421.

³³⁵ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 53-54.

³³⁶ Аляев Г.Е. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте // Философия и космология. 2013. Т. 12. С. 229.

«я» и «ты», но теперь «ты» становится онтологической опорной точкой для «я» через выход за границы «самобытия», где «ты» воспринимается как «второе я».

Во-вторых, именно из таких категорий выводится противоречивость любви. Антиномизм, свойственный ей, не устраняется, а напротив, разрешается в синтезе, что и указывает на «парадоксальную» природу исследуемого чувства. В-третьих, подобная иррациональность приводит к «непостижимому» в метафизике философа. Элемент некоего «неведения» и отражает абсолютную реальность или первооснову бытия. Отсюда можно сделать вывод, что С.Л. Франк интерпретирует антиномический характер любви как возможность установления единства через синтез.

Однако для выявления онтологического уровня синтеза любви и страдания необходимо исследовать онтологизации их антиномии.

2.2 Онтологизации антиномии страдания и любви³³⁷

Страдание в свете философии С.Л. Франка раскрывается через проблему мира. И вопрос заключается в индивидуальном осмыслении бытия. Так, самобытие человека или «я есмь» формируются положением «Бог-и-я». Следовательно, осмысление самобытия и собственного существования обусловлено отношением человека и Бога. Однако этот момент в душевной жизни личности вызывает множество противоречий.

Особенно остро это выражается в поиске взаимосвязи страдания и любви. Уже по самому своему тону указанные понятия заключают в себе разное содержание. Человек изначально относит любую выраженность боли к отрицательному опыту в своей жизни, тогда как любовь совпадает с положительным и приятным. При этом невозможно отрицать их реальное проявление в существовании. Если говорить о системе Франка и его интерпретации синтеза, то очевидно, что эти два понятия включены в концепцию мыслителя. Здесь страдание и любовь не только не исключают друг друга, но и взаимосвязаны. Данное по-

³³⁷ В данном параграфе использованы материалы статьи: Мочинская К.А. Ценностно-нравственный смысл страдания в метафизике всеединства С.Л. Франка // Аспирантский вестник Поволжья. 2019. № 7-8. С. 22-27.

ложение позволяет подчеркнуть их антиномичное соотношение. Отсюда и возникает вопрос именно о природе страдания.

Интересна также в этой связи во взглядах Франка и тема осмысления страдания русского человека. Философ тонко подметил – «русский имеет особую связь с страданием: талант к страданию и в страдании»³³⁸. Согласно мыслителю, русское понимание мучения более сложное и во многом отличается от западной позиции относительно проблемы боли. Подобное различие обусловлено взглядом на переживание страдания. Франк приводит «европейскую» интерпретацию болезненного ощущения как того, чего в принципе не должно быть. В таком понимании любое мучение, испытываемое человеком, не свойственно его природе. Значит, существует лишь необходимость в устранении возникающего «неприятного» ощущения. В данном случае от боли нужно избавиться, то есть найти ее причины и искоренить их. Совершенно иначе Франк трактует русское страдание: здесь человек ищет смысл своего переживания. И диапазон испытываемых ощущений начинается от чувства «непонятности» боли и желания ее не принимать до ее живого опытного преодоления. Для русского человека характерно осознание: «страдание, как горькое, но необходимое для здоровья души лекарство»³³⁹. А для его преодоления необходимо научиться искусству «обращения» с мучением. Согласно Франку: «Высший тип русского отношения – просветление, химическое очищение страдания и превращение его в радость»³⁴⁰. Философ в этом моменте отмечает два состояния в страдании, которые способствуют его переживанию: первый – «максимализм», то есть «усиление» боли, ее «взрыв»; второй – медленное «преображение» терзания, через спокойствие, смирение или «замирение души». Примечательно, что основным материалом по вопросу о переживании страдания и боли для мыслителя выступает русская поэзия и литература в целом. В особенности поэзия А.С. Пушкина и произведения Ф.М. Достоевского, где выражен сам трагизм бытия: «Достоев-

³³⁸ Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 69. С. 124.

³³⁹ Там же. С. 125.

³⁴⁰ Там же. С. 129.

ский, который считает Пушкина наивысшим идеалом, положил начало трагедии или ясно представил ее ведущие силы, но также Достоевский показал ее преодоление»³⁴¹. Именно в литературной области выражена «оригинальность» способности претерпеть терзание. Франк даже указывает на то, что «у русского есть дар к страданию»³⁴² в значении «душевной чувствительности» в постижении или «схватывании имманентности» тягостного переживания.

И проблема страдания находит свое выражение в концепции метафизики всеединства философа, причем ее интерпретация приобретает парадоксальный характер. Сама устремленность к Богу реализуется индивидом в душевной жизни, ограниченной рамками окружающего мира. Подобное противоречие есть «внутренний драматизм нашего бытия как духовного бытия»³⁴³. Трагизм человеческой действительности заключается в стремлении к реальности «Бог-и-я». Но, по С.Л. Франку, противоречие необходимо преодолеть, а не устранить или уничтожить. Потому «разрешение» противоречия реализуется через единство с Богом. Здесь возникает реальность «Бога-со-мною», которая интерпретируется следующим образом: «это трансрациональное единство, объемлющее и пронизывающее всякий антагонизм и всяческую противоположность, – единство как внутреннее сущностное сродство и нераздельная сопринадлежность»³⁴⁴. Так интерпретируется самобытие человека, причем обозначенное единство является его «основой».

Подлинное бытие личности заключено в этом единстве. Однако возникает проблема мира, поскольку очевидно, что отрицать его существование невозможно. И философ отмечает: вместе с подлинным бытием возникает и «нечто иное», отличное от подлинного. Более того, оно охватывает всю жизнь лично-

³⁴¹ Франк С.Л. Достоевский и трагедия русского духа (конспект лекции) // С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков. М.: ИФ РАН, 2021. С. 299.

³⁴² Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе // Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы) / А.С. Цыганков, Т. Оболевич. М.: ИФ РАН, 2019. С. 107.

³⁴³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 510.

³⁴⁴ Там же.

сти, в том числе и душевную. Указанное «иное» и является миром. В результате «мир» претендует на собственную первоначальность и первоосновность. Как следствие, индивид не видит подлинного первоначала бытия. Так, в качестве обыденного существования и реализуется жизнь человека. Отсюда, по представлению философа, возникает «третье начало» – мир, существующий наряду с реальностью «Бог-и-я» и «я-с-Богом».

Следовательно, возникает «проблематика» этого мира, при этом подобная характеристика заявляет о себе в связи со стремлением человека к Богу. При конкретном рассмотрении проблема мира выражается в осмыслении указанного отношения, а потому личность, стремящаяся к Богу, пытается достигнуть осознания подлинной реальности. Однако именно этот аспект и выражает сложность восприятия данного отношения. Ведь человек стремится к пониманию «реального отношения», которое интерпретируется мыслителем как «первооснова» в форме «Бог-со-мной»: «единства фактического и безличного бытия»³⁴⁵. Такое положение является проблемой для личности, поскольку ее взгляд ограничен миром. Стремление познать «полноту» обозначенного единства в «безличном бытии» находится в границах мира.

При подобной интерпретации возникает противоречие. Личность устремлена к познанию бытия в его единстве, но ограничена миром. Здесь и проявляется «драматизм» душевной жизни или трагизм существования. Однако С.Л. Франк полагает, что мир заключает в себе «имманентную значимость»³⁴⁶, то есть является «осмысленным» и «непонятным» одновременно. Причем его характерной чертой выступает «индифферентность»³⁴⁷, которая проявляется в разделении добра и зла. К примеру, Б.П. Вышеславцев также усматривает «закон всеобщего трагизма бытия»³⁴⁸, который в сути и представляет собой мирское существование. Но смысл в самой основе «духовного бытия», а конкретно

³⁴⁵ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 514.

³⁴⁶ Там же. С. 515.

³⁴⁷ Там же. С. 516.

³⁴⁸ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. С. 121.

– в душевной жизни человека, где заложено различие и разграничение добра и зла, несмотря на то, что мир в своем собственном смысле и нейтрален к обозначенному разделению.

Франк подчеркивает этот аспект, поскольку «индифферентность» мира есть «равнодушие». Следовательно, само стремление к познанию «подлинной реальности», реализуемое в таком мире, происходит с позиции безразличия личности в отношении добра и зла. Человек здесь испытывает чувство некоего «дефекта мира». Отсюда возникает ощущение «зла» в нем. Более того, в осмыслении фактического бытия усматривается, что мир «полон зла»³⁴⁹. Здесь также выражено противоречие, поскольку «враждебный» и «злой» мир противостоит «духовному бытию» человека, или его душевной жизни. Философ заключает: «мир враждебен той первореальности, которая в лице “Божества” и “Бога-со-мной” открылась нам как онтологическая, бытийственная исконная родина души»³⁵⁰. Такая интерпретация позволяет нам обозначить здесь проблему зла.

Страдание, согласно взгляду философа, связано с наличием в мире зла. Здесь мучение трактуется как «общий, всеобъемлющий аспект несовершенства, внутренней надломленности и дефективности бытия»³⁵¹. Такое проявление зла мыслитель определяет в значении морального, поскольку боль испытывается как тем, кто ее ощущает, так и тем, кто ее причиняет. Иными словами, такое зло проявляется в смысле «действия»³⁵², которое и выражено как моральное.

Однако С.Л. Франк отмечает, что если рассматривать страдание в метафизическом смысле, то оно проявляется как «последствие зла». Философ объясняет такой результат возникновения мучения через «распад всеединства». Но подобный распад формирует впоследствии противоборство между распавшимися частями. Поэтому они вынуждены существовать в обозначенной борьбе и в ущерб друг другу. При этом мыслитель полагает, что такое объяснение в

³⁴⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 516.

³⁵⁰ Там же.

³⁵¹ Там же. С. 549.

³⁵² Там же.

большей степени является теоретическим и полностью не раскрывает значение страдания. К примеру, возникает вопрос о том, как обосновать «тягостное» переживание. Ведь во многом эта боль представляется «неправильной» или несправедливой. Франк здесь ссылается на «слезинку ребенка» у Достоевского³⁵³, подразумевая проблемный вопрос об оправдании страдания невинных.

Так, человеку приходится существовать с осознанием факта о наличии страдания в мирском существовании: «универсальный факт мирового страдания, свидетельствующий о некой роковой бессмысленности мирового бытия, не может не смущать нашей мысли»³⁵⁴. Личность вынуждена признавать страдание как факт своего собственного существования; отсюда и возникает вопрос о смысле обозначенного феномена.

В онтологическом смысле невозможно отрицать проявление страдания. По этой причине нет возможности определять боль как бессмысленную, поскольку в таком аспекте бытие также не будет иметь смысла. Как полагает С.Л. Франк, «в отличие от морального зла страдание допускает, по крайней мере, возможность искать его смысла»³⁵⁵. Суть состоит в том, что, человек, представляя любое терзание злом, делит все переживания в жизни на мучительные и блаженные. Следовательно, все «приятное» в ощущении личности становится добром, а «тягостное» – злом.

Однако данное разделение «ограничивает» смысл бытия. Принимая во внимание «единство» или подлинное бытие, которое есть божественная первооснова, нельзя выявить некие границы или пределы. Любое ограничение в данном случае будет проявляться как «умаление» бытия, а значит, и его божественной первоосновы. Онтологическое представление, таким образом, искажается, а реальность теперь не отражает подлинность.

³⁵³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 549.

³⁵⁴ Там же.

³⁵⁵ Там же.

Возникает вопрос: как тогда обосновать смысл страдания? Если исходить из убеждения, что к добру относится только совпадающее с «блаженством», то ко злу будет иметь отношение все, связанное с мучением. Отсюда страдание, вызывающее тягостное переживание, также отображается в сознании человека как зло. Тогда жизнь представляется человеку четко разделенной на «блаженное» и «тягостное» существование. Следовательно, страдание осознается личностью как зло.

Однако С.Л. Франк полагает, что подобное совпадение в таком понимании будет распространяться и на божественную первооснову. Потому все положительные характеристики принадлежат абсолютному добру, а следовательно, и подлинной реальности. И в таком случае страдание характеризуется с точки зрения его отрицательных черт. Но философ заключает, что именно «в этом популярном представлении то сущностно-трансрациональное, а тем самым антиномистическое единство, в форме которого мы только и можем адекватно мыслить реальность и ее Первоисточник, уже опять-таки в каком-то смысле рационализируется и, следовательно, сужается и искажается»³⁵⁶.

При осмыслении проблемы страдания Франк указывает на то, что усмотрение только лишь «блаженства» не исчерпывает восприятие первоосновы. Само наличие тягостного переживания в жизни человека доказывает действительность его проявления. Если принимать во внимание, что подлинная реальность — божественная первооснова, то и существование страдания может иметь «положительное содержание».

Русский философ объясняет такой аспект фактом мирового страдания. Здесь подразумевается, что проявление мучения в жизни человека не просто некая случайная «неприятность», а «большая реальная мука»³⁵⁷, которую невозможно отрицать. Согласно взгляду С.Л. Франка, именно этот момент, усматриваемый в переживании, доказывает подлинное существование страдания.

³⁵⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550.

³⁵⁷ Там же.

На онтологическом уровне здесь проявляется отличие мучения от зла. Их различность представляется в существовании бытия. Зло является иллюзорной реальностью, которая стремится «утвердиться» в мире. Такой «обман» отличается от проявления страдания, поскольку реальность испытываемой боли очевидна. Мучение не стремится «утвердиться» в мире. Более того, в самом тягостном переживании заключено стремление к его «преодолению». Философ заключает: «страдание есть род реальности, сознающей, что он не должен быть и стремящийся победить или преодолеть себя»³⁵⁸.

В этой интерпретации С.Л. Франк указывает на формулировку Ф. Ницше, согласно которой болезненное переживание само по себе выражает желание завершиться. Осмысление боли в исследованиях немецкого философа представляется одним из ключевых аспектов при рассмотрении проблемы страдания. Исходя из интерпретации Ф. Ницше, мучение имеет дионисийскую природу, а также играет важную роль в творчестве. Здесь выражается суть «эстетической метафизики», поскольку боль возводит творца или «лирика» к «праисконному страданию», то есть «он, как художник дионисийский, прежде всего полностью слит с пра-Единым, его болью и его противоречием, и производит теперь на свет отражение пра-Единоного»³⁵⁹. Стихийность дионисийской боли естественна, как и творчество, она возникает из самого бытия. Страдание восходит к «праисконному», «пра-Единому», где и усматривается его основа в бытии. Такое положение и выражает содержащееся в боли стремление завершиться.

Однако в современной интерпретации тягостного переживания часто возникает потребность обосновать смысл его проявления. Такое стремление порождает желание человека найти ответ на вопрос о бесконечности испытываемых страданий или ответственного за них. Например, современный немецкий философ П. Слотердаик полагает, что личность в своем рассуждении придет только к одному из двух выводов: метафизическому осмыслению страдания или приобретению циничного взгляда на мир.

³⁵⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550.

³⁵⁹ Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 86.

Делая выводы, П. Слотердаик предлагает интересный выход из сложившегося обстоятельства. Согласно теории автора, необходимо отойти от рассмотрения теодицеи в проблеме о страдании и задаться вопросом «альгодицеи», которая трактуется так: «это смыслозадающая, метафизическая интерпретация боли»³⁶⁰. Философ полагает, что так смещается вектор примирения наличия страдания и существования Бога в сторону отказа от метафизики в целом. Таким образом, человеком формулируется только один вопрос: как же он еще способен на то, чтобы терпеть боль?

Проблема смысла и назначения страдания исключается сама собой. Суть способности пережить мучение теперь объясняется весьма прозаично, что подразумевает нахождение ответственного за испытываемую человеком боль. И поиск виновного, как ни странно, ограничивается окружающей действительностью. Любое проявление несправедливости или зла становится оправдываемым действием людей на благо некой высшей цели. В частности, П. Слотердаик приводит пример страданий на войне: ответственными признаются развязавшие это противостояние, тогда как мучения представляют собой ценность, поскольку люди защищают свою страну. Однако война как апогей человеческого страдания вовсе не может быть оправдана.

Иными словами, вопрос об «альгодицее» задает циничную перспективу в аспекте рассмотрения боли. И автор подчеркивает, что это понимание — неотъемлемая часть эпохи модерна, а значит и современного общества. Согласно такой идее мучений быть не должно, особенно в прогрессивном нынешнем времени. Отсюда следует, что от страдания необходимо избавиться, то есть исключить его из жизни человека. Эта цель содержится уже в вопросе о том, почему индивид все еще терпит боль или способен ее переживать. В дополнение стоит отметить, что данная позиция представляет собой типично западный подход относительно проблемы страдания. «Альгодицея» должна произвести «обезболивающий» эффект, чтобы жизнь стала блаженством.

³⁶⁰ Слотердаик П. Критика циничского разума. М.: АСТ; Екатеринбург: У-Фактория, 2009. С. 675.

Однако очевидно, что страдание существует и проявляется в реальности как часть окружающей действительности. Боль как таковую невозможно отрицать. И в философии С.Л. Франка этот принцип выступает основным в исследовании смысла и значения страдания. Даже стараясь уничтожить мучение, человек будет исходить из стремления к «блаженному» существованию, что ограничивает и искажает подлинную реальность, а потому смысл страдания в таком случае всего лишь совпадет со злом.

Русский философ, напротив, усматривает «положительное» в боли. Примечательно, что в данном аспекте даже не возникает вопроса о теодицее, поскольку зло не обнаруживается в тягостном переживании. Это означает, что наличие страдания не зло, которое допускается Первоначалом, а добро, содержащее в себе элемент совершенства. Возможность преодоления боли, заключенная в ней, формирует духовные качества личности. В этическом смысле страдание есть путь к совершенству.

Интересно отметить, что и в таком понимании мучение, заключающее в себе стремление к преодолению, выступает в значении реальности, которой быть не должно. В частности, Франк делает такой вывод: «именно потому в лице страдания как чего-то, что не должно быть и все же есть реальность, мы как будто наталкиваемся на нечто противоречащее основной религиозной интуиции о совпадении в Первооснове реальности и ценности»³⁶¹. Философ связывает этот аспект с «непостижимым». В онтологическом смысле именно некая «таинственность» или «трансрациональность» создает возможность поиска «положительного» в значении страдания. Во многом стремление личности понять суть собственного тягостного переживания представляет путь к познанию или «положительному знанию». Подобное постижение освобождает от иллюзорной реальности, то есть от зла.

Если страдание в онтологической интерпретации является следствием зла, то оно также может разделять «его» безосновность и неосмысленность и в

³⁶¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550.

этом смысле само есть зло, которое никогда не может быть так “объяснено”, чтобы этим быть оправдано»³⁶². Очевидно, что при попытке определить суть подобного мучения или обосновать его смысловое содержание, оправдывается не только само переживание, но и то зло, что заключено в нем. Здесь можно принять «иллюзию» или «обман» за подлинную реальность.

Согласно Франку страдание, напротив, стремится к «преодолению» самого себя, что в результате «есть вместе с тем движение возврата к реальности и в этом смысле уже само есть подлинная реальность или благо, а не зло»³⁶³. Человеческое неприятие боли выражается в ощущении ее, казалось бы, «бессмысленной» тягостности. Но чувство отчаяния и безнадежности не является смысловой частью страдания. Подобные эмоции формируются в «волнении» или «противоборстве» в момент начала болезненного переживания.

Человек ощущает нечто неприятное и старается устранить гнетущее его чувство. Мыслитель отмечает, что в такой момент личность стремится «механическим» путем отрицать боль, то есть желает «уничтожить» ее. Подобный протест усиливает негативный аспект мучения, связываемый со злом. Согласно взгляду С.Л. Франка, такое переживание страдания не раскрывает его смысл.

Только преодолев боль, можно обнаружить «существо» ее переживания. Философ полагает: «Чистое же существо страдания открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном приятии или претерпевании страдания – в нашей способности выстрадать и перестрадать страдание»³⁶⁴. Осмысление тягостного переживания теперь не связано с проблемой зла, а напротив, обретает значение избавления от него. Бессмысленность страдания устраняется через понятие «исцеления», где подразумевается освобождение от отрицательной стороны боли; однако здесь показано и стремление к Богу. Франк считает, что страдание, характеризующееся как «положительное», включает в себе «возвратный путь» к подлинной или совершенной реальности.

³⁶² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550.

³⁶³ Там же. С. 551.

³⁶⁴ Там же.

Мыслитель полагает, что при исследовании природы «духовной жизни» человека, невозможно исключать поиск смысла страдания. Философ заключает: «Вне страдания нет совершенства, нет полного, завершенного, незыблемо-прочно утвержденного блаженства»³⁶⁵. Безусловно, здесь необходимо учитывать и связь с истинами христианства. Мыслитель ссылается на Евангелие, а именно на одну из Заповедей Блаженства: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4) и притчу о тесных вратах: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:13-14). Кроме того, С.Л. Франк ссылается и на Деяния святых Апостолов: «утверждая души учеников, увещевая пребывать в вере и поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22). Смысл страдания как часть «духовного» существования связан с христианской традицией, и аргументы в пользу этого факта философ усматривает в свете Священного Писания.

Переживание выступает «инструментом» к самосовершенствованию. В данном контексте философ подчеркивает этическую интерпретацию боли, которую переживает человек. Однако даже это положение имеет онтологическое значение. В частности, мыслитель интерпретирует данный аспект следующим образом: «Страдание есть как бы раскаленный зонд, очищающий и расширяющий наши духовные дыхательные пути и тем впервые открывающий нам свободный доступ к блаженной глубине подлинной реальности»³⁶⁶. Так, процесс самосовершенствования, осуществляемый через тягостное переживание влияет на «душевную жизнь» человека. Примечательно, что данный процесс выражается понятием «исцеления» от боли, а также характеризуется как «очищение» в эмоциональном, а точнее «духовном» понимании. Здесь С.Л. Франк подчеркивает, что подобный катарсис открывает путь к Первоначалу.

³⁶⁵ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 551.

³⁶⁶ Там же.

Смысл страдания также взаимосвязан именно с личным опытом человека. Познать «существо» тягостного переживания возможно лишь в собственном ощущении. Согласно такой интерпретации страдание «только будучи внутренне пережито в моем опыте, т. е. как мое страдание, и только в этом своем аспекте, как мое страдание, находит этот свой смысл и оправдание»³⁶⁷. При рассмотрении проблемы зла в мучении необходимо отметить «положительность» болезненного чувства. Это связано с оправданием личного переживания человеком, то есть поиском значения боли. Зло же, напротив, в концепции всеединства философа не имеет смысла и не может быть обосновано.

Исследуя смысл страдания, С.Л. Франк делает акцент на личном переживании страдания. Этот аспект имеет ключевое значение, поскольку «мое страдание в силу всеединства бытия есть страдание за общий грех, – за грех как таковой»³⁶⁸. Такое объяснение связано с христианской традицией. В свете онтологии философ подчеркивает, что смысл страдания раскрывается через «вечное откровение» и выражается в концепции искупления или жертвы.

Онтология страдания выявляется также и в представлении об «антиномистической реальности». Философ интерпретирует свой тезис так: «живая реальность», та в которой существует человек, является «распавшейся», то есть включает в себе аспект «небытия», что и выражается в противоречии между подлинным бытием и небытием. Следовательно, обозначенная реальность есть «антагонистическая»³⁶⁹. Потому само существование человека реализуется в этом противоречии бытия и небытия. Однако смысл обретается в поиске подлинной реальности, то есть истинного бытия в противоположность небытию, иллюзии, обману или злу.

При определении «антагонистического» в существовании С.Л. Франк подчеркивает, что реальность содержит «жало небытия». Здесь начинает приобретать смысл и понимание «агонии». Философ полагает, что при интерпрета-

³⁶⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 551.

³⁶⁸ Там же.

³⁶⁹ Там же. С. 552.

ции этого понятия в античном значении можно определить и саму «живую реальность».

Агония в переводе с древнегреческого языка – *ἀγωνία* – означает «борьбу» или «битву», которая происходит в противостоянии жизни и смерти. В концепции всеединства смерть представляет собой «метафизическое зло»³⁷⁰. Однако смерть не являлась бы злом в том случае, если не сопровождалась бы «муками умирания», а также «страхом смерти». Причем такое значение заключает в себе не только мучения умирающего человека, но и тягостные переживания близких людей, то есть тех, кто находится рядом в данный момент и испытывает чувство утраты. Смерть уже есть элемент «дефективности» бытия, она результат «распада» всеединства на части. Множество противоречивых и неприятных чувств, испытываемых человеком, заставляет думать о бессмысленности жизни в целом. Возникает обыденное представление о коротком существовании, которое необходимо направить лишь на данный момент действительности. Очевидно, что страдание связано со смертью, но боль здесь выражается в христианском значении «победы над смертью»³⁷¹.

Однако С.Л. Франк в свете философии всеединства утверждает о принадлежности смерти к «распавшейся» реальности или иллюзии. Именно «умирание», являющееся частью действительности человека – это зло в метафизическом смысле. Иными словами, смерть не представляется естественной или свойственной существу живого. Возникая из «распада», она содержит в себе элемент разрушительного, деструктивного, губительного. Подобное уничтожение противостоит живому и созидательному. Такая интерпретация связана с христианской традицией, поскольку смерть возникла в результате грехопадения (Быт. 3:1-24). Согласно восточно-патристической экзегетике смерть несвойственна природе человека.

³⁷⁰ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 549.

³⁷¹ Арсеньев Н.С. Единый поток жизни (К проблеме единства христиан). Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 120.

Смысл агонии теперь раскрывается как «битва» уже умирающего человека за свою жизнь, в более широком понимании – как «борьба» жизни и смерти. Такое сопротивление – последнее и конечное для человека в существовании «распавшейся» реальности. Агония – заключительная «битва» жизни и созидания против бессмысленности смерти, иллюзорной реальности, а значит и зла. Страдание и смерть взаимосвязаны, поскольку человек испытывает мучение в момент противоборства. Так, даже ощущение страха и неизведанности дальнейшего есть агония, потому что происходящая «битва» не включает в себе надежды, но очевидно имеет один исход.

Наличие «небытия» открывает «антагонистическую реальность». Философ полагает, что ее действительность является «агонией» жизни в целом. Иными словами, реальность, в которой существует человек – это «антагония», то есть противоборство, противостояние и противоречие. Таким образом, «антагонистическая реальность» выражается как «внутренняя борьба с самим собой, самовосстановление и исцеление через самоопределение, через лишения и жертву – т.е. через трагизм и страдание»³⁷².

Страдание онтологизируется, становясь неотъемлемой частью существования человека в борьбе за жизнь и созидание, а в более глубоком смысле – за стремление к подлинной реальности. Согласно С.Л. Франку, такое терзание является «душевным». Но само понятие «душевной жизни» включает в себе либо блаженное, либо мучительное ощущение, значение которого определяется оценкой чувства, испытываемого личностью. Здесь философ подчеркивает, что страдание «душой» переживается в двух состояниях: «замкнутости» и «открытости вглубь»³⁷³. В своей «замкнутости» и «душа» испытывает безысходность или отчаяние, и тем самым представляет собой мучительное ощущение. Напротив, «душа», что «открылась» внутрь себя или погрузилась «вглубь», и есть путь к подлинной реальности, а значит выражает блаженное чувство. Такое страдание «есть тяжкий подъем к небесному блаженству – чудо причастия не-

³⁷² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

³⁷³ Там же.

изреченному и неисповедимому таинству божественной жизни»³⁷⁴. Этот момент определяется мыслителем через категорию «непостижимого», поскольку страдание не устраняется Богом «механически», то есть «извне», а наоборот, дано человеку в форме его «претерпевания».

Терзание осмысляется в онтологическом аспекте, потому что при переживании боли человек достигает подлинной реальности, которая выражена через «антиномистическую», а также «антагонистическую» суть. Страдая, личность пребывает в борьбе между добром и злом, жизнью и смертью. Исход этого противоборства заключается в самом переживании боли. И вопрос состоит не в том, как прекратить мучение или уничтожить его, а напротив, как его пережить. Такое понимание раскрывает возможность пути к подлинной реальности. В целом этот аспект очевиден, и исследователь Н.М. Зернов потому заключает, что у Франка «попытка проникнуть в тайну земной жизни человека с неизбежностью приводит к вопросу о страдании и смерти»³⁷⁵.

Однако такая интерпретация рассматривается С.Л. Франком в свете концепции всеединства. Иными словами, понятие «непостижимого» заключается в осмыслении «абсолютного совершенства». Потому познать страдание в его положительном содержании означает воспринимать «внутренне убедительной саму реальность целокупного бытия»³⁷⁶. Отсюда «блаженство» трактуется не с «рационалистической» точки зрения, где представляется как «самоуслаждение» или «неподвижный покой». Напротив, в стремлении к Богу постигается Его «абсолютное совершенство», а в свете метафизики – подлинное или «целокупное» бытие. Философ полагает, что указанное «совершенство» «чуемо – лишь в форме полноты всеобъемлющей»³⁷⁷. Подобная «полнота» содержит в себе и смысл «противоречия», что раскрывает антиномичный характер действитель-

³⁷⁴ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

³⁷⁵ Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: The YMCA-PRESS, 1974. С. 303.

³⁷⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

³⁷⁷ Там же.

ности человека. Тот факт, что существование наполнено как положительными моментами, так и отрицательными проявлениями, способствует более глубокому пониманию жизни. Подобное противоречие есть антиномия. Согласно С.Л. Франку, достичь истины возможно через антиномии. Так, при наличии противоречия – усмотрении добра или зла в значении существования боли, – в сознании человек может оправдать собственное страдание.

В акценте на онтологию выявляется возможность «уловить» в сознании «полноту» бытия, то есть «единство Бога лишь в единстве Творца и творения»³⁷⁸. К тому же Франк указывает на невозможность рассуждать о Боге через представление о «невозмутимом» блаженстве, которое во многом безразлично по отношению к мировому страданию. Отсюда мыслитель заключает: «Все положительное принадлежит к Богу, возникает из Бога, совершается в Боге – следовательно, и та положительность, которая заключена в претерпевании страдания»³⁷⁹. Это онтологизация тягостного переживания. Через претерпевание боли, человек открывает для себя возможность осмыслить «подлинную реальность», приблизиться к ней. Такой момент есть стремление к Богу, к абсолютному блаженству.

Онтологизация страдания и христианство у С.Л. Франка взаимосвязаны. Такое соотношение раскрывается как «вечное общее откровение, содержащееся в конкретно-положительном христианском откровении о страдающем, приносящем себя в искупительную жертву за грех мира Богочеловеке»³⁸⁰. Страдание в полной мере претерпевается, переживается и испытывается Богочеловеком. Следовательно, утверждение о «невозмутимом» блаженстве Бога и безразличие к страданиям человечества опровергается: в страдании Богочеловека обнаруживается «положительность» мучения.

Проблема тягостных переживаний в жизни человека трансформируется в «возврат» к подлинной реальности, к Богу: «Возврат творения к Богу через

³⁷⁸ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

³⁷⁹ Там же.

³⁸⁰ Там же.

страдание совершается сам – как все вообще – в самом Боге»³⁸¹. И значение терзания теперь заключает в себе благо. Осмыслить страдание означает «пере-страдать» его, тем самым «возвращаясь» к подлинной реальности.

Однако С.Л. Франк даже в таком аспекте подчеркивает смысл «непостижимого». Это выражается в невозможности осознать суть страдания Богочеловека с рациональной точки зрения. Обозначенное представление не является «исчерпывающим» фактом «существа» Бога. Подобная интерпретация также не может выступать «определением» самой «тайны» Бога. В целом философ рассуждает с точки зрения апофатической мысли или некоего «неведения», выделяя этот момент как «непостижимое».

В таком синтезе философской интерпретации и религиозной веры, то есть во взаимосвязи с христианской традицией, мыслитель все же отмечает: осознавая в принципе существование «непостижимой реальности», важно осмыслять ее на основе «антиномистического монодуализма». Здесь философ объясняет: «Бог пребывает в вечно отрешенном, трансцендентном, блаженном покое (или, точнее, есть этот покой) и одновременно все же соучаствует в мировом страдании, “берет” его “на себя”, сопереживает всю трагедию мирового бытия и именно в этом проявляет свое существо как осмысляющего первооснования и первоначала всяческого бытия»³⁸².

В свете апофатической мысли С.Л. Франк подчеркивает: «Бог “сам по себе”» не является «ни тем, ни другим», также как и не выражает смысл и любое конкретное определение «того или другого». С точки зрения философа в «человеческом приближении» «Бог “сам по себе”» представляется «антиномистическим единством» в понимании «того и другого». Это и есть «непостижимый» аспект, некое неведение. И в такой «форме» необъяснимой тайны выражается «абсолютное совершенство», где и обнаруживается подлинная реальность, что является «блаженством» или «родиной», куда должен совершить «возврат» человек. А значит, преодолеть «изгнание» и оставить «пребывание на чуж-

³⁸¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

³⁸² Там же. С. 553.

бине»³⁸³. Именно эта реальность подлинная как в понимании бытия всего мира, так и отдельно каждого личного «я». Здесь и выражена суть человеческого стремления к Богу.

Страдание же приобретает более глубокое смысловое содержание в вопросе о его принадлежности ко благу или злу. В момент переживания мучительной физической боли или тягостного душевного терзания зачастую возникает вопрос о необходимости испытываемого ощущения. Возникает противоречие при осознании страдания с точки зрения оценки его значения. Такой момент раскрывает антиномичный характер боли. Согласно философии С.Л. Франка, через антиномии возможно обнаружить истинный смысл. И тот факт, что определить положительное или отрицательное значение страдания во многом представляется сложным и неочевидным, только подчеркивает некое неведение о сути боли, что в свою очередь доказывает наличие в ней смысла, поиск которого возможен. Усмотрение смысла «непостижимого» в страдании уже выражает его «положительное» значение.

Таким образом, онтологизации антиномии страдания и любви раскрываются С.Л. Франком через отношение Бога и человека, представленное в единстве. Здесь возникает проблема мира, отражающая трагизм существования, поскольку личность устремлена к познанию бытия в его единстве, но ограничена этим миром. Страдание выступает фактом существования человека, потому что в онтологическом значении невозможно отрицать его проявления, в том числе и как общемирового мучения. Это положение отличает страдание от зла. Следовательно, возникает необходимость поиска смысла, что уже доказывает «положительное» содержание боли. Чтобы обнаружить существо тягостного переживания, необходимо преодолеть его. Онтология мучения выявляется и в представлении об «антиномистической реальности». Страдание онтологизируется, становясь неотъемлемой частью существования человека в борьбе за жизнь и созидание, а в более глубоком смысле – за стремление к первоначалу. Именно

³⁸³ Дуплинская Ю.М., Фриауф В.А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. Вып. 4. С. 370.

при переживании боли человек достигает подлинной реальности, которая выражена через «антиномистическую», а также «антагонистическую» суть, где возможно уловить «полноту» бытия. Онтологизация страдания и христианство у С.Л. Франка взаимосвязаны и отражены в откровении о страдающем Богочеловеке, что содержит в себе аспект «непостижимого». В обозначенных характеристиках антиномии страдания и любви выявляется онтологический уровень синтеза в концепции философа.

В своей системе С.Л. Франк выделяет конкретные противоречия страдания. Во-первых, наличие трагизма жизни указывает на поиск смысла страдания, в этом случае возникает проблема относительно положительного значения боли. Во-вторых, ощущение мирового мучения подразумевает личностную оценку страдания на собственном опыте. Причем поиск положительного в страдании противоречит жизненному представлению о боли.

Онтологический уровень синтеза любви и страдания в метафизике С.Л. Франка обозначается в конкретных проявлениях, что заключается в их укорененности в подлинном бытии. Смысловое значение указанных феноменов раскрывается через отношение Бога и человека. Взаимосвязь любви и страдания имеет антиномичный характер, поскольку эти чувства сопровождаются поиском их положительного или отрицательного содержания.

Обнаружение онтологического уровня синтеза позволяет обратиться к этическому. Исследуя обозначенные аспекты, необходимо выявить этический уровень синтеза страдания и любви в философии С.Л. Франка. Это подразумевает поиск соотношения страдания и зла, а также синтеза страдания и любви в «перестрадании страдания».

Глава 3 Этический аспект синтеза страдания и любви в философии С.Л. Франка

3.1 Страдание и зло

в этически-религиозном контексте философской рефлексии³⁸⁴

При исследовании смысла страдания нельзя обойти вниманием понятие зла, что связано с представлением, согласно которому проявление любого болезненного ощущения или чувства усматривается в корреляции с отрицательным значением и негативной коннотацией. По этой причине важно изучить определение зла, а также проанализировать его взаимосвязь с проблемой страдания в концепции С.Л. Франка.

Учитывая уже рассмотренное значение страдания как аспекта «несовершенства бытия», следует выявить и трактовку зла. По представлению Э.Л. Радлова, «злом называется все то, что в нравственной сфере человеком оценивается отрицательно и противопоставляется добру»³⁸⁵. Далее мыслитель отмечает, что существуют «виды» зла: метафизическое, моральное, физическое и социальное. Все перечисленные характеристики по смыслу представляют собой некое «несовершенство», которое имеет особое выражение в конкретной форме. Например, метафизическое зло интерпретируется как несовершенство, которое свойственно действительности существования. Однако в наибольшей степени оно выражено через самого человека. Так, человеческая природа и становится источником зла. Как полагает философ, этот аспект во многом выражен в проблеме теодицеи. Моральное зло также представляется через дефективность, но связано оно уже с нравственностью. Здесь подразумеваются решения и поступки человека, которые игнорируют или нарушают моральный закон. Физическое зло, как полагает Э.Л. Радлов, есть страдание, что разрушает тело

³⁸⁴ В данном параграфе использованы материалы статьи: Мочинская К.А. Интерпретация синтеза любви и страдания в религиозной философии С.Л. Франк // Проблемы современного образования. 2023. № 6. С. 34-42.

³⁸⁵ Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии. Иваново: Роща Академии, 2013. С. 145.

индивида и влияет на его состояние. Социальное зло проявляется как несовершенство государственного или общественного строя, что связано с отсутствием цели к созданию такой организации социальной жизни людей, при которой основополагающей будет выступать идея справедливости.

Проблема зла, согласно Э.Л. Радлову, значима как для философии, так и для религии. Здесь основным вопросом выступает «природа» зла и поиск ее интерпретации. Очевидно, что для религиозного сознания характерно стремление найти объяснение проявлению зла в мире, причины его возникновения. Особенно значимым в рассмотрении этой проблемы выступает сам человек, поскольку его решения и поступки в этическом плане являются результатом морального выбора между добром и злом. Однако в целом возможность поиска значения зла во многом задается тоном конкретной религиозной традиции.

Как известно, для философского сознания постановка вопроса об объяснении или интерпретации зла выступает весьма широкой темой. Изучение указанной проблемы возникает в концепциях многих мыслителей. Если рассматривать зло исключительно как противопоставленное добру, то нет возможности считать это утверждение полностью исчерпывающим. В данном случае не выявлена причина его возникновения и проявляется оно не более чем в аспекте уравнивания добра. Иными словами, усматривается двойственность, где без добра не существует зла – и наоборот.

В античности Платон уже подвергает сомнению положение о происхождении зла из добра. В диалоге «Алкивиад Второй», в котором темой рассуждения в беседе Сократа и политика Алкивиада становится молитва, и раскрывается вопрос, о чем именно следует просить. Согласно Сократу, для такого обращения необходимы разумность и знание блага. Если не учитывать такие представления, то существует возможность, что из любого доброго обращения или прошения может возникнуть зло, которое приведет к трагедии. Следовательно, незнание и неразумность человека становятся причинами происхождения зла. Здесь Сократ «недоумевает»: люди «обвиняют богов» в своих бедах, считая источниками зла, тогда как сами просящие по собственной неразумности и незна-

нию в молитве навлекли на себя несчастья³⁸⁶. Таким образом, сам человек может стать источником зла.

Более подробную характеристику рассматриваемому аспекту дал Плотин. Согласно взгляду античного философа, при изучении природы зла необходимо поставить следующий вопрос: «что такое зло и какова его природа?»³⁸⁷. Такая формулировка позволяет усмотреть происхождение зла, его корень, определить, что именно им поражено, а также понять, есть ли оно в «существующих вещах».

Так, начиная с ответа на означенный вопрос, Плотин полагает: зло можно рассмотреть только в сравнении с добром или «благом», причем, при детальном анализе важно изучить их «противоположность». Значение в данном случае будет иметь противопоставление добра злу, где ключевым моментом выступит раскрытие того, каким образом добро противостоит злу. Мыслитель дает определение этих понятий: добро есть начало или нечто первоначальное, а зло – «последнее» или то, что определяется в значении «после» добра. Первое интерпретируется как «вид» или «форма» идеи или цели, «образующей вещи»³⁸⁸, последнее – как «отрицание» первого, «лишение». Следовательно, по обозначенным характерным чертам возможно сравнение исследуемых понятий.

Здесь для нас чрезвычайно важна трактовка добра: «Если первое добро есть мера всего, то зло есть полное отсутствие ее»³⁸⁹. Такая интерпретация с акцентом на противопоставление понятий является лишь теоретическим объяснением. По этой причине необходимо найти «предмет», через который реализуются указанные характеристики, то есть исследовать, каким образом зло проявляется в действительности человека. Так, Плотин поясняет: для понимания обозначенного аспекта нужно определить, к какому миру оно принадлежит –

³⁸⁶ Платон. Алкивиад Второй // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 130.

³⁸⁷ Плотин. О том, что такое зло и откуда оно // Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 42.

³⁸⁸ Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии. Иваново: Роща Академии, 2013. С. 384.

³⁸⁹ Плотин. О том, что такое зло и откуда оно // Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 42.

предметному или идеальному, «чувственному» или «мысленному». Такие характерные для зла признаки как отсутствие вида или формы, лишение, отрицание и в целом всякое несовершенство противоречат первому или первоначальному — добру или благу. Становится очевидным, что зло не может быть частью идеального бытия, а напротив, противопоставлено ему. Следовательно, стоит рассмотреть соотношение зла с предметным бытием.

Ключевым моментом выступает особенность взаимосвязи образа с предметом. Здесь подразумевается отношение мысленного и чувственного миров. Однако нельзя определить предметное бытие как зло, поскольку само по себе оно не возникает из него, а также не включает в свое существо зла. Значит, необходимо найти то, что «извращает и самый чувственный мир и делает его только подобием истинно существующего первообраза»³⁹⁰. Согласно взгляду античного философа, согласующегося с платонической традицией в целом, таким источником является материя. Обоснование этого положения связано с признаками материи: она включает в себе такие «образы», которым свойственны границы и рамки, лишь подражая истинной основе сущего, она представляется ее «тенью». Иными словами, материя — «зло в самом себе», являющееся иллюзорным отражением сущего.

Следует отметить, что предметное бытие или чувственный мир производят зло. Согласно Плотину, материя представляется первым злом, а производное от него второе зло — это чувственный мир. Интересно отметить, что здесь предметное бытие выступает таковым не по истинной своей сущности, а по «случайности», подражанию. Материя же определяется как зло, потому что является «бескачественной» и включает внутри себя отрицание всех качеств, их лишение. Отсюда все соприкасающееся с ней также становится злом. Но следует отметить, что подобное соприкосновение со злом влияет на сущее как производное от него. Свою точку зрения Плотин поясняет на примере тела, которое по своей сути является материей, а следовательно, производным злом. Однако

³⁹⁰ Плотин. О том, что такое зло и откуда оно // Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 43.

тело все же содержит в себе жизнь, поскольку существует душа. Зло может влиять на душу через материю, из которой состоит тело, но очевидно, что душа принадлежит идеальному бытию, а значит, в своей основе заключает благо. Следовательно, душа – жизнь, которая заключается в теле, – и есть добро. Это положение представляет плоть как производное зла, то есть само тело не является злом, поскольку в его основе – душа, жизнь, принадлежащие идеальному бытию, чьим первоначалом выступает добро.

Душа подчиняется злу в тот момент, когда принимает за подлинную основу материю. Исходя из этой трактовки, можно сделать вывод: душа характеризуется признаком, свойственным злу и противопоставленным добру, то есть полным отсутствием меры. Теперь злая душа подчинена телу, следует лишь своим желаниям, не способна рассуждать. Вследствие чего, согласно Плотину, она подвержена физическим терзаниям, поскольку отсутствие меры или «безобразия», то есть отсутствие образа, искажают плоть. Такое состояние и определяется философом как «слабость»³⁹¹ души.

Очевидно, при опоре на рассмотренное учение можно отметить, что зло проявляется в виде материи и слабости души. Предметное бытие или чувственный мир представляются Платином как сфера выражения зла. Этот мир, как полагает мыслитель, лишь «тень» первоначала, истинного сущего и блага. Однако безусловным злом его считать тоже нельзя, потому как область предметного бытия происходит из идеального, того, что в своей основе заключает добро.

Следует учитывать тот факт, что появление зла – «необходимость», а не творение Бога. Так, чтобы познать благо, необходимо увидеть зло. Здесь Плотин приходит к выводу о том, что если бы не существовало таких противоположностей, то не возникало бы «стремления» или «отвращения». Эти понятия по смыслу также противоречивы, хотя выражают собой характеристику воли. Согласно указанной трактовке, любое стремление есть добро, а отвращение –

³⁹¹ Плотин. О том, что такое зло и откуда оно // Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 45.

зло. И относительно выбора между ними решающим фактором в принятии решения будет выступать именно воля.

Проблему зла С.Л. Франк в своих трудах исследует подробно. Более того, В.В. Зеньковский отмечает, что мыслитель прорабатывает этот вопрос с точки зрения «власти тьмы» при детальном «анализе современности»³⁹². Согласно взгляду философа, рассмотреть указанный аспект можно через направление «Бог и мир». В данном случае основным выступает само понятие «мир», который мыслителем первоначально характеризуется как «проблематичный».

Подобная трактовка связана с подлинным бытием человека, которая определяется как принадлежность к первореальности и выражается в «реальности “Бог-и-я”». Примечательно, что философ указывает на признак данной реальности, а именно: «Как бы сильны и трагичны ни были борения, которые мы иногда здесь испытываем и которые определяют внутренний драматизм нашего бытия как духовного бытия»³⁹³ – они ведут только к их «разрешению», где человеку раскрывается «исконное единство “Бог-со-мной”». Это положение объясняется С.Л. Франком на примере «борений», рассматриваемых С. Кьеркегором³⁹⁴ и Ф.М. Достоевским³⁹⁵ с акцентом на духовном измерении человеческой жизни. Суть выражается через разделение божественного и человеческого в значении того, что личности трудно усмотреть первореальность. Здесь ключевым и будет выступать понятие мира.

Однако трудность движения к первореальности не означает невозможность стремления к ней и в целом усмотрения ее. Философ отмечает, что в итоге это положение и «разрешается» в «единстве» с первореальностью. Однако очевидно то, что трагичность и драматизм такого «самобытия» человека взаимосвязаны с проблемой страдания.

³⁹² Зеньковский В., прот. Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме») // Вестник русского студенческого христианского движения. 1954. № 33. С. 20.

³⁹³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 510.

³⁹⁴ Кьеркегор С. Или – или. М.: АСТ, 2021. С. 227.

³⁹⁵ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2021. С. 254.

Итак, согласно Франку, единство «Бог-со-мной» усматривается через самобытие человека. Здесь божественное и человеческое пребывает в единении. Именно в таком аспекте возможно раскрыть подлинное бытие или первореальность. Но одновременно с таким единством в бытии человека «соучаствует» некое «иное». Мыслитель характеризует это «иное» как то, что «по большей части так сильно захватывает меня и берет меня в плен, что я вообще не замечаю, не вижу этой самоочевидной первоосновы моего бытия»³⁹⁶. Данное положение – интерпретация бытия человека в мире. Иными словами, к «двуединству» Бога и человека «присоединяется» мир как «третье начало».

Тут с неизбежностью возникает вопрос об определении понятия мира. Философ отмечает, что здесь это понятие не трактуется только в значении «действительности». При объяснении этого положения усмотрение мира как действительности уже подразумевается, но в данном случае ключевой будет выступать другая сторона его трактовки, связанная с тем, что первоначально мир предстает для индивида как нечто «опредмечивающее» бытие и выглядит как некая «неподвижная картина» существования, которая обозначает окружающую его действительность. Но при усмотрении такого бытия по отношению к собственному самобытию значение мира раскрывается уже как то, что «противостоит» этому самобытию. Отсюда, согласно концепции С.Л. Франка, мир интерпретируется в двух аспектах. Первый: мир есть среда, которая окружает человека и воздействует на него извне через восприятие. В этом случае мир выступает тем, на что индивид «наталкивается» – и потому обозначается как «предметное бытие». Второй аспект: мир определяется как воздействие на человека через его «отношение» к другим людям. Иными словами, мир с одной стороны представляет собой нечто, что влияет на личность извне, а с другой – личность ощущает действие мира в самой себе, что выражается во взаимоотношениях с людьми. Таким образом, можно мыслить воздействие мира «извне» и «изнутри». Это положение Франк высказывает в следующей форме: «“мир”

³⁹⁶ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 510.

есть единство и целокупность безличного бытия, – реальность, которая и как таковая, т. е. в своей огромной, всеобъемлющей целостности, и в своих отдельных частях и силах выступает передо мной и действует на меня как некое “Оно”»³⁹⁷.

Таким образом, согласно взгляду философа, в двуединство Бога и человека вмешивается «третье начало», которое и определяется понятием «мир». Именно это положение являет «трагизм» человеческой жизни. Чувство неопределенности и некоторой неясности присутствует в ощущении индивида. Мир выступает как нечто разделяющее самобытие и первореальность. Личность трагично мучается от неизвестности, которая сопровождает ее на пути поиска подлинной реальности. Такой аспект выражен и в всеобщем историческом смысле, где события, происходящие в действительности, являют собой «мировую трагедию»³⁹⁸, в особенности «катастрофу» и «смуту»³⁹⁹ революции и войны. Здесь очевидно, что такая трагичность бытия предстает «сверхвременной»⁴⁰⁰ и лишенной всякого «гуманизма»⁴⁰¹.

В этом и заключается «проблематика» мира. И С.Л. Франк интерпретирует указанное положение с точки зрения формы, согласно которой человек испытывает препятствие в собственном стремлении познать «реальное отношение»⁴⁰² между Богом, как подлинной первореальностью – и миром, что представляет собой «фактическое» существование и «безличное бытие».

Примечательно, что философ выделяет две стороны вопроса о понимании мира, касающиеся рассмотрения его проблематики. Первая сторона вопроса за-

³⁹⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 513.

³⁹⁸ Франк С.Л. Ересь утопизма // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 73.

³⁹⁹ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 207.

⁴⁰⁰ Фриауф В.А. Русская идея: язык, время, история // Русская идея как выражение традиции: богословие, философия, литература. Саратов, 2011. С. 14.

⁴⁰¹ Романовская Е.В. Из истории нигилизма в России: «Вехи» и Франк // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20. Вып. 4. С. 396.

⁴⁰² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 514.

ключается в поиске «происхождения» мира, а вторая – в «происхождении» зла. При этом указанные направления по смыслу противоречат друг другу.

Согласно концепции всеединства мыслителя, мир в его «живом» постижении вызывает у человека ощущение «непонятности» в ситуации рационально постижимого и иррационально непостижимого. Такое противоречие демонстрирует значение мира, его содержание, что побуждает искать здесь смысл. Из этого следует, что интерпретация мира заключается в соотношении его рационализированной формы и присущего ему хаотичного содержания. Следовательно, мир представляется одновременно как полностью постижимый разумом и как непознаваемый хаос. Философ называет этот момент «противоестественностью» и отмечает, что только И. Кант⁴⁰³ был удивлен ею и даже обнаружил ее разрешение «в искусственном построении, будто сама человеческая мысль отбрасывает тень своей собственной рациональности на мировой хаос и только потому мнимо открывает ее в самом мире»⁴⁰⁴. Так, С.Л. Франк полагает, что мир заключает в себе смысл и вместе с тем обладает некой непостижимостью, потому и загадочен для человека. И такое ощущение непознанного связывается с чувством «религиозности», поскольку выявленное противоречие являет собой таинственность усматриваемого здесь противоречия.

Однако если рассматривать мир с другой стороны, помимо выявленной «непонятности», то он заключает в себе тайну безразличия и равнодушия. Другими словами, мир индифферентен относительно духовного самобытия человека. Речь идет об отсутствии в его сущности различия между добром и злом. Подобный «дефект» Франк характеризует как глубочайшую трагедию мирского бытия. В центре концепции всеединства, где основополагающим началом выступает подлинное бытие или первореальность, отмеченное равнодушие есть нечто «мучительное» и «тревожное» в наличествующей непознаваемости мира.

Думается, что равнодушие касательно выбора добра и зла уже содействует злу. Подобная нейтральность соучаствует «неправде», поскольку не обосно-

⁴⁰³ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 67.

⁴⁰⁴ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 514-515.

ывається четким становленням на позицію «правди». Якщо мир залишається індиферентним в відношенні к благу, то в ньому відкривається можливість для діяльності зла. Отсюда мир – «в преобладающем течении своего бытия, на основе господствующего своего строения сам полон зла, – более того, сам берет сторону зла в его борьбе с добром и тем обеспечивает победу зла над добром»⁴⁰⁵. Філософ відзначає, що світ в цілому «враждебен» благу і ідеалу, к котрим прагне душевна здатність людини.

Таким образом, как полагает С.Л. Франк, зло возникает из мира. При этом определение зла не подразумевает исследование его смысла – и это принципиально важно, поскольку данный поиск выступит усмотрением взаимосвязи зла с первореальностью. Иными словами, осмысление зла представляет собой его оправдание и последующий вывод о принадлежности к подлинному бытию, к Богу. Однако подобная интерпретация не может быть соотнесена с интерпретацией всеединства.

По этой причине необходимо рассмотреть лишь сущность зла, которая связана со страданием. Так, С.Л. Франк считает, что зло трактуется через понятие «небытия», то есть представляется той реальностью, где произошло «отпадение» от подлинной реальности или бытия: «в составе бытия происходит некая порча, некое извращение, через которое положительное, т. е. сущее, получает содержание отрицательное, противоестественно и противоречиво становится носителем силы или потенции не-бытия»⁴⁰⁶. Здесь само всеединство распадается на части, в которых единичное индивидуализируется и противопоставляет себя другим таким же единичным и индивидуализированным частям. Согласно концепции мыслителя, данное положение дел и заявляет о себе в мире.

Но несовместимо с небытием существует подлинное бытие, нечто всеединное, объединенное многое, бесконечное. Причем небытие из-за указанного распада на части «полагает себя» как нечто «замкнутое», и «мнимое» само

⁴⁰⁵ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 516.

⁴⁰⁶ Там же. С. 534-535.

себя возводит в статус абсолютного. Подобная иллюзия складывается из подражания подлинной реальности. Имея отношение к первореальности, замкнутое небытие ищет схожий способ самоосуществления и обоснования себя самого, тем самым впадая в обман. Более того, такая иллюзия требует утверждения в «бесконечно многом», и поэтому жаждет «поглощения» всего, подражая подлинному бытию и присваивая себе статус истинной. Если первореальность конституирует всеединство, то небытие – лишь распадение на части и разделение. Отсюда «метафизическое состояние мира есть бесконечная борьба всех против всех»⁴⁰⁷. Становится понятным, что такая «борьба» совершенно трагична и безнадёжна.

Этот факт есть причина мирового мучения. Метафизическая интерпретация страдания у Франка связана с непрекращающейся бессмысленной борьбой каждой распавшейся части друг с другом. Ведь, «так как бытийственно каждое частное и единичное существо связано с другими, нуждается в них, имеет в них опору своего бытия, то эта борьба есть бесконечное самоуничтожение, самораздираение и самоубийство – в чем и состоит адская мука земного бытия»⁴⁰⁸. Согласно трактовке философа, зло проявляется как моральное, метафизическое и даже как физическое «бедствие». Выражение этого зла есть смерть. И именно она – результат распада всеединства. Постоянная борьба различных частей и самоутверждение одной за счет другой определяют мучения, лишения, бедствия любого живого существа. Наличие всего перечисленного в действительности существования есть результат стремления к замкнутости каждой из отдельных частей и, следовательно, самоутверждения иллюзии, свойственной небытию.

Такой распад всеединства, согласно взгляду философа, приводит к «судьбе» мирского бытия: «участвовать сообща во зле и страдать от него»⁴⁰⁹. И здесь

⁴⁰⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 536.

⁴⁰⁸ Там же. С. 537.

⁴⁰⁹ Там же.

отчетливо усматривается ключевой момент – зло и страдание нетождественны друг другу.

Примечательно, что С.Л. Франк включает в рассмотрение вопроса о зле именно проблему страдания. Переживание такого рода определяется как «дефективность» бытия, и эта интерпретация сопоставима с проблематикой мира, поскольку он заключает в себе бедствие, возникающее из дефекта, свойственного небытию. При этом само страдание связано с сущностью зла, со смертью. Здесь подразумевается мучение умирающего и чувство потери или утраты этого человека у тех, кто был ему близок. Если остановиться на таком объяснении соотношения зла и страдания, то мы не найдем смысла мучениям. Следовательно, возникает вопрос о значении болезненного переживания в свете проблемы зла.

Здесь философ полагает, что страдание также можно рассматривать в двух аспектах: с точки зрения проблематики зла и с позиции добра. Отрицательная трактовка переживания заключается в признании любой боли злом. Суть состоит в том, что человек, по своей естественной природе не желая терпеть тягостное ощущение, неосознанно относит мучение к негативному проявлению действительности. Такое совпадение боли со злом сопровождается лишь неприятным чувствованием душевного беспокойства или физического расстройств. Отсюда следует, что подобное представление страдания указывает на его бессмысленность.

Однако С.Л. Франк утверждает, что терзание и мучение не лишено смысла. Здесь речь идет уже о положительной интерпретации боли. Поиск смыслового содержания в переживании уже показывает его нетождественность злу. Поскольку зло есть небытие или иллюзия, то в свете концепции всеединства невозможно искать его смысла, иначе в противном случае оно будет оправдано и признано подлинным.

Страдание, наоборот, обладает смыслом. Философ делает акцент именно на том, что небытие претендует на статус подлинной реальности. Мучение же «есть род реальности, сознающей, что он не должен быть и стремящийся побе-

дить или преодолеть себя»⁴¹⁰. Данное положение является представлением тягостного переживания как блага, а не зла.

И если смысл страдания в данном случае очевиден, то С.Л. Франк называет еще одно важное положение, касающееся вины и ответственности в отношении проблемы зла. Пребывая в мире, несмотря на его безразличность или индифферентность, человек все еще остается его частью, находясь в полной взаимосвязи с фактической реальностью. Философ считает, что это необходимо осознать, но только с позиции утверждения подлинной реальности.

Быть частью мира, считая фактом свое пребывание в нем, недостаточно. Франк указывает, что осознание «заброшенности» в мир позволяет настоящему достигнуть «единения» с ним. Стремление к поиску смысла о нахождении в фактической реальности является первым шагом к подлинному бытию. То есть «я» не просто существует в мире, а является частью действительности, которая по сути и есть окружающее предметное бытие. Здесь подразумевается именно «исконное единство с миром», то, что человек обнаруживает за пределами фактического существования. Тут действует одновременно два взаимосвязанных момента: осознание человеком собственной принадлежности к миру – и мира к человеку. Философ отмечает: «“мир” – во всем его облике темной фактичности и безличности – потенциально человечен, есть потенциальная человечность, потому что через его основанность в Боге он связан с началом человека и даже совпадает с ним»⁴¹¹. Как и все сотворенное, единство укоренено в Боге. Здесь же обнаруживается «мы» как единое бытие мира, что укрепляет свою основу в подлинном бытии. Иными словами, это положение и раскрывает жизнь в ее полноте.

При возвращении к проблеме зла возникает вопрос об ответственности за него. Франк отводит этому аспекту довольно важную роль, ведь он напрямую связан с происхождением зла. И начинается он с понятия «отрицание» или всяко-

⁴¹⁰ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 550.

⁴¹¹ Там же. С. 527.

го «не», употребляемого в значении «ничто»⁴¹². Для такого понимания характерен именно вопрос о том, как возникает «дефективность» бытия. Этот же момент тесно связан и со страданием: для философа любой дефект есть «порча», «извращение», то есть отрицание, небытие, зло.

Данный дефект искажает всякое «положительное», переводя его в отрицание и любое возможное «не». По выражению русского мыслителя: «сущее, получает содержание отрицательное, противоестественно и противоречиво становится носителем силы или потенции не-бытия»⁴¹³. По сути, это «процесс», который «невозможен» и иллюзорен, поскольку содержит в себе зло, но при этом данный процесс – фактическая реальность.

Если всеединство предполагает соединение в целое, стремление к единству и всякое возможное соединение различных частей бытия, то аспект отрицания вносит разделение. Положительное значение единения не заключается в цельности всех частей через их полное слияние без сохранения индивидуальности. Напротив, каждая отдельная часть сохраняет свою суть, не растворяясь в единстве, а сохраняясь и составляя целое. Отрицание раскрывается иначе. Оно утверждает себя как разделение через «не». Это такое индивидуальное, которое отделяет себя от других посредством их отрицания.

При этом С.Л. Франк полагает, что не всякое привнесение «не» является отрицательным. Именно сохранение индивидуальности частей бытия и некоторой отделенности в целом и едином является положительным ограничением, что дает возможность не раствориться во всеедином, а сохранить изначальную суть. По выражению философа, данное «не» осмысляется как «свобода»⁴¹⁴. То есть это такое единение, которое утверждает каждое индивидуальное.

При отрицании каждая часть заключается только в самой себе, отделяясь и обособляясь от других. В этот момент разделение и трансформируется в дефективность. Здесь уже не реализуется «сопринадлежность» индивидуальных

⁴¹² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 535.

⁴¹³ Там же. С. 534-535.

⁴¹⁴ Там же. С. 535.

частей бытия в целостности, а проявляется разъединение как изъян или недостаток. Такая отдельная часть становится замкнутой в себе самой, как бы выпадая из состава всеединства. Франк полагает, что такая «изолированность» частного позволяет ему воспринимать себя за подлинную основу бытия. Вектор смещается лишь в рамки собственного ограничения, без реальной укорененности во всеединстве.

В таком разделении и возникает зло. По Франку, возводить частное в степень абсолютного отрицания означает его полную замкнутость в себе, что в действительности характеризуется как «самоутверждение». Такое частное делает основой всего себя самого, стараясь всем обладать и все усвоить. И данное «поглощение» необходимо, поскольку единичная и обособленная часть видит основу только в себе. Это та самая иллюзия, что жаждет утвердиться в мире.

Изолированное, находясь в заблуждении, не нуждается в единстве с другими подобными ему частями бытия. Но любое такое проявление, как полагает философ, становится «взаимным». То есть отделение и замкнутость порождают такое же отношение и со стороны остальных частных. В итоге то, что должно быть единым, находится в процессе постоянной борьбы различных обособленных элементов друг с другом. Философ так и описывает данный процесс – как борьбу «всех против всех» в фактичности мира.

В моральном смысле С.Л. Франк относит такое самоутверждение к «гордыне». И если изучать значение данного проявления, то уже на первый взгляд можно отметить его отрицательную трактовку. Очевидно, что для человека гордыня прежде всего будет выступать как самоутверждение. Этот момент и наблюдается ярче всего, когда изолированное частное находит основу в самом себе. Такая ограниченность не допускает возможности признания ценности множества других. И даже если состояние абсолютного самолюбия в поведении человека является частью морали, то философ говорит в этом аспекте о зле не только в моральном плане, но и в физическом. Эта действительность уже определена метафизическим злом или смертью.

Мыслитель подчеркивает, что именно «всеобъемлющее» отрицание, к которому и относится метафизическое зло в рамках разрушения и гибели, является фактическим состоянием действительности. И все происходящее – это следствие борьбы самоутвержденных частей бытия. Ведь фактичность смерти невозможно отрицать. Именно в этой бесконечной и бессмысленной борьбе мир испытывает страдание.

Если усматривать мир как единственную реальность, то здесь С.Л. Франк и описывает именно обычное существование человека. Конец жизни или смерть есть следствие «выпадения из вечности», то есть из самого всеединого целого. Здесь философ размышляет над характеристиками времени. Вечность в свете концепции мыслителя выступает как безусловная творческая сила, как живой поток или безмятежное сосуществование в единстве. Такое время не статично – напротив, ему присуща динамичность и созидательное движение. Согласно взгляду философа, возникновение нового в таком потоке не противоречит уже имеющемуся. Всеединство вновь обогащается, когда все возможные частные пребывают в гармонии. Это время обосновано лишь подлинным бытием с первоосновой в Боге.

Но «дефективность» бытия или разлад во всеединстве привносит элемент «земного» существования, а именно – гибели. В реальности одно вынуждено существовать за счет другого. Любое возможное изменение будет происходить через разрушение старого. Непостоянство, колебание, нестабильность характеризуют «земное» время. Для человека такое состояние становится тревожным стремлением догнать свое ускользающее пребывание во времени. Франк считает данное «беспокойство» чертой той замкнутости, в которой находится обособленное частное: то самое зло, что распространилось из распада всеединства.

Фактически теперь иллюзия пытается утвердиться в качестве подлинного бытия. Осознавая свою бессодержательность, такое существование стремится утвердиться через себя самого. Однако в желании обрести опору в своей замкнутости возникают беспокойность и смятение. Постоянная озабоченность

жаждой самоутвердиться в реальности и провозгласить себя единственно подлинным бытием наталкивается на собственную бессодержательность. Тем самым данная «неустойчивость» порождает бессмысленный замкнутый круг, ведь в ее основе – иллюзия.

Именно в этом моменте и заявляет о себе зло. Философ полагает, что постоянное беспокойство и озабоченность, являющиеся по сути фактической действительностью, есть характеристика мира. То есть это «земное» время, которое свойственно «мирскому» бытию. Данное беспокойство и выражает «самотерзание мира», также связанное и со страданием, потому что «небытие утверждает себя как бытие»⁴¹⁵. Франк выделяет данный аспект, поскольку через него и выявляется сущность зла. Здесь отделившееся от всеединства жаждет быть подлинной реальностью.

Возникает закономерный вопрос о том, кто ответственен за этот процесс. Но русский мыслитель считает, что ответ раскрывается не в поиске разъяснения происхождения зла. Суть, по выражению С.Л. Франка, – в «феноменологическом описании» мира. То есть именно в таком положении пребывает «земное» бытие: «мир фактически не таков, каков он есть в своей глубинной первооснове, в своей бытийственной определенности Божеством»⁴¹⁶.

Философ делает акцент на том, что такое состояние мира есть факт. Русский мыслитель принципиально избегает поиска ответа на вопрос о сути зла, ведь таким образом начинается его оправдание. С позиции Франка, объяснение теодицеи недопустимо как в рациональном смысле, так и в моральном. При этом сознательный отказ от поиска ответа на вопрос о возникновении зла только сильнее волнует человеческую мысль. Другими словами, если наличествует фактичность зла, то сразу же возникает желание найти его причину или то, с чего оно начинается. Этот момент приводит к вопросу о вине и ответственности.

⁴¹⁵ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 538.

⁴¹⁶ Там же. С. 539.

Сначала С.Л. Франк в данной проблеме указывает на то, что фактичность зла распространяется на существование каждой личности. Но этот момент не ограничивается лишь нахождением во зле. Ведь такое состояние выступает одновременно и «соучастием» в нем. Даже невозмутимость в вопросе о зле или простое игнорирование его есть участие в искаженном состоянии мирового бытия. Отсюда философ и задет вопрос о том, кто же несет ответственность за «дефективное» состояние реальности: «“я сам” или “силы зла”»⁴¹⁷.

Следуя положениям своей концепции, мыслитель рассматривает этот аспект как часть «духовного». По Франку, человек связан с духовностью. Но и зло имеет «духовную природу». Иными словами, зло охватывает человека, из-за чего он «впадает» в отрицательное состояние. И здесь также видно, что сама личность является как бы инструментом зла, идет на поводу у него. При этом философ отделяет человеческую свободу выбора от зла. Выбрать осознанно и свободно возможно лишь добро, что и является благом для личности. Любое же проявление зла «привлекает» и притягивает сделать выбор прежде всего в его пользу. То есть человек, охваченный злом, видит его заманчивым. Отсюда возникновение такого влечения уже противоречит самому смыслу свободы, ведь, испытывая подобную тягу, выбор уже произвольно делается в пользу желаемого. Это не свободный акт решения, но лишь охваченность злом, которая к нему и подталкивает. Замкнутость частного тянет только к себе самому, исходя из собственной изолированности.

Однако в таком случае снова непонятна причина зла. Здесь Франк вновь указывает на наличие противоречия: «между “ответственностью” за зло меня самого и самой действующей на меня силы зла есть некая антиномия»⁴¹⁸. В данном аспекте это противоречие решается так, как и свойственно всей концепции мыслителя: антиномия не снимается и не исключается, но разрешается через ее «принятие».

⁴¹⁷ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 540.

⁴¹⁸ Там же. С. 541.

Суть в том, что самобытие человека и духовное бытие также едины и взаимодействуют в целостности, в «сопринадлежности». Во всеединстве, согласно философу, все находится во взаимной обусловленности, слиянии. Одно конкретное «я», являясь частью мира, полностью подчиняется законам этого мира. Но «я» также выступает и сосредоточием «связи мира с Богом» – в этом выражается целостность.

Аналогичную параллель возможно провести и с наличием зла в духовном. Мировое бытие, которое содержит «дефективность», целиком связано с человеком, а человек – с миром. Потому зло в мире – не только фактичность мирского существования, но и часть каждого конкретного «я». И этот аспект раскрывается со свойственной двойственностью: «я подчинен демонии мира, но вместе с тем вся демония мира существует во мне»⁴¹⁹. В такой взаимосвязи человек одинаково ответственен за зло, точно так же, как и мировое бытие, в котором сохраняется зло, продолжающее действовать во всем.

Иными словами, всеединство продолжает действовать, как и было это изначально. Однако в рамках мира единство уж предстает в «искаженной» форме бытия. Зло пытается принять именно образ подлинной реальности: оно проявляет себя как «всепроницающее» во все части мира. Но мир все еще сохраняет целостность, хоть и в дефективном виде. Если же источник зла находится в целостности мира, то человек, являясь его частью, также содержит зло в «собственном бытии».

Но при этом само зло не может уничтожить подлинную реальность, то есть не может разрушить всеединство. Напротив, будучи замкнутым, зло действует лишь в пределах своей же иллюзии, а истина для него недостижима. Фактически «зло всегда связано с страданием и гибелью не только жертвы, но и самого носителя зла»⁴²⁰. Являясь частью мира, где разрушение имеет силу, все подвержено метафизическому злу или смерти.

⁴¹⁹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 542.

⁴²⁰ Там же. С. 544.

И здесь С.Л. Франк полагает, что не имеет смысла искать ответы или строить абстрактные размышления относительно проблематики зла. Человек способен понять происхождение отрицательного лишь с помощью собственного опыта, через осознание вины. Философ подчеркивает, что «опыт виновности» и являет суть ответственности за зло. В данном случае не просто обнаруживается факт возникновения зла, но: «вина, пережитая в опыте, равнозначна греху: она есть именно опыт непостижимого превращения моего истинного, основанного в Боге, свободного бытия и существа в хаотически-бунтовщическую псевдо-свободу, в которой я становлюсь носителем не-бытия, пленником порождаемой мною же темной силы не-бытия»⁴²¹. Человек способен познать дефективность бытия в своем собственном переживании.

Франк в этой связи подчеркивает важный момент: способность к восприятию другого человека в любви позволяет осознать свою вину. Изначально «я» может увидеть вину противоположного ему «ты», но этого недостаточно. Подлинное принятие есть ощущение «совиновности», то есть испытание вины «ты» как своей вины или как «нашего греха». Именно здесь человек усматривает свою вину, не обвиняет, не осуждает и не оправдывается, но приходит к осознанию собственной виновности.

Для чего необходимо понимание своей вины? С.Л. Франк отмечает, что «единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины»⁴²². То есть зло можно преодолеть в собственном опыте, к тому же осознание вины, по выражению философа, вызывает «жгучую боль». Вместе с тем это единственный путь к гармонии подлинного бытия.

Такая трактовка позволяет выявить иллюзорность зла. Пережитое страдание и осознание собственной вины не только раскрывают сущность дефективности в мире, но и позволяют ее преодолеть. Зла теперь нет: оно раскрыто в своей неправде. И вина неразрывно связана со страданием, потому что данные процессы дают возможность обнаружить укорененность в первореальности.

⁴²¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 547.

⁴²² Там же. С. 548.

С.Л. Франк пишет: «поскольку мы видим вину и страдание в этом свете самого Бога – в свете абсолютной любви, – совершается то невозможное, что всякое зло оказывается действительно преодоленным, обличается как обманчивая иллюзия – не существует больше»⁴²³. Всякое противоречие или противопоставление в конечном итоге лишь сильнее показывает влияние «антиномистического монодуализма», в особенности – при возможности преодоления зла.

Соотношение зла и страдания указывает лишь на то, что боль, испытываемая человеком, только «следствие зла». Мучение есть следствие распада всеединства. Такое переживание – неотъемлемая часть бытия человека в мире, обладающая смыслом, который реализуется через ее претерпевание.

Таким образом, страдание и зло в этико-религиозном контексте философской рефлексии метафизики С.Л. Франка нетождественны друг другу. Зло в концепции всеединства есть небытие, реальность как иллюзия, бессмысленность. Страдание же представляет собой ту реальность, что обладает смыслом. Мучение стремится преодолеть себя и поэтому интерпретируется С.Л. Франком как благо. В метафизическом смысле страдание есть только «последствие» зла, которое возникло из «распада» всеединства на различные противоборствующие части. И такой аспект переживания представляется как «дефективность» бытия, которая разрешается в преодолении страдания.

Положение о стремлении к претерпеванию боли имеет положительную трактовку. Следовательно, необходимо рассмотреть взаимосвязь страдания и любви в «перестрадании страдания» на этическом уровне их синтеза в соответствии с концепцией всеединства С.Л. Франка.

⁴²³ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 553.

3.2 Синтез страдания и любви в «перестрадании страдания»⁴²⁴

Существует множество подходов к изучению значений любви и страдания. Интерпретация этих специфических чувств в широком смысле раскрывается во многих сферах человеческой жизни, касаясь при этом философии, искусства и духовной культуры в целом. Однако для философии С.Л. Франка характерно выявление сути любви и содержания страдания через их взаимосвязь в свете концепции всеединства. Следовательно, нам необходимо рассмотреть значение указанных чувств через их синтез, при этом важно раскрыть ценностное содержание этого синтеза.

При выявлении связи рассматриваемых чувств имеет значение обращение и к положениям этики. Иными словами, такой момент наиболее раскрывается в самой жизни и в моральном выборе человека. В конкретном опыте личность испытывает множество переживаний, которые, согласно взгляду философа, являются «стихией»⁴²⁵ душевной жизни. Следовательно, указанные чувства необходимо выявить в значении их переживания.

Примечательно то, что Франк указывает на свой личный опыт в вопросе о соотношении страдания и любви. Более того, восприятие философии как «сверхнаучного» знания, которое пробудило именно жизнь душевную, мыслитель связывает с личным переживанием неблагополучного чувства влюбленности. Философ пишет, что глубина испытанного им ощущения показала значение страдания в аспекте «борения». Так, мыслитель объясняет этот момент, который заставил «много перестрадать»⁴²⁶ как проявление душевной жизни, духовного опыта, ведущего к подлинной реальности бытия. Однако ощущение трагического у него преодолевает границы личного переживания и соотносится

⁴²⁴ В данном параграфе использованы материалы статьи: Мочинская К.А. Страдание как проблема человека и человечности в религиозной философии С.Л. Франка // Философские и гуманитарные основания цивилизационного будущего России. Саратов: Издательство «КУ-БиК», 2023. С. 181-187.

⁴²⁵ Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М.: Книжный клуб книголек; СПб.: Северо-Запад, 2015. С. 72.

⁴²⁶ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 54.

с волнением об общественных и мировых событиях. Учитывая исторический контекст и время творчества философа, «Франк глубоко переживал страдания этого мира»⁴²⁷. Более того, для концепции мыслителя характерно то, что «пережитый опыт – способ познания метафизического бытия»⁴²⁸. Ведь именно абсолютное бытие «первично для познания»⁴²⁹. И в целом исследование смысла страдания русским мыслителем неразрывно связано с его собственной жизнью. К примеру, Ф. Буббайер пишет: «Свойственное Франку чувство трагического обусловлено как складом его личности, так и опытом, и, несомненно, является решающим фактором его духовного облика»⁴³⁰. Отсюда можно заключить, что здесь наглядно выражен синтез интеллектуального и духовного в конкретном опыте переживания самого русского философа.

Как уже рассматривалось выше, смысл любви у Франка раскрывается через категории. В философском переводе с греческого языка «категория» есть «признак» или «высказывание» (первоначально – обвинительное, произнесенное на агоре: *кат-ηγορία* – сказанное на агоре, *катά иᾱγορά* здесь слились в одном слове). Например, Э.Л. Радлов объясняет философское значение категории как «высшее, основное понятие рассудка, могущее относиться ко всем предметам опыта»⁴³¹. Данное понятие включает в себя множество других понятий, обобщает их и выражает главные функции ума. Так, усматривая категориальный статус любви, необходимо отметить, что это чувство можно рассматривать и с точки зрения опыта, и с акцентом на разум. Данная интерпретация раскрывается через взаимодействие в опыте общения с другими людьми и его осмыс-

⁴²⁷ Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование»: (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2019. № 85. С. 95.

⁴²⁸ Matern F. S.L. Frank and the Concept of Perezhivanie (Erlebnis) // Philosophy, Culture, and Traditions. 2015. vol. 11. P. 39.

⁴²⁹ Obolevitch T. Ontologism in Semyon Frank // Studies in East European Thought. 2021. vol. 73. P. 166.

⁴³⁰ Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877-1950. М.: Российская политическая энциклопедия, 2001. С. 200.

⁴³¹ Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии. Иваново: Роща Академии, 2013. С. 177.

лением через рефлексию и размышление. Любовь в таком представлении выражается как особенно существенное отношение в действительности.

В концепции Франка любовь мыслится в категориях признания и обладания. Философ рассматривает обозначенный феномен именно через категориальные связи⁴³² для возможности подробного исследования отношения «я-ты». Поскольку любовь взаимосвязана с первореальностью и аспектом «непостижимого», то проанализировать ее теоретически доступно в форме категорий. Момент соотношения указанных признаков важен для изучения наиболее полной трактовки обозначенного чувства. В метафизике всеединства любовь трактуется через отношение, в частности мыслитель полагает, что смысл этого чувства усматривается в отношении «я» и «ты». Очевидно, что подобное взаимодействие осуществляется между людьми. Указанное отношение интерпретируется через онтологическое значение, то есть имеет выражение «в бытии одного-для-другого»⁴³³.

В самом обращении к «ты» уже обнаруживается стремление к единению. Такой феномен осмысливается через понятие «целостности». Отсюда можно заключить, что любовь выражается через отношение, в котором возникает стремление к целостности или единству. С одной стороны, здесь выявляется онтологический статус данного чувства, поскольку подобная характеристика указывает на определенное состояние, в котором пребывает человек; с другой стороны, такое состояние есть определенное переживание в конкретном опыте. Само отношение людей является существенной и неотъемлемой частью человеческой жизни.

Итак, переживание любви необходимо исследовать с акцентом на творчество как созидание и рефлексию. Это неразрывно связано с личным чувством человека, то есть внутренней эмоцией, настроением или тоном ощущения, которые присущи пребыванию в состоянии любви. И отсюда следует два основных аспекта. Первый характеризуется тем, что бытийственная основа этого пе-

⁴³² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 347

⁴³³ Там же. С. 373.

реживания реализуется в отношении человека с другими людьми. И чувства, испытываемые в любви, свойственны духовной культуре, поскольку эмоции и настроение могут быть выражены в творчестве или искусстве, что подтверждает онтологический уровень рассматриваемого феномена. Второй аспект переживания любви выражается в личной рефлексии человека, которая является душевной жизнью личности, что наиболее выражается в морали. В этическом аспекте С.Л. Франк указывает на взаимосвязь любви с нравственностью. Однако в данном случае подразумевается не слепое следование моральному предписанию, а «его добровольное избыточное осуществление»⁴³⁴. Расширяя этот аспект на целое общество, Франк отмечает и религиозное значение любви, приводя интересную метафору: «Основная христианская позиция в социальном вопросе есть крестовый поход любви для овладения миром»⁴³⁵.

Подобная интерпретация приобретает своеобразный тон в современности и касается как трактовки самого чувства, так и его проявления. Дело в том, что в настоящее время смещается вектор понимания любви как душевного состояния. Теперь это чувство рассматривается с материалистической точки зрения. Отношение к другому человеку трансформируется в обладание, а личность представляется вещью. Однако такой подход нельзя определить как нечто, что нарушает «мирное течение жизни»⁴³⁶. А суть именно в таком ощущении. К примеру, об этом пишет французский философ Г. Марсель, полагая, что любовь непременно меняет привычный уклад жизни человека и становится настоящим событием в существовании. По значимости это чувство сопоставимо с явлением рождения или трагичностью смерти. И отсюда мыслитель усматривает ценность любви через понятие «человечность». Г. Марсель пишет: «Человечными или нет означает: проникнутыми любовью или лишенными ее»⁴³⁷. Очевидно,

⁴³⁴ Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1927. № 8. С. 20.

⁴³⁵ Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1939. № 60. С. 32.

⁴³⁶ Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. С. 75.

⁴³⁷ Там же. С. 134.

что сущность любви в этом контексте обозначена в широком смысле. Отсюда любое положительное отношение к другому человеку уже наличествует о проявлении бытия любви. Равным образом уважение к людям имеет ценностное значение и в аксиологическом смысле характеризуется трактовкой человечности.

Интересен в этом случае взгляд немецкого философа и социолога Э. Фромма, также относящего любовь к душевной жизни человека. Однако здесь выявляется проблемная область понимания исследуемого феномена. Философ указывает, что современной действительности свойственно стремление к познанию лишь того, что потенциально может принести пользу. Подобный прагматизм выражает тенденцию рассмотрения проявления различных чувств с точки зрения их материальной значимости. Если интерпретировать любовь только как часть души или внутреннего мира человека, становится очевидным то, что она «бесполезна» в современности, поскольку как «душевная» составляющая не приносит материальной или реальной пользы. Более того, в нынешнее время индивид лишь ориентируется на личное «обретение готового счастья»⁴³⁸. Представитель франкфуртской школы социальных исследований рассматривает это чувство в аспекте теории и с позиции практики. Любовь также представляет собой действительность человека и является основой жизни, то есть обладает онтологическим статусом. Бытие чувства становится проблемой существования. Но практическая сторона любви выражается в отношении. Причем Фромм здесь поясняет, что категориальный статус любви в значении «жажды обладания»⁴³⁹ ведет лишь к разрушению как душевного состояния отдельного человека, так и целого общества. Философ полагает, что необходимо преодолеть индивидуальное понимание изучаемого феномена и рассмотреть его с социальной стороны. Так, Э. Фромм пишет: «Тот, кто серьезно относится к любви как к решению проблемы человеческого существования, должен в этом случае прийти к выводу, что, для того чтобы любовь стала социальным, а

⁴³⁸ Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. М.: АСТ, 2005. С. 510.

⁴³⁹ Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2020. С. 14.

не глубоко индивидуалистическим явлением, которое отодвигается обществом на задний план, необходимы важные и радикальные изменения в нашей социальной структуре»⁴⁴⁰. Здесь подчеркивается приоритет «душевного» значения любви.

В рамках философии данное чувство обладает онтологическим статусом. Если рассматривать любовь как внутреннее и личное переживание, то оно выражается через рефлексию и творчество личности. Отсюда можно сделать вывод о значимости указанного феномена и в жизнедеятельности человека. В аспекте современного понимания любви необходимо преодоление ее материалистического и индивидуалистического значения. Тогда смысл и ценность любви будет сопоставляться с интерпретацией человечности.

Однако возникает вопрос о взаимосвязи этого чувства со страданием, ведь и любое тягостное переживание также является «стихией» душевной жизни. В данном случае важен аспект мучения, который раскрывается через усмотрение положительного в его содержании. Поскольку только здесь можно искать смысл переживания. С.Л. Франк полагает, что «чистое» значение мучения раскрывается через его «претерпевание». Другими словами, человек способен преодолеть болезненное переживание. Эта реальная действительность страдания не является злом, а выступает его противоположностью и позволяет «исцелять» от него. Преодолевая боль, человек стремится к подлинной реальности, к совершенству.

Исходя из трактовки терзания как реального проявления, можно предположить, что жизнь и страдание взаимосвязаны. Тогда одной из характеристик мира будет свойственное ему мучение, более того в жизни это заявляет о себе как феномен мирового страдания. А при переживании собственного терзания формируется способность восприятия боли другого индивида. Таким образом, личность преодолевает границы самой себя и сочувствует страдающему ближнему.

⁴⁴⁰ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 178.

В таком аспекте необходимо отметить идею человечности, а именно – ее выражение в отношении скорби другого человека. Формальная трактовка человечности по смыслу связана со значением «гуманности», что в переводе с латинского языка означает «человечность». В широком смысле интерпретация гуманности обозначается как признание ценности личности.

Ключевым аспектом здесь будет выступать сама направленность такой гуманности. В частности, Франк считает, что основополагающим является религиозное содержание подобного признания ценности личности. Философ полагает, что христианская традиция «научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно-ценное начало, в силу которого он противостоит миру как инстанция особого порядка и призван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни»⁴⁴¹. Данную характеристику мыслитель определяет как «гуманистическое сознание».

Безрелигиозная гуманность не дает полного представления о ценности человека, поскольку ограничивает индивида рамками мира и природы, следовательно, исключается сама возможность первоосновы или подлинной реальности. Человек становится лишь частью мира, ограничиваясь им и являясь его центром. Отсюда возникает предположение: если личность усматривает собственную ценность, то это не означает признания ею ценности других людей. И здесь также имеет значение «этическое измерение любви»⁴⁴² с вектором на жертвенность и человеколюбие. По этой причине смысл гуманности следует рассмотреть с акцентом на религиозное содержание.

Согласно С.Л. Франку (и здесь он присоединяется к многовековой традиции), христианство есть «религия любви». Философ объясняет это тем, что религиозная установка указанной традиции заключается в любви. Причем значение обозначенного чувства не ограничивается лишь субъективным ощущением или представлением. Напротив, «любовь есть непосредственное восприятие аб-

⁴⁴¹ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 303.

⁴⁴² Андриенко А.С. Вера и любовь в философии С.Л. Франка // KANT. 2024. Т. 51. № 2. С. 177.

солютной ценности любимого»⁴⁴³. Человек не ограничивается любовью к себе или только лишь собственным ощущением радости от любви к ближнему. Наоборот, любовь как центральная установка формирует «единство» людей. Здесь мыслитель указывает на «человечество» в универсальной характеристике, где подразумевается любовь к каждому человеку и признание ценности конкретной личности.

Установка в любви тем самым определяет не только «единство» в радости. Страдание, пережитое человеком в собственном опыте, формирует способность к восприятию боли ближнего в сострадании. Именно единение в любви раскрывает феномен любви. Такое «участие в сострадании другого»⁴⁴⁴, стремление помочь ему и представляется источником человечности, то есть человеколюбия.

Человечность переносится на множество людей, поскольку индивидуальное переживание человека позволяет воспринимать и чувства окружающих. Ощущения, осознанные в личном опыте, усматриваются в жизни других людей. Отсюда можно сделать вывод о значимости единства переживаний целого общества. Интересно, что Франк отмечает в этом случае подход Шопенгауэра по поводу понятия «сострадание»: согласия или общности можно достичь лишь при условии способности сочувствовать. В частности, Шопенгауэр определяет смысл сострадания таким образом: «истинная и чистая любовь есть сострадание»⁴⁴⁵. Отсутствие или неразвитость способности к сочувствию проявляется в противоположном по смыслу выражении эгоизма и самолюбия. Мыслитель полагает, что указанные трактовки связаны, так как через их противоречие заявляет о себе возможность отделения всего ложного от истинного содержания любви. Ссылаясь на концепцию немецкого философа, Франк подчеркивает, что такой оптимистичный подход относительно трактовки рассматриваемого чув-

⁴⁴³ Франк С.Л. Религия любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 303.

⁴⁴⁴ Радлов Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии. Иваново: Роща Академии, 2013. С. 349.

⁴⁴⁵ Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 471.

ства позволяет достигнуть единения в обществе. Суть в том, что сострадание другому человеку способствует «солидаризации» с ним – личность понимает и воспринимает боль ближнего.

Однако возникает закономерный вопрос о природе умения сочувствовать. Эта проблемная область относится к практической стороне постижения смысла страдания и сострадания. Очевидно, что эти переживания взаимосвязаны. Следовательно, возникает несколько ключевых задач: рассмотреть способность «перестрадать» страдание в конкретном опыте личности, проанализировать умение сострадать и усмотреть реальное соотношение страдания и сострадания с акцентом на их синтезе.

В свете практической философии исследуемая взаимосвязь указанных способностей более ярко раскрывается в области этики и морали. Индивидуальное переживание человека становится причиной возникновения ощущения непонятности и замешательства относительно разрешения собственной боли или терзания. Безусловно, любое проявление страдания в жизни включает в себя первоначальное стремление избавиться от мучения, прекратить его. Однако в действительности или в реальной практике встает проблемный вопрос о преодолении страдания.

Согласно Франку, любое переживание – неважно, приятное оно или неприятное – является частью душевной жизни. Философ называет эту область «стихией», в которой бушуют различные чувства. Но множество проявлений ощущений, эмоций и впечатлений не могут выступать единственно подлинными, чтобы вести к их преодолению. Напротив, такого рода чувства по своему содержанию представляются в значении «страсти». Подобные страстные волнения в положительном значении являются лишь частью в процессе преодоления различных чувств. В отрицательном смысле бушующие страсти вовсе не позволяют пережить конкретное ощущение.

Отсюда и возникает вопрос о способности пережить или испытать определенное чувство. В свете концепции Франка основным выступает аспект «перестрадания страдания». Природа такого переживания наиболее противоречива

в ее рассмотрении, а также включает в себе возможность выхода к постижению смысла любви, причем указанное положение позволяет подобраться к сущности синтеза любви и страдания.

Первоначально возникающее мучение испытывается человеком в его индивидуальном опыте. Боль является частью мира, который в концепции всеединства отражает трагедию всего земного существования в значении «распада» целостности бытия. Иными словами, бытие человека немислимо и неотделимо от страданий, так как миру в результате распада всеединства свойственно наличие боли. Такой реальный факт проявления мучения заставляет задумываться о возможности прекращения или устранения терзания.

Человек стремится преодолеть страдание в своем опыте. Согласно С.Л. Франку, мучение есть некое переживание, которое проявляется в «стихии» душевной жизни. Философ полагает, что сам процесс преодоления заключается не в хаотичном переживании или испытании боли, но напротив – в осознанном состоянии осмысления этой боли. Здесь подразумевается приоритет разума относительно чувств во «внутренней борьбе»⁴⁴⁶ в душе.

В более широком понимании природа преодоления отражает способность человека отдавать самому себе отчет в собственных переживаниях. Любая эмоция или волнение рождаются внезапно и «овладевают» личностью. Но Франк объясняет, что осознание предполагает концентрацию «внимания» на конкретной цели. Причем само целеполагание обусловлено «интересом». Философ пишет: «Внимание, направляющее наше сознание на предметный мир, есть сила, сдерживающая стихию душевной жизни»⁴⁴⁷. Подобная концентрация связана уже с осознанием или разумом. Тогда как «интерес» является частью душевной жизни, и ему свойственно направлять внимание. Такое положение объясняется наличием волевого начала в возникающем интересе.

⁴⁴⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 2. СПб.: Алетейя, 2000. С. 16.

⁴⁴⁷ Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. М.: Книжный клуб книголек; СПб.: Северо-Запад, 2015. С. 73.

Однако в большей мере душевная жизнь подвержена страсти, собственной стихии, бытующей за пределами волевого начала. Здесь и значим интерес, на котором будет сосредоточено внимание в достижении конкретной цели. Философ объясняет: разумный подход в любом переживании означает стремление к определенному смыслу. Это и есть целеполагание, которое через интерес и внимание реализуется в самоопределении и деятельности человека. Иными словами, любое возможное действие должно быть осмыслено. Если человек погружается в «стихию» души, то основной характеристикой будут выступать моменты различного «хочется». Множество чувств будут овладевать личностью, которая в этом случае будет поступать не размышляя – и заполнять ее сознание. Подобное состояние Франк определяет как «рассеянность».

Совсем другой тон чувствам будет задавать интерес. Безусловно, он также относится к области жизни души. Но интерес, направляемый вниманием, в котором укоренена воля, представляет собой размышление, предполагающее необходимое стремление или движение. В данном случае С.Л. Франк говорит, что это «люди, нуждающиеся в осуществлении какой-либо заветной творческой задачи»⁴⁴⁸. Например, в поэзии философ выделяет мотив «духовной умудренности»⁴⁴⁹, который и выступает одной из ключевых сторон в подобном искусстве. Важно отметить, что здесь подразумевается лишь такая творческая цель, ведущая к процессу самосовершенствования и любви, которая «есть двигатель творчества»⁴⁵⁰ или созидания. В ее приоритете развитие духовной стороны действительности. Важен также и тот аспект, что самосовершенствование – незамкнутый в себе процесс. Подразумевается, что человек, стремящийся к развитию жизни души, способен понять окружающих, а также открыть для них свой опыт. Способность к размышлению (как мудрость, обретенная в самореализа-

⁴⁴⁸ Франк С.Л. Гете и проблема духовной культуры // Русское Зарубежье. История и современность. 2015. № 4. С. 218.

⁴⁴⁹ Франк С.Л. Религиозность Пушкина // Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 216.

⁴⁵⁰ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 206.

ции) способствует становлению отношений с основой в единении. Мыслитель обозначает такой момент как «искусство жизни», причем природа данного искусства антиномична, поскольку человек, существуя в мире, преодолевает его на пути к цели собственного совершенствования. Эту мысль Франк раскрывает через сопричастность к «божественному всеединству».

Здесь проявляется трагизм бытия, поскольку стремление к совершенству через преодоление мира ради выхода к подлинной реальности и страдание взаимосвязаны. Например, Н.А. Бердяев полагает, что рассматриваемый аспект представляет собой становление личности. Этот процесс происходит «изнутри» посредством воли. Отсюда он заключает: «Личность есть боль»⁴⁵¹, поскольку при становлении личности осуществляется самоопределение человека. Однако в интерпретации Бердяева примечательны характеристики указанного становления. С позиции философа, данный процесс – это «бремя», то есть стремление быть личностью – испытание «активного страдания»⁴⁵². Даже обретение свободы в этом случае подразумевает ответственность, которая не включает в себе освобождения или легкости бытия. Напротив, перед личностью теперь стоит задача соучастия во всеединстве, сопричастности подлинной реальности, которая и усматривается через трагизм действительности. Здесь и выявляется взаимосвязь со смыслом любви. Как полагает Франк: «истина есть любовь, а любовь есть свобода»⁴⁵³. Или, к примеру, у Н.С. Арсеньева страдание человека в таком аспекте есть «томление мятущегося духа»⁴⁵⁴, которое разрешается в божественной любви. В подобном осознании боли и состоит ее смысл, поэтому необходимо принять мучение. Причем подобное осмысление и приближает к Богу. Это относится к взаимосвязи Бога и человека, преодолению «распада». Иными словами, такое преодоление возможно через болезненный момент пе-

⁴⁵¹ Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1936. № 50. С. 14.

⁴⁵² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 187.

⁴⁵³ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты: сборник статей к 50-летию русской революции. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1967. С. 19.

⁴⁵⁴ Арсеньев Н.С. Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика. Берлин: Изд-во С. Ефрон, 1922. С. 93.

реживания страдания. Здесь подразумевается восхождение к Первоначалу через самосовершенствование в терзании. Арсеньев отмечает, что такой момент есть «мистическая встреча с Крестом Христовым»⁴⁵⁵, которая реализуема лишь через трагизм переживания.

Подобное становление – путь страдания, где личность творит саму себя. Таким образом получается, что отказ от мучения есть отказ от собственной личности, причем подобное самоопределение не замкнутое действие. Дело в том, что нам необходимо подразумевать существование множества других личностей. Другими словами, самореализация происходит не через существо «самодостаточности», но наоборот, через преодоление границ собственного «я» в отношении с другими людьми – в противном случае любое самоопределение трансформируется в эгоцентризм, но это уже противоречит и смыслу любви в значении «жертвы эгоизма»⁴⁵⁶.

Исходя из обозначенного выше, необходимо обратиться к интерпретации «перестрадания страдания». Здесь возникает практический вопрос о том, каким образом человек может пережить боль. Иными словами, что в целом представляет собой преодоление мучения? Личное страдание, испытанное в опыте, может осознаваться человеком в двух аспектах: замкнутости и открытости. Личность, погружаемая в страсть или в «стихию» души, не отдавая себе отчета в своих переживаниях и не осознавая их, подпадает под влияние чувств. Страсть ощущения боли овладевает человеком, и поэтому первоначально возникающая эмоция – это жалость к себе самому. Данное ощущение и ведет к замкнутости, ограниченности и отчужденности. Человек воспринимает лишь свою боль, учитывает только свое терзание, испытывает жалость к себе. Так происходит из-за отсутствия осознания собственного страдания, где чувства приоритетны относительно разума. Но природа отчужденности прежде всего не дает возможно-

⁴⁵⁵ Арсеньев Н.С. О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 31.

⁴⁵⁶ Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 505.

сти единения, поскольку любая ограниченность ведет к разделению или распаду.

Данное положение также справедливо и в социальном контексте, в отношении целого общества. К примеру, у А. Бергсона понятие «замкнутой группы»⁴⁵⁷ выражает борьбу между людьми. Установка на самолюбие и жалость к самому себе в страдании порождает такую замкнутость. В результате человечество в целом ориентировано не на объединение и сострадание, а на борьбу и равнодушное разобщение. Для С.Л. Франка это положение наглядно демонстрирует «распад» всеединства.

Совершенно иначе представляется мучение осознанное, то есть направляемое волевым началом душевной жизни, особенно если учесть ее содержание в значении «первичной формы единства сознания»⁴⁵⁸ у Франка. В этом случае человек на пути совершенствования и освоения искусства существования ставит перед собой конкретную цель в собственной реализации. Разумеется, такое целеполагание возникает посредством интереса и свойственного ему внимания. Если устанавливается цель в преодолении страдания, личность концентрируется на ней и осознанно рассматривает собственные чувства. Страстность и стихийность ощущений тем самым контролируются разумом или трансформируются в страсть к познанию, что и выражено в философии. К примеру, примечательно то, что Н.А. Бердяев указывает в качестве «источников философского познания»⁴⁵⁹ состояние страдания, ощущение трагизма, то есть «жизнь духа» в ее целостности.

Однако Франк в контексте рассматриваемой душевной жизни указывает и на психоанализ, где интерес представляет бессознательное духа человека, которое изучается с рациональной и натуралистической позиции. Причем исследо-

⁴⁵⁷ Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. С. 252.

⁴⁵⁸ Иванов Е.М. Проблема природы «Я» в русской философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2012. Т. 12. Вып. 4. С. 24.

⁴⁵⁹ Бердяев Н.А. Самопознание: (опыт философской автобиографии). Париж: The YMCA-PRESS, 1949. С. 98.

вания религии Фрейдом⁴⁶⁰ и изучение иррациональных типов Юнгом⁴⁶¹ обозначаются как «метапсихологические»⁴⁶², потому что изучают сущностные и скрытые факторы жизни души. Но русский философ отвергает такой подход относительно полноты рассмотрения души: психоанализ не дает целостную характеристику глубин душевной жизни человека и тем более не раскрывает ее суть только через рационально-натуралистическую трактовку.

Относительно психологической стороны любого переживания Франк выделяет религиозный аспект душевной жизни. Так, рассматривая подход Ф. Шлейермахера в трактовке религии, русский философ отмечает две характеристики данного понятия: «отношение к бесконечному» в сознании человека и «признак чувства»⁴⁶³. Здесь также очевидно соотношение разума и чувства, где религия не только выступает основой религиозного сознания, но и принадлежит области душевного переживания. Отсюда следует, что применение лишь психологического подхода не позволяет в целом изучить жизнь души. Необходим и выход к «бесконечному», которое можно усмотреть через религию. Интересно то, что С.Л. Франк относительно смысла страдания выделял взгляд М. Шелера, подчеркивая особую заинтересованность немецкого философа русской мыслью⁴⁶⁴. Здесь необходимо обозначить позицию самого Шелера. Немецкий философ усматривал сущность страдания в его терпении. Иными словами, мучение необходимо пережить, а приобретенная способность его перетерпеть будет выступать «техникой преодоления страдания изнутри»⁴⁶⁵, которую необходимо разработать.

Соотношение разума и чувств в страдании парадоксально, но человек волен выбрать конкретный подход к личному терзанию. Именно антиномичный

⁴⁶⁰ Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2012. С. 569-571.

⁴⁶¹ Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Университетская книга; АСТ, 1998. С. 492-490.

⁴⁶² Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1930. № 25. С. 44.

⁴⁶³ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911-1916 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 126.

⁴⁶⁴ Франк С.Л. Макс Шелер // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1928. № 13. С. 86.

⁴⁶⁵ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 116.

характер и «парадоксальность»⁴⁶⁶ выражены в концепции С.Л. Франка. Однако взаимосвязь страдания с жизнью может быть выражена даже в обстановке того времени, которая заключала в себе множество тягот, гнетущих и мучительных событий. Положение мыслителей в период Второй мировой войны вынуждало испытывать и переживать страдание. Например, одним из современников Франка является австрийский психиатр и философ В. Франкл, который был узником нацистского концентрационного лагеря. Впоследствии он разработал экзистенциальную концепцию «логотерапии»⁴⁶⁷, то есть лечения, основанного на поиске смысла, цели или причины существования.

Несмотря на собственный страшный опыт, австрийский мыслитель утверждает, что любую боль можно пережить. Суть лишь в том, как индивид сам воспринимает свое терзание, поскольку «возможность раскрыть смысл неизбежных страданий напрямую зависит от того, как человек их переносит»⁴⁶⁸. Иными словами, необходимо не просто принять обстоятельства, которые привели к мучению или «перетерпеть», а встретить их с достоинством, присущим личности. Здесь необходимо осознание собственного страдания, то есть подчинение «стихии» душевной жизни волевому началу через внимание к интересу в стремлении к конкретной цели. В этом случае осознание переживания и преодоления страдания уже выступает целью и отражает смысл. Такой момент В. Франкл обозначает как «величайший труд», поскольку признать существование смысла личного мучения, воспринять эту боль как данное, способное научить, под силу только человеку. Австрийский исследователь подробно описывает процесс собственного мышления во время пребывания в лагере. Причем повествование ведется как поступательное осмысление именно душевных переживаний и чувств, которые представляются предметом анализа и рефлексии разума. Франкл делит период заключения на три фазы: прибытие,

⁴⁶⁶ Moore H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // *Studies in East European Thought*. 2021. vol. 73. P. 54.

⁴⁶⁷ Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: статьи и лекции. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 46.

⁴⁶⁸ Франкл В. Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия. Новосибирск: Изд-во Сибирского университета, 2011. С. 72.

жизнь в лагере и освобождение. После всего пережитого мучения не заканчиваются. Более того, согласно мыслителю, последняя фаза была самой тяжелой, потому что освобождение становилось вынужденным итогом умственной работы, для которой теперь характерно стремление увидеть суть произошедших событий. Цель достигнута – страдания пережиты и осмыслены, и человек способен их преодолеть: личность сильнее собственной боли.

Мыслитель рассуждает на грани между философией и психологией, но в мучении отражается и сторона религии. Причем Франкл отмечает, что в «нечеловеческих» условиях общество узников интересовало лишь две темы: политика и религия. Политические события воспринимались как нечто материальное, или как новости, которые необходимо было знать для ориентирования в лагере. Религия же была совершенно «неожиданной» темой. Однако В. Франкл пишет: «Религиозные устремления, пробивавшиеся через все здешние тяготы, были глубоко искренними»⁴⁶⁹. При этом глубина религиозных чувств усиливалась по мере пребывания в лагере. И если политические новости того времени внушали отчаяние и обреченность, то религия в момент невыносимых тягот давала надежду. Здесь, по выражению Ф. Шлейермахера, религия и выражала собой «чувство и вкус к бесконечному»⁴⁷⁰. Страдание воспринималось как данность, и зачастую уже представлялось как боль перед лицом смерти. Однако именно моменты неимоверного мучения и трагедии через религиозное чувство позволяли обнаруживать подлинную реальность.

Такой пример можно интерпретировать как пережитое страдание. Причем это именно тот род мучения, который ведет к совершенствованию человека или освоению «искусства» жизни. В нем и содержится возможность единения. Согласно С.Л. Франку, действительность переживаний душевной жизни свойственна человеку. В этом проявляется трагизм бытия. Но страдание отражается в жизни не одного человека, а всего человечества. Следовательно, подлинно преодоленное мучение есть путь к пониманию глубины другой личности.

⁴⁶⁹ Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2023. С. 73.

⁴⁷⁰ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 77.

Учитывая, что любовь также выступает частью жизни души, то можно отметить, что данное чувство тоже переживается человеком. Отсюда, антиномичная природа взаимосвязи страдания и любви трактуется через их синтез, суть которого раскрывается через понимание другого индивида. Это и выражается в сострадании.

Русский философ полагает, что «сострадание и сорадование»⁴⁷¹, то есть любое возможное «сочувствие», есть проявление любви, при этом не столь важно насколько мгновенным было испытанное ощущение. Н.С. Арсеньев относит к такому состоянию и момент жалости к людям, которое определяет как «живое сострадание»⁴⁷² в значении подлинной гуманности. Интересно и то, что С.А. Левицкий указывает на «мистерию жалости»⁴⁷³, способную предотвратить «разобщение» людей. Подобное отношение уже являет собой принятие другого человека. Здесь даже само выражение уважения означает признание личности.

Однако рассматриваемое принятие не означает «слияния» с индивидом. Продолжая интерпретацию феномена уважения, следует добавить, что его основная характеристика – это наличие чувства такта. Например, немецкий философ Х.-Г. Гадамер относит значение такта к области гуманистических понятий. Основной характеристикой этого чувства выступает восприимчивость. Она необходима, поскольку существуют ситуации, относительно которых нет точных форм поведения и конкретных принципов. В особенности это касается человеческих переживаний, потому как не всегда существует возможность осознать всю глубину боли, отчаяния или радости в отношении другой личности. Такт – сдерживающий фактор, он только усиливает принятие чувств другого человека и не позволяет обесценивать чужие переживания. Философ так интерпретирует указанное понятие: «Такт помогает держать дистанцию, избегать

⁴⁷¹ Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 377.

⁴⁷² Арсеньев Н.С. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. С. 263.

⁴⁷³ Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. С. 196.

уязвлений и столкновений, слишком близкого соприкосновения и травмирования интимной сферы личности»⁴⁷⁴.

Таким образом, всякое принятие есть признание. По своей природе такой аспект антиномичен, поскольку единение в любви предполагает и определенное расстояние. Здесь тоже выражена «стихия» душевной жизни. Если чувства овладевают человеком, то в таком состоянии происходит «слияние» с другим индивидом, растворение в нем. Причем такой момент может быть отражен как в страстной любви, то есть желаний «я» обладать конкретным «ты», так и в страдании, когда видеть мучения близкого невыносимо, отчего сам человек пребывает в отчаянии и поддается этому ощущению, терзаясь душевно.

Однако такие сложности разрешимы в их осознанном преодолении. Здесь и выступает основной сострадание. В концепции С.Л. Франка смысл такого сочувствия интерпретируется в свете «металогического единства», при котором реализуются отношения между людьми. Подлинное единение на основе любви позволяет принять страдание ближнего. К примеру, Н.С. Арсеньев пишет: «Добровольно взятое на себя страдание есть естественный способ выражения любви»⁴⁷⁵. Здесь уже выражается синтез указанных чувств. В преодолении личного переживания человек выходит за границы самого себя и обретает способность понять боль другой личности. Подобное стремление к единению отражает грань всеединства. Такая интерпретация указывает на способность принять на самого себя «чужое» переживание, а именно сочувствовать, сострадать. Ведь, как полагает исследователь В.П. Рожков: «любовь как состояние души определяет и одухотворяет действие любящего в отношении любимого человека»⁴⁷⁶. При этом соучаствовать в терзании близкого есть путь к подлинной реальности, целостности бытия. Эта гармония и являет собой синтез любви и страдания в сострадании.

⁴⁷⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 52.

⁴⁷⁵ Арсеньев Н.С. О Жизни Переизбыточествующей. Брюссель: Rosseels Printing Co, 1966. С. 72.

⁴⁷⁶ Рожков В.П. Абсолют любви в русской религиозной философии. Саратов: Научная книга, 2003. С. 139.

Однако возникает вопрос: каким образом действует сострадание. Для С.Л. Франка характер индивидуальной трактовки состояния любви личности мыслится лишь в отношении другого человека. То есть конкретное «я» постигает смысл любви во взаимосвязи с отличным от него «ты». Уловить суть данного феномена в собственной замкнутости и индивидуальности невозможно, ведь необходимо усмотреть именно нечто отличное от «я». В противном случае замкнутость личности, направленная на ощущение любви только к себе, может выступить эгоизмом. Смысл страдания, как уже рассматривалось ранее, в большей мере постигается в опыте человека. Такое переживание глубоко индивидуально и при его преодолении приобретает положительное значение. Если любовь познается прежде всего относительно другого человека, то страдание переживается индивидуально. Только эти состояния подлинно открываются через одну из граней в своей взаимосвязи.

К примеру, Франк считает, что любовь к конкретному «ты» являет свой смысл и в трансформации к «мы». Здесь подразумевается именно социальная составляющая. Философ пишет о «солидарности», «товариществе» и возможной общности. Даже понятие «ближний» уместно согласуется с перечисленными значениями. Человек, являясь частью социума, находится в группе близких ему людей, при этом отделяя от себя других или «чуждых». Мыслитель обозначает этот аспект как «сопринадлежность» и отмечает, что стремление к общности выступает основой «индивидуального самосознания», в котором: «“я” предполагает неким “ты”, т. е. сопринадлежность к “мы” – к форме бытия, в которой я сознаю себя или свое сущим и за пределами “меня самого”»⁴⁷⁷. Главной характеристикой данной сопринадлежности является справедливость. Несмотря на устои конкретной общности, иерархию и нормы регулирования взаимоотношений, в таком обществе все основано на «равенстве». Иными словами, именно уважение в отношениях «мы» выступает главным принципом в общении с ближним.

⁴⁷⁷ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 604.

Но и в этом аспекте человеческого взаимодействия С.Л. Франк усматривает существенное противоречие. Безусловно, уважение есть проявление любви или некая ее грань. Только выделение среди целого общества конкретных ближних уже предполагает отделение их от «чуждых». Очевидно, что данный подход не охватывает всю возможную целостность социального. Напротив, принадлежность к некой группе ближних неизбежно противопоставляется группе чуждых. В этом случае формируется та же замкнутость, что заявляет о себе и на индивидуальном уровне личности. Коллективность обособляется в себе самой, отделяясь от целостности, что явно демонстрирует отпечаток проблематики зла в мире.

Такая сложность препятствует пониманию того, как именно формируется установка на любовь в данном обществе. Но для С.Л. Франка эта проблема разрешима в переносе основы из общепринятой этики в религиозную. Философ еще на онтологическом уровне своей концепции указал на подлинную реальность. Относительно взаимоотношений социума всеединство также усматривается здесь с укорененностью в Боге.

Согласно Франку, только христианская любовь может преодолеть разобщенность между «ближним» и «чуждым». Это принятие в абсолютной степени, когда принимается не просто близкий по интересам, взглядам и любому возможному приятному поводу самому «я», а именно признание ценности того, кто этому «я» чужд, не знаком или вовсе не разделяет его позиции. Философ называет христианское понимание любви «открытым», то есть принимающим все и преодолевающим любые рамки. И это являет собой не просто признание человеком «другого», а выражает проявившего «сострадание, милосердие, любовь»⁴⁷⁸. Уже нет деления на «ближнего» и «чуждого» в плане замкнутой ограниченности. Условное разграничение сохраняется лишь в смысле индивидуальности личности, где она не сливается с другими единичными личностями, а поддерживает свою идентичность.

⁴⁷⁸ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 605.

При этом русский философ подчеркивает, что рассматриваемое принятие и преодоление собственных границ в отношении к другим личностям не является «количественным универсализмом». То есть любовь не может проявляться как чувство ко всем людям в абстрактном характере данной установки. Для С.Л. Франка невозможно любить все «человечество» или саму идею человека, некий его образ, поскольку только конкретность раскрывает истинный смысл любви.

Но все же данный феномен объясняется философом и в характере «универсальной» характеристики: «универсальная, всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к “человечеству” как к некому сплошному целому, ни любовь к “человеку” вообще; она есть любовь ко всем людям во всей конкретности и единичности каждого из них»⁴⁷⁹.

И действительно, если рассматривать универсальность любви более детально, то сразу замечается, как меняется тон этого чувства, когда мы говорим о конкретной личности. Провозглашая принятие всего человечества как абстрактного образа, мы не столько утверждаем чувство общности, сколько полное устранение границ – не в положительном смысле единения, но, напротив, в рамках обычного слияния всех в одно. Франк же полагает иначе, указывая на возможность восприятия личности в ее конкретности, что распространяется уже как «любовная широта духа», объемлющая все возможные различия и своеобразные черты каждого человека. В данном процессе люди не сливаются в единое, где индивидуальные качества личности становятся не существенными, а наоборот, реализуется единение, при котором эта индивидуальность сохраняется и признается как ценное.

Возвращаясь к страданию, как описывалось выше, собственный опыт дает возможность понять боль. Если любовь познается «я» через усмотрение «ты», трансформирующееся во «второе я», то тягостное переживание постигается через личное переживание и преодолевается также в опыте самого человека. Но во взаимосвязи с любовью страдание становится еще одной точкой со-

⁴⁷⁹ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 608.

прикосновения с «ближним». Невозможно не понять другого в его боли, если это уже испытанно самим человеком. Феномен сострадания не мог бы состояться, если бы личность не была одухотворена любовью и живым опытом собственного переживания.

Философ подчеркивает эту мысль: любовь здесь выражена не просто в «количественной» характеристике, значима именно ее качественная основа, то есть воспринимается ценность другого человека – и не одного, а вообще всех людей. Иными словами, в каждом есть то, что рассматривается как значимость или достоинство. Это не слепое принятие каждого, а именно усмотрение самой сути положительного в человеке. Данный подход охватывает людей в индивидуальности, а не в абстрактном и безличном количестве множества отдельных друг от друга индивидов. Как указывает Франк, это есть «полнота конкретного содержания». И при таком определении любовь отражается как абсолютная ценность в принятии ближнего. Даже теоретически данный феномен будет представлять только в положительном смысле. Когда же мы разделяем чувство любви к одной личности и при этом полностью отрицаем другую, мы утрачиваем сам смысл любви.

Такое понимание любви полностью противопоставляет рассматриваемое чувство злу, несмотря на то, что мир наполнен злом, пронизан им, и сам человек пребывает в нем. Любовь, являясь истиной, раскрывает обман всякой иллюзии. Поэтому для изучаемого феномена зло есть дефект, но не действительное содержание ближнего: «для любви все злое, дурное в живом существе есть только умаление, искажение его истинной природы, только момент небытия, примешивающийся к бытию и препятствующий его осуществлению»⁴⁸⁰. Любовь «борется» со злом, отвергает и усматривает ложную сущность данного проявления.

Так же обстоит дело и в отношении к конкретному человеку: через любовь усматривается все положительное в личности, тогда как отрицательное не примешивается к ближнему. Недостатки понимаются как проявление зла. Но

⁴⁸⁰ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 610.

если, согласно С.Л. Франку, любое зло есть иллюзия, то и негативные черты другого человека усматриваются как действие дефективности бытия. Точно так же данный аспект мыслится и в плане целого человечества, в конкретности каждого индивида. Здесь воспринимаются лишь положительные черты целого множества людей, тогда как отрицательные признаются действием зла. Усматривается данное положение не как должное или через формальное восприятие, но как то, при котором истинный смысл самого человека «искажен злом».

Русский мыслитель приходит к выводу, что любовь выходит дальше моральной установки. Аспект долженствования не может быть в полной мере применим к рассматриваемому феномену, ведь тогда он будет противостоять свободе человека. Иными словами, нельзя заставить любить кого-либо. Утверждение долженствования также искажает и саму природу испытываемого чувства: Франк полагает, что полюбить – значит испытать «порыв души», который дает ей возможность «расцвести» и «просветлеть». Или, говоря конкретнее, – «увидать» настоящую суть ближнего. Сама возможность увидеть положительное в другом человеке, а после и в целом обществе, сохраняя индивидуальность каждого, раскрывает смысл любви.

Как пишет С.Л. Франк, указанный феномен помогает привить «внимание и зоркость» к подлинной реальности, позволяет уловить истину. В этом моменте любовь уже проявляет себя как «общую жизненную установку»⁴⁸¹. Она соединяет в себе все возможное положительное и отражает подлинное бытие – так и в отношении конкретного человека, усматривающего ценность в ближнем и во всех окружающих людях.

Проблема страдания здесь и возникает из-за наличия зла. Этот элемент трагичности существования выражен даже в отношении к ближнему. И дело не только в том, чтобы видеть, как другой человек испытывает боль, но и сами недостатки личности, проявляющиеся как действие зла, только усиливают сожаление о близком.

⁴⁸¹ Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 612.

В страдании чрезвычайно важным является момент его переживания. Философ делает акцент именно на возможности пережить боль, что необходимо для индивидуального осмысления мучения. В личном опыте приходит понимание, что страдает не только один конкретный человек, но и все человечество. Франк в данном случае подчеркивает, что именно установка на любовь позволяет осознать условия и других людей в мире. То есть подразумевается не только возможность личности переживать собственное мучение, но и воспринять боль другого человека. Единственно связывающим в данном случае элементом выступает именно установка на любовь.

Согласно взгляду философа, любые тягостные и негативные события у самого человека или у целого человечества в рамках фактической трагической действительности охватываются любовью, рассматриваются сквозь этот феномен. Любовь проявляет себя как «цель жизни». К примеру, С.Л. Франк в отношении страдания пишет о душе, что открылась «вглубь»⁴⁸², подразумевая опыт пережитой боли. Этот момент философ связывает с преодоленной замкнутостью человека. И страдание, и любовь испытываются личностью, но настоящими они являются только при возможности «увидать» собственную ограниченность и перебороть ее, усматривая чувства ближнего, в том числе и его боль.

В системе С.Л. Франка каждый ее элемент пребывает в органическом единстве. Даже несмотря на то, что мир пронизан злом, которое отбрасывает тень иллюзии на действительность, подлинная реальность явлена в положительных проявлениях существования. Страдание без любви теряет свой смысл, так и оставаясь трагичным аспектом жизни конкретной личности. Любовь не раскрывается при наличии эгоистичной замкнутости каждого отдельного человека. Способность видеть и быть зорким в отношении ближних, что окружают каждое единичное «я» как «ты» есть путь любви.

Множество противоречий, что «раздирают» мир и пронизывают его, выражая агонию бытия, свойственную ей безысходность и безразличие, лишь

⁴⁸² Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 552.

усиливают потребность в такой универсальной установке, которая превзойдет это ограниченное пребывание в самом себе и стремление утвердиться в себе же. Намерение к этому или «цель жизни» уже включает желание превзойти указанную замкнутость.

В отношении «я» и «ты» недостаточно просто осознать принятие близкого. Рационально считая «ты» своим ближним, человек все же может оставаться другим или «чуждым». Стрдание в данном аспекте позволяет понять свое настоящее внутренне состояние в отношении другой личности. Принятие проявляется как резкий порыв или спонтанное чувство. Но более четко такое ощущение можно испытать, когда ближний переживает страдание. Теперь «я» не в силах рассуждать об отношении к «ты». Порыв сочувствия или глубокого переживания за уже ближнего выражается как сострадание.

Но, согласно С.Л. Франку, и сам момент подобного соучастия в боли «ты» не есть замкнутый процесс. Напротив, испытывая переживание из-за терзания ближнего, личность переосмысляет и опыт своей собственной боли. Стрдание и любовь преодолевают всякую замкнутость, соединяя различные противоречивые элементы в целое, в том числе сближая личностей. И способность «увидать» и вообще видеть в данном случае выступает как внимание к отражению подлинной реальности.

Собственный опыт пережитого страдания лишь побуждает к поиску универсальной жизненной установки. А любовь позволяет преодолеть всякую ограниченность. Взаимосвязь феноменов в данном моменте четко проявляется в самом существовании человека. Но утверждение в любви через сильнейшие тягостные переживания также не является частью лишь индивидуального самобытия. Напротив, по С.Л. Франку, именно «солидарность» становится той особенностью, которая определяет принадлежность к подлинному бытию. Такая солидарность с каждым конкретным «ты» позволяет принять его как своего ближнего, а еще и понять страдание другого человека в «со-бытии» с ним, в сочувствии или сострадании. Здесь «ты» для «я» теперь оказывается «вторым я».

Феномен страдания сильнее проявляет чувство любви в отношении другого человека.

Следовательно, «перестрадать страдание» означает выход на сострадание. В результате осознанного индивидуального переживания обретается способность к восприимчивости чувств других людей. Это происходит в области душевной жизни, которая характерна для каждого человека. Преодоленная боль ведет к процессу самосовершенствования, то есть к «здоровой» жизни души, управляемой размышлением. Тогда и в отношении к другому человеку, даже при проявлении уважения и такта, будет реализовываться начало любви. Подобное принятие ведет к единению, выражающемуся в процессе восприятия страдания близкого. Это «чудо»⁴⁸³ сострадания являет синтез любви и страдания. Такое единство позволяет обнаружить «гармонию» бытия в его целостности.

Таким образом, синтез страдания и любви в «перестрадании страдания», согласно религиозной философии С.Л. Франка, раскрывается через личный опыт человека и в отношениях между людьми. Страдание и любовь выражаются как проблемы человека и человечности. В содержании мучения усматривается положительное значение, которое заключается в преодолении боли. Пережитое человеком страдание в собственном опыте «душевной жизни» формирует способность к восприятию терзания ближнего, что и реализуемо из любви к нему. Человечность интерпретируется через феномен сострадания в смысле человеколюбия.

Этический аспект синтеза страдания и любви в философии С.Л. Франка заключается в сострадании. При этом данный аспект усматривается в свете религиозной интерпретации с акцентом на христианскую традицию. Феномен сострадания есть «соучастие» в терзании ближнего, единение с ним на основе любви. Так, у С.Л. Франка реализуется единство перестрадания страдания и со-

⁴⁸³ Рожков В.П. «Страдание» в метафизике всеединства С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы международной конференции: сборник научных статей. Саратов: Наука, 2008. С. 129.

страдания. А через феномен «сострадания» выявляется этический уровень синтеза любви и страдания в концепции философа.

В итоге системно-уровневый аспект изучения синтеза любви и страдания в метафизике С.Л. Франка реализован через переход от методологического к онтологическому и далее к этическому уровню. Такая структура позволяет осмыслить синтез и охватить целостность бытия, что и является результатом философского самосознания.

Заключение

Метод синтеза в концепции С.Л. Франка является опытом построения онтолого-гносеологической философской системы. Здесь мы имеем дело с метафизикой всеединства мыслителя. Основной задачей в последней выступает постижение «непостижимого», что осуществляется через трансрациональное в мышлении. Именно по этой причине можно отметить совпадение бытия и познания. Согласно С.Л. Франку, подобное совпадение будет реализовываться через «самооткровение» первореальности и «переживание» личности. Процесс познания здесь и будет заключать в себе осознание наличия «трансцендентального», что находит наибольшее выражение в душевной жизни. Такой опыт или «жизнечувствие», позволяет преодолеть противоречие между абсолютной реальностью и самим человеком, а также уловить единство самобытия и всеединства. Подобный синтез интерпретируется в смысле истины, подлинной достоверности, правды. Несмотря на непостижимость истины, она сама себя высказывает в самооткровении. Задача человека – стремление к познанию, поскольку только таким образом возможна «охваченность» синтезом и восприятие бытия как целостного, что и есть вершина философского самосознания.

Подобный синтез отражен на всех уровнях системы метафизики С.Л. Франка. Однако для раскрытия сути душевной жизни человека, ее переживаний в жизнечувствии необходимы конкретные ощущения. Ими и будут являться любовь и страдание, которые при этом взаимосвязаны.

С целью наиболее полного и детального разбора системы мыслителя необходимо обращаться к его религиозно-философской концепции. Здесь усматривается связь с восточно-патристической традицией, ее неоспоримое воздействие. Соотношение любви и страдания реализуется в аспекте применения методов экзегетики при изучении толкований богословами эпизодов из Евангелия, относящихся к страданиям Иисуса Христа. Выявляется пророческое содержание и символическое значение, то есть иносказательное толкование событий, имеющих онтологический смысл. Русская религиозная философия во

взаимосвязи с христианской традицией раскрывается через постижение отношения Бога и человека.

Согласно концепции С.Л. Франка, указанное отношение в его метафизике выступает основной характеристикой синтеза православия и философии. Мыслитель выделяет понятие «металогического единства», при котором разрешается противоречие между божественным и человеческим, а также преодолевается антиномия любви и страдания. Синтез этих чувств с акцентом на их обоснованность в восточной патристике определяется философом через «откровение», в котором выражено страдание Богочеловека и принесение Им Себя в искупительную жертву за грехи человечества. Любовь раскрывается в жертвенности. В душевной жизни личности такой момент отражается в переживании собственного опыта и последующей способности воспринять терзание «ближнего».

В метафизике С.Л. Франка религиозно-философский синтез усматривается через всеединство, заявляющее о себе во взаимосвязи Бога и человека. Философ указывает на ключевое значение религиозного знания. Любовь выступает метафизической основой, укорененной в Боге. Страдание интерпретируется через «откровение», которое явлено Богочеловеком и раскрывается в толкованиях Евангелия относительно событий Страстей Христовых. Согласно С.Л. Франку, такое откровение выражает связь любви и страдания, их синтез. Здесь отражается методологический уровень синтеза, который устанавливается принципом трансрационально-антиномистического монодуализма в концепции мыслителя.

Однако для философа характерно более детальное рассмотрение каждого из указанных ощущений. Феномен любви в своем содержании включает аспект некоторого «неведения». Именно такая характеристика указывает на подлинность испытываемого чувства. У Франка противоречивость переживания раскрывает его истинную суть. Подобный антиномизм истины есть путь к правде. Если обратить внимание на природу душевной жизни, то становится ясным, что само переживание любви во многом предстает как нечто иррацио-

нальное. Это «парадоксальный» метафизический феномен, поскольку укоренен в Боге, что и является труднодостижимым в мышлении. Именно здесь между душевной жизнью и абсолютной реальностью возникает противоречие. Его проявление связано с ограничением сферы возможного опыта, то есть при установке того, что подлинное знание можно получить только при изучении действительного существования. Иными словами, через начало мира выражено данное противоречие. Однако в метафизике С.Л. Франка мысль о возможности выхода за пределы ограниченного опыта выражает наличие области «недостижимого». Подобное «неведение» или то, что не отражено в действительности мира, являет собой первоначало бытия – Бога. Согласно такой интерпретации любовь также включает в себе «недостижимое», что определяет ее противоречивый характер и заявляет об иррациональном в ней. Отсюда следует, что антиномизм, свойственный рассматриваемому феномену, подтверждает принадлежность к подлинной реальности – посредством противоречия возможно единство.

Страдание также отражает собственный антиномизм. Проявление мучения имеет онтологическую интерпретацию, что раскрывается в единстве отношения Бога и человека. Здесь также возникает проблема мира с акцентом на трагичности жизни, которая означает стремлении личности к целостному познанию бытия, с одной стороны, и ограничение опыта такого познания самим миром, с другой. Однако страдание является фактической действительностью человека, поскольку невозможно отрицать его проявление как в индивидуальном существовании, так и в аспекте мировой боли. Этот фактор указывает на отделение от страдания зла, где зло – иллюзия. Следовательно, существует возможность поиска смысла в интерпретации мучения, что уже показывает его положительный аспект. Онтологию страдания стоит рассматривать через личностное переживание с присущим ему антиномизмом. В метафизике С.Л. Франка мучение рассматривается как элемент «антиномистической реальности», в которой боль – это неотделимая от жизни часть борьбы за созидание и стремления к первоначалу. Иными словами, в переживании страдания дости-

гается подлинная реальность, выраженная через «антиномический» и «антагонистический» аспект с возможностью уловить целостность бытия. При этом онтология мучения связывается С.Л. Франком с религиозным контекстом, а конкретно с христианской традицией в откровении о страдающем Богочеловеке, где также отражен элемент «непостижимого».

Синтез любви и страдания с точки зрения онтологии усматривается в укорененности рассматриваемых чувств в абсолютном бытии. Смысл их взаимосвязи показан в отношении Бога и человека. Антиномический характер синтеза исследуемых феноменов выражен поиском и оценкой их положительного или отрицательного значения. Здесь выражается онтологический уровень синтеза в метафизике С.Л. Франка.

Однако при постижении смысла страдания возникает вопрос о проблематике зла. В концепции С.Л. Франка страдание и зло нетождественны. Зло представлено такими характеристиками, как бессмысленность, небытие, иллюзия. При исследовании страдания, напротив, допускается поиск его смысла. Страдание – фактичность жизни, а значит оно относится к подлинной реальности. Оно включает в себе стремление к собственному преодолению, что и допускает рассмотрение его в положительной трактовке. Однако относительно зла любая боль выступает как его «последствие», возникающее из «распада» всеединства на множество различных, противоречивых и противоборствующих частей. В концепции философа данная интерпретация выражается в «дефективности» бытия, во всем мире. Но подобное несовершенство преодолевается через переживание страдания.

Способность «перестрадать» реализуется в душевной жизни, то есть в личном опыте человека. Подобный аспект выступает и установкой на любовь. Синтез исследуемых чувств можно раскрыть в отношении людей. Страдание, испытанное и преодоленное человеком в душевном опыте, позволяет развить способность к восприятию боли другой личности, что может быть осуществлено лишь через любовь. В глобальном смысле подобный синтез движется к проблеме человечности, которая выражена в феномене сострадания как человеко-

любия. Здесь же выражен и этический аспект страдания и любви. Согласно С.Л. Франку, он усматривается во взаимосвязи с христианской традицией. Религиозная трактовка сострадания выражается через «соучастие» в переживании ближнего, то есть единение с ним и принятием чувства боли. Здесь выражается этический уровень синтеза, который в системе философа реализуется в «сострадании».

Системно-уровневый аспект изучения синтеза любви и страдания в метафизике С.Л. Франка, примененный в данном исследовании, осуществлен в движении от методологического уровня к онтологическому и, далее, к этическому уровням. Это системное конституирование позволяет охватить целостность бытия и усмотреть значение синтеза, что и составляет цель философского самосознания.

Список литературы

Труды С.Л. Франка

- 1 Франк С.Л. В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общею культурой и отдельными науками // Полное собрание сочинений. Т.1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; вступ. сл. о. П. Скорера; предисл. к изданию Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. к тому Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – С. 529-532.
- 2 Франк С.Л. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд // Полное собрание сочинений. Т.1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; вступ. сл. о. П. Скорера; предисл. к изданию Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. к тому Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – С. 163-428.
- 3 Франк, С.Л. Абсолютное // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 58-72.
- 4 Франк, С.Л. Гете и проблема духовной культуры / С.Л. Франк // Русское Зарубежье. История и современность. – 2015. – № 4. – С. 216-221.
- 5 Франк, С.Л. Достоевский и кризис гуманизма (конспект лекции) // С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков; пер. с нем. А.С. Цыганкова. – М.: ИФ РАН, 2021. – С. 110-117.
- 6 Франк, С.Л. Достоевский и трагедия русского духа (конспект лекции) // С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы / Г.Е. Аляев, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков; пер. с нем. А.С. Цыганкова. – М.: ИФ РАН, 2021. – С. 293-302.
- 7 Франк, С.Л. Древние сказания о судьбе человека / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1928. – № 9. – С. 91-93.
- 8 Франк, С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 392-399.

- 9 Франк, С.Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию / С.Л. Франк. – Париж: The YMCA-PRESS, 1930. – 317 с.
- 10 Франк, С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию / С.Л. Франк. – М.: Книжный клуб книголек; СПб.: Северо-Запад, 2015. – 384 с.
- 11 Франк, С.Л. Ересь утопизма // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 72-86.
- 12 Франк, С.Л. Из письма С.Л. Франка В. Федоровскому // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 87-88.
- 13 Франк, С.Л. Из размышлений о русской революции / С.Л. Франк // Новый мир. – 1990. – № 4. – С. 207-226.
- 14 Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк. – Берлин: TheYMCA-PRESS, 1924. – 104 с.
- 15 Франк, С.Л. Легенда о Великом Инквизиторе // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 367-374. С. 374.
- 16 Франк, С.Л. Личная жизнь и социальное строительство / С.Л. Франк. – Париж: The YMCA-PRESS, 1933. – 25 с.
- 17 Франк, С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911-1916 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. – С. 113-142.
- 18 Франк, С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии / под ред. В.С. Степина // Сочинения / С.Л. Франк; вступ. ст., сост. и примеч. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – С. 181-608.
- 19 Франк, С.Л. Новая немецкая литература по философской антропологии / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1929. – № 15. – С. 127-135.
- 20 Франк, С.Л. Новая русская философская система / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1928. – № 9. – С. 89-90.

- 21 Франк, С.Л. О критическом идеализме // Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903-1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – С. 205-250.
- 22 Франк, С.Л. О невозможности философии // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 88-95.
- 23 Франк, С.Л. О природе душевной жизни / С.Л. Франк // По ту сторону правого и левого / под ред. В.С. Франка. – Париж: The YMCA-PRESS, 1972. – С. 156-239.
- 24 Франк, С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога / С.Л. Франк // По ту сторону правого и левого / под ред. В.С. Франка. – Париж: The YMCA-PRESS, 1972. – С. 109-151.
- 25 Франк, С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания / под ред. И.И. Евлампиева // Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – С. 36-416.
- 26 Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 39-58.
- 27 Франк, С.Л. Природа и культура // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – С. 467-501.
- 28 Франк, С.Л. Проблема «христианского социализма» / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1939. – № 60. – С. 18-32.
- 29 Франк, С.Л. Психоанализ как мирозерцание / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1930. – № 25. – С. 22-50.
- 30 Франк, С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия / сост. П.В. Алексеев // Реальность и человек / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1997. – С. 207-479.

- 31 Франк, С.Л. Религиозность Пушкина // Русское мировоззрение / С.Л. Франк; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 213-226.
- 32 Франк, С.Л. Религиозные основы общественности / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1925. – № 1. – С. 9-30.
- 33 Франк, С.Л. Религия и наука / С.Л. Франк. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. – 28 с.
- 34 Франк, С.Л. Религия любви / С.Л. Франк // Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. В.П. Шестаков. – М.: Прогресс, 1991. – С. 401-414.
- 35 Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк; сост. и предисл. А.С. Филоненко. – М.: АСТ, 2003. – 750 с.
- 36 Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 832 с.
- 37 Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. – 170 с.
- 38 Франк, С.Л. Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1932. – № 34. – С. 39-51.
- 39 Франк, С.Л. Философия и жизнь. (Международный философский съезд в Праге) / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1934. – № 45. – С. 69-76.
- 40 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.
- 41 Франк, С.Л. Церковь и мир, благодать и закон / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1927. – № 8. – С. 3-20.
- 42 Франк, С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – С. 188-218.

43 Франк, С.Л. Макс Шелер / С.Л. Франк // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1928. – № 13. – С. 83-86.

44 Франк, С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции / С.Л. Франк // Мосты: сборник статей к 50-летию русской революции; под ред. Г. Андреева. – Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1967. – С. 7-32.

Литература

45 Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиеп. Аверкий (Таушев). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 846 с.

46 Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1908-1910 // Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908-1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – С. 5-44.

47 Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1911-1916 // Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911-1916 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. – С. 5-67.

48 Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Предисловие к первому тому. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1877-1902 // Полное собрание сочинений. Т.1: 1896-1902 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; вступ. сл. о. П. Скорера; предисл. к изданию Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. к тому Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – С. 21-71.

49 Аляев, Г.Е. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте / Г.Е. Аляев // Философия и космология. – 2013. – Т. 12. – С. 221-236.

50 Аляев, Г.Е. Семен Франк / Г.Е. Аляев; под ред. А.Р. Водневой. – СПб.: Наука, 2017. – 255 с.

51 Аляев, Г.Е., Резвых, Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2017. – № 69. – С. 107-133.

- 52 Андриенко, А.С. Вера и любовь в философии С. Л. Франка // KANT. – 2024. – Т. 51. – № 2. – С. 174-178.
- 53 Антонов, К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начало XX века / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 360 с.
- 54 Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Аристотель; под ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1976. – С. 63-367.
- 55 Арсеньев, Н.С. Дары и встречи жизненного пути / Н.С. Арсеньев. – Франкфурт-на-Майне: Посев, 1974. – 340 с.
- 56 Арсеньев, Н.С. Единый поток жизни (К проблеме единства христиан) / Н.С. Арсеньев. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. – 319 с.
- 57 Арсеньев, Н.С. Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика / Н.С. Арсеньев. – Берлин: Изд-во С. Ефрон, 1922. – 231 с.
- 58 Арсеньев, Н.С. Из русской культурной и творческой традиции / Н.С. Арсеньев; предисл. С. Милорадовича. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – 299 с.
- 59 Арсеньев, Н.С. О Жизни Переизбыточествующей / Н.С. Арсеньев. – Брюссель: Rosseels Printing Co, 1966. – 285 с.
- 60 Арсеньев, Н.С. О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века / Н.С. Арсеньев // Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей / под ред. Н.П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. – С. 18-37.
- 61 Бергсон, А. Два источника морали и религии / А. Бергсон; пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
- 62 Бердяев, Н.А. Проблема человека / Н.А. Бердяев // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1936. – № 50. – С. 3-26.
- 63 Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев; сост., вступ. ст. и примеч. Л.В. Полякова. – М.: Правда, – 1989. – 608 с.
- 64 Бердяев, Н.А. Самопознание: (опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – Париж: The YMCA-PRESS, 1949. – 377 с.

- 65 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Синодальный перевод. – М.: Российское Библейское Общество, 2016. – 1233 с.
- 66 Богатов, М.А. Синергическая антропология Сергея Сергеевича Хоружего // Философия во множественном числе. В 2 ч. Ч. 2. / сост. и отв. ред. А.В. Смирнов, Ю.В. Синеокая. – М.: Академический проект, 2022. – С. 48-60.
- 67 Буббайер, Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877-1950 / Ф. Буббайер; пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2001. – 328 с.
- 68 Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н. Файнгольда, послесл. П.С. Гуревича. – М.: Высшая школа, 1993. – 175 с.
- 69 Вениамин (Милов), еп. Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви (Опыт раскрытия нравственной стороны православных христианских догматов веры из начала любви) / еп. Вениамин (Милов). – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. – 439 с.
- 70 Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т. 1. От Возрождения до Просвещения / В. Виндельбанд; пер. с нем., под ред. А.И. Введенского. – М.: Гиперборея; Кучково поле, 2007. – 640 с.
- 71 Ворожихина, К.В. Борис Шлёцер о философии России начала XX века / К.В. Ворожихина // Отечественная философия. – 2023. – Т. 1. – № 2. – С. 74-92.
- 72 Вышеславцев, Б.П. Вечное в русской философии / Б.П. Вышеславцев. – Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. – 298 с.
- 73 Вышеславцев, Б.П. Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев; сост. В.В. Сапов. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
- 74 Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

- 75 Гапоненков, А.А. Священное Писание в работах С.Л. Франка: путь к экзегетике Откровения // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2022. – Т. 5. – № 3. – С. 141-158.
- 76 Гапоненков, А.А., Цыганков, А.С. «Симфоническое философствование»: (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) / А.А. Гапоненков, А.С. Цыганков // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2019. – № 85. – С. 88-107.
- 77 Гапоненков, А.А. «Вера и любовь к русской мысли»: конспекты лекций С.Л. Франка о русской духовной культуре / А.А. Гапоненков // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2021. – Т. 4. – № 1. – С. 212-221.
- 78 Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. Г.Г. Шпет. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
- 79 Гладков, Б.И. Толкование Евангелия / Б.И. Гладков. – М.: Летопись, 2014. – 824 с.
- 80 Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. В 8 т. Т. 1 / свт. Григорий Нисский. – М.: Типография В. Готье, 1861. – С. 76-222.
- 81 Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей; пер. с нем. М.Е. Цельтера. – М.: Интрада, 2001. – 160 с.
- 82 Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2021. – 800 с.
- 83 Достоевский, Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2022. – 592 с.
- 84 Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 2. / сост. И.Х. Дворецкий. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1905 с.
- 85 Дуплинская, Ю.М., Фриауф, В.А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция / Ю.М. Дуплинская, В.А. Фриауф // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2022. – Т. 22. – Вып. 4. – С. 368–372.

- 86 Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1 / И.И. Евлампиев. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с.
- 87 Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 2 / И.И. Евлампиев. – СПб.: Алетейя, 2000. – 413 с.
- 88 Ермичев, А.А. Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики // Соловьевские исследования. – 2015. Т. 48. – Вып. 4. – С. 67-86.
- 89 Ефрем Сирин, прп. Толкование на Четвероевангелие / прп. Ефрем Сирин; под ред. О.А. Шашковой. – М.: Сибирская Благовонница, 2015. – 380 с.
- 90 Зеньковский В., прот. К десятилетию со дня смерти С.Л. Франка / прот. В. Зеньковский // Вестник русского студенческого христианского движения. – 1960. – № 58-59. – С. 79-80.
- 91 Зеньковский, В., прот. Зло в человеке / прот. В. Зеньковский // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1938. – № 56. – С. 19-36.
- 92 Зеньковский, В., прот. Идея православной культуры / прот. В. Зеньковский // Православие и культура / под ред. прот. В. Зеньковского. – Берлин: Русская книга, 1923. – С. 25-46.
- 93 Зеньковский, В., прот. Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме») / прот. В. Зеньковский // Вестник русского студенческого христианского движения. – 1954. – № 33. – С. 19-22.
- 94 Зеньковский, В., прот. История русской философии / прот. В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
- 95 Зернов, Н.М. Русское религиозное возрождение XX века / Н.М. Зернов. – Париж: The YMCA-PRESS, 1974. – 382 с.
- 96 Иванов, Е.М. Проблема природы «Я» в русской философии / Е.М. Иванов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2012. – Т. 12. – Вып. 4. – С. 22-26.

- 97 Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Полное собрание творений. В 8 т. Т. 1 / свт. Игнатий (Брянчанинов); сост. и общ. ред. А.Н. Стрижев. – М.: Паломник, 2007. – С. 73-530.
- 98 Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Второе послание к Тимофею // Полное собрание сочинений. В 12 т. Т. 11 / свт. Иоанн Златоуст; под ред. А. Богословского. – М.: Эксмо, 2017. – С. 701-775.
- 99 Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 47-88 / свт. Иоанн Златоуст; под ред. М. Тимохина. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 639 с.
- 100 Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42-90 / свт. Иоанн Златоуст; под ред. М. Тимохина. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – 943 с.
- 101 Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – М.: Наука, 1999. – 654 с.
- 102 Кацапова, И.А. Социально-философское опосредование философии права в творчестве С.Л. Франка и П.И. Новгородцева (сравнительный анализ) / И.А. Кацапова // Духовный арсенал. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2021. – Т. 7. – № 1. – С. 136-149.
- 103 Киселева, И.С. Концепция «Новой религиозной этики» С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Киселева Ирина Сергеевна. – Москва, 2006. – 26 с.
- 104 Кошарный, В.П., Бабина, В.Н. Философское наследие С.Л. Франка в публикациях последних лет / В.П. Кошарный, В.Н. Бабина // Электронный научный журнал «Наука. Общество. Государство». – 2023. – № 2. – Т. 11. – С. 122-133. – DOI 10.21685/2307-9525-2023-11-2-12. EDN: QWCECJ
- 105 Кьеркегор, С. Или – или / С. Кьеркегор; пер. с дат. П. Ганзена, Ю. Балтрушайтиса. – М.: АСТ, 2021. – 416 с.
- 106 Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии. В 2 т. Т. 2. Двадцатый век // Сочинения / С.А. Левицкий; под ред. В.В. Сапова. – М.: Канон, 1996. – 496 с.

- 107 Левицкий, С.А. Трагедия свободы: избранные произведения / С.А. Левицкий; вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2008. – 992 с.
- 108 Лейбниц, Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / Г.В. Лейбниц; вступ. ст. и примеч. И.С. Нарского. – М.: Мысль, 1983. – С. 47-545.
- 109 Лосев, А.Ф. Философия имени // Бытие – имя – космос / А.Ф. Лосев; под ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 613-801.
- 110 Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
- 111 Лосский, Н.О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии / Н.О. Лосский // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1926. – № 2. – С. 13-25.
- 112 Лосский, Н.О. Очерк философии С.Л. Франка / Н.О. Лосский // Вестник русского христианского движения. – 1977. – № 2. – Т. 121. – С. 132-161.
- 113 Лосский, Н.О. Избранное / Н.О. Лосский; вступ. ст., сост. В.П. Филатова. – М.: Правда, 1991. – 624 с.
- 114 Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. – 608 с.
- 115 Маркс, К. Капитал. В 4 т. Т. 1. Критика политической экономии / К. Маркс; пер. с нем. И. И. Степанова-Скворцова. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. – 794 с.
- 116 Марсель, Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Г. Марсель; пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – 216 с.
- 117 Мочинская, К.А. Страдание как проблема человека и человечности в религиозной философии С.Л. Франка / К.А. Мочинская // Философские и гуманитарные основания цивилизационного будущего России: сборник научных трудов Всероссийской научной конференции, Саратов-Москва, 20 октября 2022 года. – Саратов: Издательство «КУБиК», 2023. – С. 181-187.

- 118 Мочинская, К.А. Ценностно-нравственный смысл страдания в метафизике всеединства С.Л. Франка / К.А. Мочинская // Аспирантский вестник Поволжья. – 2019. – № 7-8. – С. 22-27. – DOI 10.17816/2072-2354.2019.19.7-8.22-27.
- 119 Мочинская, К.А. Интерпретация синтеза любви и страдания в религиозной философии С.Л. Франк / К.А. Мочинская // Проблемы современного образования. – 2023. – № 6. – С. 34-42. – DOI 10.31862/2218-8711-2023-6-34-42.
- 120 Николай Кузанский. О видении Бога // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Николай Кузанский; сост. В.В. Биbihин. – М.: Мысль, 1980. – С. 33-94.
- 121 Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Николай Кузанский; сост. В.В. Биbihин. – М.: Мысль, 1979. – С. 47-184.
- 122 Ницше, Ф. Рождение трагедии / Ф. Ницше; сост., общ. ред., коммент. и вступ. ст. А.А. Россиуса. – М.: Ad Marginem, 2001. – 736 с.
- 123 Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; пер. с нем. Я.Э. Голосовкера, В.Б. Микушевича. – М.: Прогресс, 1994. – 512 с.
- 124 Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1 / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – 744 с.
- 125 Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – 692 с.
- 126 Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934-1950) / К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганков, Д.А. Ченцова (отв. секретарь), В.В. Янцен. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. – 960 с.
- 127 Платон. Алкивиад Второй // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / Платон; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990. – С. 125-141.
- 128 Платон. Пир // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2 / Платон; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – С. 81-134.
- 129 Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах / Плотин; сост. М.А. Солопова. – СПб.: Алетейя, 1995. – 672 с.

- 130 Радлов, Э.Л. Философский словарь: логика, психология, этика, эстетика и история философии / Э.Л. Радлов; вступ. ст. А.А. Шевцова. – Иваново: Роща Академии, 2013. – 416 с.
- 131 Резвых, Т.Н. Фридрих Якоби и Семен Франк: идея непосредственного знания // Русско-Византийский вестник. – 2023. – Т. 13. – № 2. – С. 53-62.
- 132 Рожков, В.П. «Страдание» в метафизике всеединства С.Л. Франка / В.П. Рожков // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Материалы международной конференции: сборник научных статей. – Саратов: Наука, 2008. – С. 124-129.
- 133 Рожков, В.П. Абсолют любви в русской религиозной философии / В.П. Рожков. – Саратов: Научная книга, 2003. – 144 с.
- 134 Рожков, В.П. Метафизика всеединства: методологические и онтологические основания парадигмы // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2010. – Т. 10. – Вып. 3. – С. 34-39.
- 135 Рожков, В.П. Метафизическая концепция всеединства С.Л. Франка // Религиозная философия / В.Н. Белов, В.П. Рожков. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 2011. – С. 237-248.
- 136 Рожков, В.П. Русское религиозное мировоззрение / В.П. Рожков. – Саратов: Научная книга, 2005. – 137 с.
- 137 Романовская, Е.В. Из истории нигилизма в России: «Вехи» и Франк / Е.В. Романовская // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2020. – Т. 20. – Вып. 4. – С. 394-397.
- 138 Рыбина, Л.Б. Проблема общественного идеала в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Рыбина Лариса Борисовна. – Курск, 2016. – 21 с.
- 139 Сидорин, В.В. Философское общество при русском свободном университете в Праге: по материалам фонда А.В. Флоровского в Архиве РАН / В.В. Сидорин // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2022. – Т. 26. – № 1. – С. 61-74.

- 140 Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. В 5 т. Т. 5 / под ред. В.Б. Шингирея. – М.: Артос-Медиа; Неугасимая лампада, 2008. – С. 7-72.
- 141 Словарь философских терминов / под ред. В.Г. Кузнецова. – М.: Инфра-М, 2005. – 731 с.
- 142 Слотердаик, П. Критика цинического разума / П. Слотердаик; пер. с нем. А. Перцева. – М.: АСТ Москва; Екатеринбург: У-Фактория, 2009. – 800 с.
- 143 Соловьев, В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10 т. Т. 1. / В.С. Соловьев. – СПб.: Просвещение, 1911. – С. 27-151.
- 144 Соловьев, В.С. Смысл любви / под ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева // Сочинения. В 2 т. Т. 2. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – С. 493-547.
- 145 Феофан Затворник, свт. Евангельская история о Боге Сыне, воплотившегося ради спасения, в последовательном порядке изложения словами святых евангелистов / свт. Феофан Затворник. – М.: Правило веры, 2009. – 631 с.
- 146 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 2 т. Т. 1. Толкование на Четвероевангелие / блж. Феофилакт Болгарский. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 688 с.
- 147 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея / блж. Феофилакт Болгарский; под ред. С.А. Ереминой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 448 с.
- 148 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 2. Толкование на Евангелие от Марка / блж. Феофилакт Болгарский; под ред. С.А. Ереминой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 208 с.
- 149 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки / блж. Феофилакт Болгарский; под ред. С.А. Ереминой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 512 с.

- 150 Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна / блж. Феофилакт Болгарский; под ред. С.А. Ереминой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 560 с.
- 151 Фихте, И.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / И.Г. Фихте; сост. и примеч. В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
- 152 Флоровский, Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский; отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
- 153 Франкл, В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: статьи и лекции / В. Франкл; пер. с нем. О. Сивченко. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 344 с.
- 154 Франкл, В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере / В. Франкл; пер. с нем. Д. Орловой, Д. Леонтьева. – М.: Альпина нон-фикшн, 2023. – 239 с.
- 155 Франкл, В. Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия // В. Франкл; пер. с англ. С.С. Панкова. – Новосибирск: Изд-во Сибирского университета, 2011. – 105 с.
- 156 Фрейд, З. Тотем и табу / под ред. Т. Фроловой // Малое собрание сочинений / З. Фрейд; пер. с нем. М. Вульфа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – С. 567-734.
- 157 Фриауф, В.А. Русская идея: язык, время, история // Русская идея как выражение традиции: богословие, философия, литература / под ред. В.А. Фриауфа. – Саратов: Саратовский источник, 2011. – С. 4-26.
- 158 Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм; пер. с нем. А. Лактионова. – М.: АСТ, 2005. – 571 с.
- 159 Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм; пер. с нем. Э. Телятниковой. – М.: АСТ, 2020. – 320 с.
- 160 Фромм, Э. Искусство любить / под ред. П.С. Гуревича // Душа человека / Э. Фромм; пер. с англ. Т.И. Перепеловой. – М.: Республика, 1992. – С. 109-178.
- 161 Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.

- 162 Хамидулин, А.М. Философия истории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Хамидулин Артем Маратович. – Нижний Новгород, 2021. – 34 с.
- 163 Хоружий, С.С. Неопатристический синтез и русская философия / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 75-88.
- 164 Цветкова О.А. Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2022. – Т. 46. – № 4. – С. 109-114.
- 165 Цыганков, А.С., Оболевич, Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы) / А.С. Цыганков, Т. Оболевич; пер. с нем. А.С. Цыганкова. – М.: ИФ РАН, 2019. – 272 с.
- 166 Чернусь, В.К. «Онтологизация сознания» в философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / Чернусь Владимир Константинович. – Москва, 2020. – 294 с.
- 167 Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер; пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
- 168 Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Ф.В.Й. Шеллинг; сост., ред., вступ. ст. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
- 169 Шеллинг, Ф.В.Й. Философия откровения. В 2 т. Т. 1. / Ф.В.Й. Шеллинг; пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб.: Наука, 2000. – 699 с.
- 170 Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии. Монологи / Ф.Д. Шлейермахер; пер. с нем. С.Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1994. – 337 с.
- 171 Шопенгауэр, А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 1. Критика кантовской философии / А. Шопенгауэр; пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Наука, 1993. – 672 с.
- 172 Шпет, Г.Г. Очерк развития русской философии. В 2 ч. Ч. 2. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной / Г.Г. Шпет; отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2009. – 848 с.
- 173 Шпет, Г.Г. Очерк развития русской философии. В 2 ч. Ч. 1 / Г.Г. Шпет; отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2008. – 592 с.

- 174 Элен, П. Введение в специфику философского мышления Франка // Логос. – 2004. – № 1. – С. 186-207.
- 175 Элен, П. Николай Кузанский и Семен Франк / пер. с нем. О. Назаровой // Историко-философский ежегодник. – 2005. – Т. 20. – С. 331-357.
- 176 Энграф, Е.В. Идеи Г. Лейбница в русской философии первой половины XX века (Н.О. Лосский и С.Л. Франк) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – Вып. 2. – С. 127-135.
- 177 Юнг, К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг; пер. с нем. С. Лорие. – М.: Университетская книга; АСТ, 1998. – 720 с.
- 178 Ян, Ч. Онтогносеологические концепции С.Л. Франка и В.В. Зеньковского: компаративный анализ: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 5.7.2 / Чжэн Ян. – Москва, 2024. – 30 с.
- 179 Bird, R. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy / R. Bird // Studies in East European Thought. – 1999. – vol. 51. – P. 85-108.
- 180 Boobbyer, Ph. A Russian Version of Christian Realism: Spiritual / Ph. Boobbyer // The International History Review. – 2016. – vol. 38. – P. 45-65.
- 181 Breckner, A.K. A Comparative Study of “Godmanhood” (Bogochelovechestvo) in Russian Philosophy. The Eighth Day in V. Solovev, S. Bulgakov, N. Berdiaev, and S. Frank / A.K. Breckner // Rocznik Filozoficzny Ignatianum. – 2013. – vol. 1. – P. 117-152.
- 182 Gutner, G. Post-Secularity vs. All-Unity / G. Gutner // Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. – 2016. – vol. 1. – P. 39-48.
- 183 Matern, F. S.L. Frank and the Concept of Perezhivanie (Erlebnis) / F. Matern // Philosophy, Culture, and Traditions. – 2015. – vol. 11. – P. 31-41.
- 184 Moore, H.J. Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky / H.J. Moore // Studies in East European Thought. – 2021. – vol. 73. – P. 53-76.
- 185 Obolevitch, T. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought // Faith and Reason in Russian thought / T. Obolevitch, P. Rojek. – Krakow: Copernicus Center Press, 2015. – P. 7-24.

- 186 Obolevitch, T. Ontologism in Semyon Frank / T. Obolevitch // *Studies in East European Thought*. – 2021. – vol. 73. – P. 155-168.
- 187 Obolevitch, T. All-Unity According to V. Soloviev and S. Frank. A Comparative Analysis / T. Obolevitch // *Forum Philosophicum*. – 2010. – vol. 15. – P. 413-425.
- 188 Rojek, P. God and Cogito: Semen Frank on the ontological argument / P. Rojek // *Studies in East European Thought*. – 2019. – vol. 71. – P. 119-140.