

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

*На правах рукописи*

**Мацан Константин Михайлович**

**Философская апологетика в трудах  
С.Л. Франка, В.В. Зеньковского, В.Н. Ильина**

5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
кандидат философских наук, доцент  
Козырев Алексей Павлович

Москва — 2023

## Оглавление

<b>Введение</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Философская апологетика: концептуализация понятия</b>	<b>13</b>
1.1 Апологетика как направление в истории русской мысли	13
1.2 Отрицательная и положительная апологетика	21
1.3 Апологетика и риторика	25
<b>Глава 2. Апологетические аспекты метафизики С.Л. Франка</b>	<b>36</b>
2.1 Концепция религиозного опыта в работах раннего и зрелого периодов (1905–1949): гносеологический аспект	36
2.2 «Конфликт двух вер»: религиозное и материалистическое мировоззрение	76
2.3 С.Л. Франк и английская апологетическая традиция (Дж.Г. Ньюмен, Г.К. Честертон, К.Г. Доусон)	90
2.4 Выводы	112
<b>Глава 3. «Христианская философия» В.В. Зеньковского как апологетический проект</b>	<b>119</b>
3.1 Церковь как «гносеологический субъект»	119
3.2 Идея «религиозной науки»	137
3.3 Метафизика человека: персонализм и софиология	149
3.4 Выводы	172
<b>Глава 4. «Софиологическая апологетика» В.Н. Ильина</b>	<b>175</b>
4.1 Концепция материологизма как критика материализма	176
4.2. Научное знание в свете религиозной метафизики	192
4.3 Онтологический аргумент и варианты его понимания	204
4.4 Выводы	220
<b>Заключение</b>	<b>223</b>
<b>Библиография</b>	<b>226</b>
<b>Список сокращений</b>	<b>248</b>

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Одной из причин своеобразия русской религиозной философии XIX–XX веков может считаться то, что она складывалась и развивалась в условиях секуляризированной культуры. На этом фоне значимым предстает рассмотрение истории русской религиозной мысли XIX–XX веков как потока идей, выступающих с апологией религиозного мировоззрения и предлагающих альтернативу секулярному мышлению. В этом отношении русская религиозная философия может быть поставлена в ряд с современными течениями западной мысли (аналитическая философия религии, «радикальная ортодоксия»).

Интерес представляет историко-философская реконструкция метафизических программ С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, которые предлагали обоснования религиозному мировоззрению через обращение не к догматическим положениям своей конфессии, но к результатам строгого философского анализа, что позволяло бы религиозному дискурсу быть воспринятым секулярной культурой.

Актуальным, таким образом, оказывается изучение феномена «философской апологетики». В отличие от практики использования этого термина для обозначения раздела богословия, в настоящем исследовании предпринята попытка принципиально иной концептуализации понятия «философская апологетика»: она рассматривается в качестве специфического направления в истории русской религиозной философии XIX–XX веков.

Актуальность темы исследования обусловлена также тем, что в условиях постсекулярного общества, где участниками диалога выступают христианская вера и секулярная рациональность, свое неослабевающее значение сохраняет классическая философская проблематика веры и разума, религии и науки. Эта проблематика в свою очередь предстает одной из существенных апологетических тем в истории русской религиозной мысли XIX–XX веков в целом и в творчестве С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина в частности.

**Степень научной разработанности темы.** Историко-философскому анализу русской религиозной мысли XIX–XX веков в контексте современных дискуссий о религии и секулярности посвящены англоязычные сборники статей «По ту сторону модерна: русская религиозная философия и пост-секуляризм» (2016)<sup>1</sup> и «Апология культуры: религия и культура в русской мысли» (2015)<sup>2</sup>, где следует особо выделить статью

---

<sup>1</sup> Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / Artur Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P., eds. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016. x, 277 pp.

<sup>2</sup> Apology of Culture: Religion and Culture in Russian Thought / Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P., eds. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2015. 252 pp.

«Апология культуры и культура апологии: русская религиозная мысль против секулярного разума»<sup>3</sup>. В 2019 году отдельный номер российского альманаха «Тетради по консерватизму» был посвящен проблеме постсекулярности: анализировались в том числе пересечения идей «радикальной ортодоксии» и русской софиологии<sup>4</sup>.

Проблемам веры и знания, науки и религии посвящаются сегодня всё новые сборники, монографии и статьи как в зарубежной научной литературе, так и в отечественной<sup>5</sup>. Историко-философскому анализу проблематики религиозной веры и научного знания в контексте интеллектуальной традиции восточного христианства и конкретно русской религиозной философии посвящены сборник статей под редакцией Т. Оболевич «Вера и знание: взгляд с Востока»<sup>6</sup> и сборник статей под редакцией Т. Оболевич и П. Роека «Вера и разум в русской мысли»<sup>7</sup>. Философско-апологетическая проблематика в истории русской мысли рассматривается в публикациях К.М. Антонова<sup>8</sup>, С. Баранова<sup>9</sup>, С.А. Гриба<sup>10</sup>, В.Н. Катасонова<sup>11</sup>, В.И. Коцюбы<sup>12</sup>, А.Н. Паршина<sup>13</sup>, В.А. Шапошникова<sup>14</sup> и др.

---

<sup>3</sup> Artur Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P. Apology of Culture and Culture of Apology: Russian Religious Thought against Secular Reason // Ibid. P. 1–12.

<sup>4</sup> См.: Щипков В.А. Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–183.

<sup>5</sup> См.: 1) The Oxford Handbook of Religion and Science / Clayton P., Simpson Z., eds. Oxford / New York: Oxford University Press, 2006. 1040 pp. 2) Science and Religion: New Historical Perspectives / Dixon T., Cantor G., Pumfrey S., eds. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2010. 332 pp. 3) The Cambridge Companion to Science and Religion / Harrison P., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 308 pp. 4) The Blackwell Companion to Science and Christianity / Stump J. B., Padgett A. G., eds. Chichester, UK: John Wiley & Sons, 2012. 664 pp. 5) Brooke J. H. Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge University Press, 2014. 6) Science and Religion: East and West / Fehige Y., ed. London: Routledge, 2016. 240 pp. 7) Ungureanu J. Science, Religion, and the Protestant Tradition: Retracing the Origins of Conflict. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2019. 368 pp. 8) McGrath A. Science and Religion: A New Introduction. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2020. 272 pp. 9) Катасонов В.Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. 476 с. 10) Копейкин К.В. Библейский тезис о творении «из ничего» и реляционная парадигма в физике // Метафизика. 2021. № 2 (40). С. 57–64. 11) Пивоваров Д. В. Религия в поисках истины, знания и веры: опыт религиозный и опыт научный. СПб., 2017. 555 с. 12) Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с.

<sup>6</sup> Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. viii, 200 с.

<sup>7</sup> Faith and Reason in Russian Thought / Obolevitch T., Rojek P., ed. Krakow: Copernicus Center Press, 2015. 254 pp.

<sup>8</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 608 с. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 368 с.

<sup>9</sup> Баранов С. Апологетический аспект научно-богословского синтеза отца Павла Флоренского и его современное значение // Seminarius: Труды курской духовной семинарии. 2020. № 2. С. 81–87.

<sup>10</sup> Гриб С.А. О возможности диалога между наукой и религией на основе русской православной традиции // Вера и знание: взгляд с Востока. С. 103–112.

<sup>11</sup> Катасонов В.Н. О границах «в принципе» безграничной науки // Вера и знание: взгляд с Востока. С. 113–137.

<sup>12</sup> Коцюба В.И. Апологетические статьи петербургского периода святителя Иннокентия Херсонского // Диакрисис, 2019. № 2 (2). С. 159–173.

<sup>13</sup> Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. 211 с.

<sup>14</sup> 1) Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Порус В.Н., ред. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 164–178; 2) Шапошников В.А. Наследие отца Павла Флоренского и христианская апологетика // Антропологические

Специальному анализу синтеза научной рациональности и религиозной веры как одной из магистральных тем в истории русской философии от средневековья до XX века посвящена обширная англоязычная монография Т. Оболевич «Вера и наука в русской религиозной мысли»<sup>15</sup>. Настоящая диссертация подхватывает и продолжает исследование этого аспекта, обращаясь, в частности, к творчеству В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, не становившихся предметом специального изучения в указанном корпусе работ.

Степень изученности творчества конкретно трех мыслителей, трудам которых посвящена диссертация, различается в случае каждого из них. Наследие С.Л. Франка активно и разносторонне исследуется в последние годы. В 2009 и 2012 годах вышли сборники статей «Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры»<sup>16</sup> и «Семен Людвигович Франк»<sup>17</sup>. В 2018 году издательством ПСТГУ начато издание Полного собрания сочинений Франка, к моменту написания настоящей диссертации издано четыре тома, охватывающих работы философа с 1896 по 1916 годы. Статьи и монографии на русском языке С.Л. Франку посвятили Г.Е. Аляев, К.М. Антонов, А.А. Гапоненков, А.Л. Доброхотов, И.И. Евлампиев, А.А. Ермичев, В.К. Кантор, Н.В. Мотрошилова, О.А. Назарова, С.А. Нижников, Т. Оболевич, Н.С. Плотников, В.Н. Порус, Т.Н. Резвых, А.И. Резниченко, А.Е. Рыбас, А.С. Цыганков, В.К. Чернущ, В.В. Янцен и др. Среди работ зарубежных авторов следует выделить статьи и монографии Ф. Буббайера, П. Роека, П. Элена и др. Проводится широкая работа с архивным наследием С.Л. Франка, вводятся в научный оборот новые тексты, конспекты, письма философа. В связи с этим следует особо выделить книги последних лет: сборник статей ««Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка»<sup>18</sup>, монографию Г.Е. Аляева «Семен Франк»<sup>19</sup>, монографию Т. Оболевич «Семен Франк. Штрихи к портрету философа»<sup>20</sup>, коллективные монографии А.С. Цыганкова и Т. Оболевич «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка»<sup>21</sup> и «Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка»<sup>22</sup>, сборник

---

матрицы XX века. Л.С. Выготский — П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. — Приглашение к диалогу / Андрюшков А.А., Глазунова О.И., Громыко Ю.В., Олексенко О.И., сост. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 234–252. 3) Shaposhnikov V. Mathematics as the Key to a Holistic World View: the Case of Pavel Florensky // Lateranum. 2017. LXXXIII. 3. P. 532–562.

<sup>15</sup> Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford University Press, 2019. 240 pp.

<sup>16</sup> Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. Под ред. В.Н. Поруса. М.: Издательство ББИ, 2009. 267 с.

<sup>17</sup> Семен Людвигович Франк. Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 589 с.

<sup>18</sup> «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сборник научных статей / Антонов К.М., ред. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. 248 с.

<sup>19</sup> Аляев Г.Е. Семен Франк. СПб.: «Наука», 2017. 255 с.

<sup>20</sup> Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Издательство ББИ, 2017. 202 с.

<sup>21</sup> Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.

<sup>22</sup> Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка. М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

статей Г.Е. Аляева «Русская философия вокруг С.Л. Франка»<sup>23</sup>, книгу «Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера»<sup>24</sup>, коллективную монографию Г.Е. Аляева, Т. Оболевич и Т.Н. Резвых «“Свет во тьме” и “С нами Бог”: неизвестные книги С.Л. Франка»<sup>25</sup>, коллективную монографию Г.Е. Аляева, Т. Оболевич, Т.Н. Резвых, А.С. Цыганкова «С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы»<sup>26</sup> и др.

Наследие В.В. Зеньковского, мыслителя не «первого ряда» в истории русской философии, представлено в современной научной литературе не столь обильно, как наследие Франка, однако и здесь следует указать на значительный интерес к творчеству философа и на существенные результаты. В 1994–1997 годах в «Записках русской академической группы в США» вышли воспоминания Зеньковского «Мои встречи с выдающимися людьми»<sup>27</sup>. В 2008–2011 годах издано Собрание сочинений В.В. Зеньковского<sup>28</sup>, в 2014 году — книга философа «Из моей жизни: воспоминания»<sup>29</sup>, оба издания — под редакцией О.Т. Ермишина. Ему же принадлежит монография «Василий Зеньковский»<sup>30</sup>. Также статьи В.В. Зеньковскому посвящают К.М. Антонов, Г.Е. Аляев, В.И. Бужор, Е.С. Бужор, Л.А. Боброва, И.В. Гребешев, К.А. Колкунова, В.И. Коцюба, В.М. Летцев, М.А. Маслин, В.В. Сербиненко и др. Следует отметить сборник статей под редакцией В.А. Лекторского «Философия психологии»<sup>31</sup>, один из разделов которого посвящен В.В. Зеньковскому.

По сравнению с С.Л. Франком и В.В. Зеньковским творчество В.Н. Ильина представляется сегодня менее исследованным, однако и здесь следует выделить положительные научные результаты. Передача в Россию архива В.Н. Ильина и «почин» в изучении его философского наследия связаны с работами А.П. Козырева «Перипатетик русского Парижа»<sup>32</sup>, «В тени Парнаса и Афона» в сборнике статей В.Н. Ильина «Эссе о

---

<sup>23</sup> Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. 736 с.

<sup>24</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) // Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

<sup>25</sup> Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. 528 с.

<sup>26</sup> Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. 368 с.

<sup>27</sup> Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки русской академической группы в США. 1994. Т. 26. С. 3–61; 1995. Т. 27. С. 3–52; 1996–1997. Т. 28. С. 3–39.

<sup>28</sup> Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). М.: Русский путь, 2008. 448 с. Т.2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916–1957). М.: Русский путь, 2008. 528 с. Т.3: Проблема психической причинности. М.: Русский путь: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. 416 с. Т.4: Христианская философия. М.: Русский путь: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. 536 с.

<sup>29</sup> Зеньковский В.В. Из моей жизни: Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына / Книжница, 2014. 464 с.

<sup>30</sup> Ермишин О.Т. Василий Зеньковский. СПб.: Наука, 2017. 250 с.

<sup>31</sup> Философия психологии / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2016. 396 с.

<sup>32</sup> Козырев А.П. Перипатетик русского Парижа // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 75–90.

русской культуре»<sup>33</sup>, «Исав, восставший на Иакова» в сборнике работ В.Н. Ильина «Пожар миров: избранные статьи из журнала “Возрождение”»<sup>34</sup>. Под научным руководством А.П. Козырева на кафедре истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова защищены диссертации А.Ф. Гусакова «Морфология в философии В.Н. Ильина»<sup>35</sup> и Е.О. Розовой «Философия культуры русского зарубежья (В.В. Вейдле, В.Н. Ильин, Г.П. Федотов)»<sup>36</sup>. А.П. Козыревым опубликована одна из центральных философских работ Ильина «Статика и динамика чистой формы»<sup>37</sup>, А.Ф. Гусаковым — текст Ильина «Основная проблема теории познания»<sup>38</sup>. Архив Ильина в последние годы активно изучается, в научный оборот вводятся новые тексты, что находит отражение в работах А.Ю. Бердниковой<sup>39</sup>, Е.В. Бронниковой<sup>40</sup>, О.Т. Ермишина<sup>41</sup>. Последнему также принадлежит монография «Владимир Ильин»<sup>42</sup>. Под редакцией О.Т. Ермишина и Е.В. Бронниковой вышла книга В.Н. Ильина «Русская наука»<sup>43</sup>, под редакцией О.Т. Ермишина — книга В.Н. Ильина «Русская философия»<sup>44</sup>. С публикациями, посвященными В.Н. Ильину, выступали также В.Г. Безносков, А.Г. Гачева, А.А. Ермичев, К.Б. Ермишина, К.Г. Исупов и др. С.М. Половинкин посвятил Ильину главу в монографии «Русский персонализм»<sup>45</sup>.

Среди публикаций, в которых разработаны подходы к анализу философской апологетики как специфической формы рефлексии о религии на стыке философии и

<sup>33</sup> Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 3–34.

<sup>34</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 7–40.

<sup>35</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина.: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 02.11.2009. М., 2009. 186 с.

<sup>36</sup> Розова Е.О. Философия культуры русского зарубежья (В.В. Вейдле, В.Н. Ильин, Г.П. Федотов).: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 27.05.2013. М., 2013. 157 с.

<sup>37</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. №11. С. 91–136.

<sup>38</sup> Ильин В.Н. Основная проблема теории познания // Вопросы философии. 2009. №7. С. 123–134.

<sup>39</sup> Бердникова А.Ю. Антиномии и парадоксы Владимира Ильина // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год — М., 2018. С. 168–281.

<sup>40</sup> 1) Бронникова Е.В. Очерк В.Н. Ильина о Сократе // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 82–86. 2) Бронникова Е.В. Лекции В.Н. Ильина по психологии // Философские науки. 2017. №2. С. 113–123. 3) Бронникова Е.В., Ермишина К.Б., Григорьева В.Ю. В.Н. Ильин. «Русская музыка» (главы из книги) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2018. №8. С. 163–200.

<sup>41</sup> 1) Ермишин О.Т. Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам) // Философские науки. 2016. №2. С. 117–130. 2) Ермишин О.Т. В.Н. Ильин о методологии и философии науки // Философские науки. 2017. №2. 98–112. 3) Ермишин О.Т. Морфология культуры в интерпретации В.Н. Ильина // Вестник МГУКИ. 2020. №3 (95). С. 64–72. 4) Ермишин О.Т. Морфология и интуитивизм (по материалам архива В.Н. Ильина) // Вопросы философии. 2021. №11. С. 209–214. 5) Ермишин О.Т. В.Н. Ильин: Из неопубликованных лекций по истории философии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие, философия, религиоведение. 2022. Выпуск 99. С. 113–128.

<sup>42</sup> Ермишин О.Т. Владимир Ильин. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2020. 80 с.

<sup>43</sup> Ильин В.Н. Русская наука. М.: Дом русского зарубежья, 2017. 440 с.

<sup>44</sup> Ильин В.Н. Русская философия. М.: Летний сад. Дом русского зарубежья, 2020. 778 с.

<sup>45</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: «СИНАКСИС», 2020. С. 1127–1139.

теологии, следует особо выделить статьи и монографии В.К. Шохина<sup>46</sup>. «Опыт философской апологетики» назвал свой сборник историко-философских эссе «Всё» С.М. Половинкин<sup>47</sup>.

Сопоставление идей С.Л. Франка и В.В. Зеньковского предложено в статье М.А. Маслина и В.Н. Жукова «В.В. Зеньковский как историк русской философии и культуры»<sup>48</sup>. В статье П. Элена «Николай Кузанский и Семен Франк»<sup>49</sup> обращается внимание на оценку творчества Франка со стороны В.Н. Ильина. Исследования творчества В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина рядоположены в монографии О.Т. Ермишина «Философия русского зарубежья XX в.»<sup>50</sup>. Круг идей С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина очерчен в соответствующих статьях энциклопедии «Русская философия» под общей редакцией М.А. Маслина<sup>51</sup>.

**Цель** исследования — выявление философской апологетики в работах С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, реконструкция их философско-апологетической аргументации и ее историко-философский анализ.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

1. Провести анализ философской апологетики как специфического направления философского творчества;
2. Провести анализ опубликованного и архивного наследия С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, выявить источники по философской апологетике;
3. Осуществить реконструкцию и провести анализ апологетических мотивов в метафизике С.Л. Франка;
4. Осуществить реконструкцию и провести анализ апологетического содержания проекта «христианской философии» В.В. Зеньковского;
5. Осуществить реконструкцию и провести анализ апологетического проекта В.Н. Ильина в его динамике и становлении;
6. Провести анализ влияний со стороны С.Л. Франка на В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина.

---

<sup>46</sup> 1) Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. I: Богословие, Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. С. 57–79. 2) Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с. 3) Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Издательство СПбДА, 2022. 512 с.

<sup>47</sup> Половинкин С.М. Всё. (Опыт философской апологетики). М.: Издание автора, 2004. 164 с.

<sup>48</sup> Маслин М.А., Жуков В.Н. В.В. Зеньковский как историк русской философии и культуры // Философия и общество. 1997. № 4. С. 76–92.

<sup>49</sup> Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Наука, 2005. С. 331–357.

<sup>50</sup> Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX в. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. 304 с.

<sup>51</sup> Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Мир философии, 2020. 920 с.

**Объектом** настоящего исследования выступают философские системы С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, реконструированные на основе как опубликованных, так и архивных текстов.

**Предметом** исследования выступает стратегия философско-апологетической аргументации указанных мыслителей.

**Научная новизна исследования:**

1. Впервые в отечественной исследовательской литературе на материале русской религиозной мысли жанр философской апологетики системно проанализирован как специфическое направление философского творчества; предложена оригинальная авторская концептуализация понятия «философская апологетика»;
2. Предложен оригинальный авторский подход к реконструкции философских систем С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина с точки зрения стратегии их философско-апологетической аргументации;
3. На более глубоком уровне по сравнению с предшествующими исследованиями рассмотрена концепция «религиозного опыта» у С.Л. Франка: проанализирована ее эволюция от ранних работ философа к зрелым; впервые в отечественной исследовательской литературе проанализировано влияние на построения С.Л. Франка со стороны английской апологетической традиции (Дж.Г. Ньюмен, Г.К. Честертон, К.Г. Доусон);
4. На более глубоком по сравнению с предшествующими исследованиями уровне осуществлена историко-философская реконструкция и проведен анализ учения В.В. Зеньковского о Церкви как «гносеологическом субъекте», а также софийный персонализм В.В. Зеньковского реконструирован и проанализирован в контексте иных типов персонализма (метафизического, экзистенциального, богословского), представленных в русской мысли XX века;
5. Впервые в исследовательской литературе проведена историко-философская реконструкция «софиологической апологетики» В.Н. Ильина: на основе архивных материалов, ранее не введенных в научный оборот, реконструирован замысел и содержание незавершенного обширного труда В.Н. Ильина «Введение в апологетику».

**Теоретическая значимость** исследования заключается в том, что на основе собранных и проанализированных материалов осуществлена тематизация и концептуализация понятия «философская апологетика» применительно к русской религиозной мысли XX века. Положения и выводы диссертации могут быть использованы

для преподавания общих и специальных курсов по истории философии, религиоведению, теологии, чем обусловлена **практическая значимость** исследования.

**Источниковой базой** исследования являются опубликованные работы указанных мыслителей и архивные материалы. Архивное наследие Франка, представленное в различных отечественных и зарубежных фондах, сегодня активно изучается, поэтому мы опираемся на многочисленные публикации последних лет, где в научный оборот введены тексты, относящиеся к философско-апологетической проблематике в творчестве мыслителя. Значительная часть архивного наследия В.В. Зеньковского хранится в фондах московского Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (ДРЗ). В рамках настоящего исследования особую значимость представляют конспекты лекций Зеньковского по апологетике 1950-х годов. Архив В.Н. Ильина обширен и находится также в Доме русского зарубежья. Первостепенное значение для настоящего исследования имеют неопубликованные лекции и заметки Ильина по апологетике (1950–60-ые гг.).

**Методология исследования** основана на системном историко-философском анализе первоисточников и рассмотрении текстов в хронологическом порядке их появления, что позволяет не просто описать философские системы каждого из рассматриваемых авторов, но увидеть эти системы в динамике и становлении. Системный метод также позволяет выявить из обширной философской проблематики те вопросы, которые превращаются С.Л. Франком, В.В. Зеньковским и В.Н. Ильиным в темы для апологетики.

Успешное решение поставленных в исследовании задач предполагает также нахождение методологии для различения философских текстов, которые следует охарактеризовать как общетеоретические, и текстов, которые следует отнести к, собственно, философско-апологетическим. Критерии для соответствующего различения предложены в Главе 1 в рамках концептуализации понятия «философская апологетика».

В исследовании использован также метод историко-философской компаративистики, что позволяет выявлять и отслеживать имплицитные влияния и прямые заимствования у рассматриваемых философ со стороны иных русских и зарубежных авторов. Метод компаративистики также применяется для анализа взаимных пересечений в трудах трех рассматриваемых в диссертации авторов и в особенности влияний системы С.Л. Франка на построения его младших современников В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина.

Ввиду того, что существенную часть источников (особенно в случае работ В.Н. Ильина) составляют архивные рукописи и машинописи, методология исследования включает в себя также и текстологию.

В исследовании сделан акцент на цитатном методе: при изложении философско-апологетической аргументации С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина предпочтение отдается строгому следованию формулировкам самих мыслителей.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. В трудах С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина философская апологетика обнаруживает себя как специфическое направление философского творчества. Апология религиозной веры оказывается для мыслителей значимой не только теоретически, но экзистенциально: с опорой на философские ресурсы они защищают собственное религиозное мировоззрение от попыток философского оспаривания или критики.
2. Апологетика С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина осуществляется в ключевых областях философской мысли: для обоснования и защиты религиозного мировоззрения авторы обращаются к проблемам онтологии, гносеологии, антропологии, эстетики.
3. Метафизика С.Л. Франка имеет апологетический аспект: аргументационная стратегия Франка заключается в попытке рационально обосновать возможность сверхрационального религиозного опыта через его феноменологическое описание.
4. Система «христианской философии» В.В. Зеньковского представляет собой апологетический проект *par excellence*: философ стремится показать, что обращение к положениям христианского Откровения — к идее Церкви, к идее тварности мира и к идее «образа Божьего» в человеке — несет в себе «философскую выгоду» при решении проблем, соответственно, гносеологии, онтологии и антропологии.
5. «Софиологическая апологетика» В.Н. Ильина выступает как аспект его системы общей морфологии. Незавершенный труд «Введение в апологетику» показывает, что апологетические темы пронизывают всю творческую биографию мыслителя от ранних работ к поздним. Философская апологетика представляет собой одно из структурообразующих направлений творчества В.Н. Ильина.

Высокая **степень достоверности результатов исследования** обусловлена опорой на первоисточники и их тщательным анализом, привлечением большого объема новейшей научной литературы по теме диссертации, что предполагается методом системного историко-философского анализа.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 4-х научных работах, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

В качестве **апробация результатов исследования** сделаны доклады на трех международных конференциях:

1. Международная конференция по русской философии «Краковские встречи. Семен Франк: Философия абсолютного реализма» (Тула, 19–22 мая 2021 года). Очный доклад: «Честертоновские мотивы в творчестве С.Л. Франка».
2. VIII Международные чтения по истории русской философии «Русская философия на родине и в изгнании» (Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2021 года). Очный доклад: «Философская апологетика в эстетических работах В.Н. Ильина».
3. Международная конференция по русской философии «Краковские встречи. Философия в исторических и систематических исследованиях неопатристики» (онлайн, 6–8 июня 2022 года). Доклад: «В.Н. Лосский и В.В. Зеньковский: два персонализма в контексте патристики».

**Структура работы:** диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографического списка.

## Глава 1. Философская апологетика: концептуализация понятия

### 1.1 Апологетика как направление в истории русской мысли

Апологетический характер произведений русских религиозных философов не раз подчеркивался исследователями. Греческое слово «ἀπολογία» означает «защита», и, по мнению В.В. Зеньковского, ко второй половине XIX века в русской мысли сложилось «резкое противопоставление последовательного секуляризма столь же последовательной защите (курсив мой — К.М.) религиозного понимания мира»<sup>52</sup>. Одной из характерных черт «религиозно-метафизического направления» в истории русской мысли признают «полемичность, направленную... в адрес... секуляристских течений... жертвующих религиозными основаниями жизни»<sup>53</sup>.

Апология как жанр философской литературы восходит к платоновской «Апологии Сократа» (на это в лекциях по апологетике указывал В.Н. Ильин<sup>54</sup>). Собственно религиозная, христианская апологетическая литература появляется в начале II века (Иустин Философ), в III–IV веках она связана с именами Минуция Феликса, Тертуллиана, Лактанция и др. Раннесредневековую христианскую апологетику (IV–VIII вв.) связывают с именами блаженного Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина; апологетику Высокого Средневековья — с именами Ансельма Кентерберийского (1033–1109), Фомы Аквината (1225–1274) и Бонавентуры (1218–1274)<sup>55</sup>. Три последних имени представляют «три различных направления» средневековой мысли, однако общей для них становится «основная тема» — «вопрос взаимоотношения “auctoritas” и “ratio”, т. е. авторитета Откровения, Предания и веры, с одной стороны, и функции разума, с другой»<sup>56</sup>. Эта «основная тема» становится классическим сюжетом новоевропейской философии и занимает свое место в произведениях Декарта («естественный свет разума» и «истины света веры»), Канта («Религия в пределах только разума»), в философии откровения Шеллинга, в философии религии Гегеля и др.

Однако, начиная опять же с Нового времени, «судьбы веры и рациональности расходятся», и это «размежевание» происходит «не в последнюю очередь под воздействием все более властно заявляющих о себе претензий нового рационализма на абсолютность,

<sup>52</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. С. 451.

<sup>53</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. Ч. 1. С. 45–46.

<sup>54</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Архив ДРЗ. Ф.31, оп. 1, ед. хр. 531, л. 2.

<sup>55</sup> Лушников Д., свящ. Основное богословие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. С. 44–45.

<sup>56</sup> Там же. С. 45.

всемогущество и универсальность»<sup>57</sup>. Так, например, «у Декарта была теория двух истин — истины “естественного света разума” и “истины света веры” (*la lumière de la foi*)», и он «с полным осознанием их иерархии ставил вторую истину выше первой», но уже у Де Руа, ближайшего ученика Декарта, «принцип двойственности истины исчезает и возникает материалистическое и атеистическое мировоззрение, положительная научная база которого сознательно ограничивается механистическим естествознанием»<sup>58</sup>. В XVII–XVIII веках, в эпоху становления экспериментально-математического естествознания формировался тот классический тип рациональности<sup>59</sup>, творцы которого «изгоняют из научного обихода понятие *цели*»<sup>60</sup>. Это порождает представление о «научном мировоззрении», понятом как «попытка ограничить мировоззрение человека натуралистическим детерминизмом, образец которого заимствуется из науки»<sup>61</sup>. Однако так понятое научное мировоззрение, по замечанию В.П. Визгина, «не отвечает самой задаче мировоззрения как такового — дать целостный единый взгляд на всю совокупность бытия с тем, чтобы понять не только естественные необходимости природы, но и нравственную свободу человека»<sup>62</sup>, ибо наука «имеет свою легитимную нишу... в мире необходимостей опыта», а «мир свободы остается вне схватывания наукой, выступая как основание самой возможности морали и религиозного сознания»<sup>63</sup>. На этом фоне значение приобретают те философские программы, которые встают на защиту веры как познавательной способности человека перед лицом «непропорционально огромного интереса»<sup>64</sup> к научной рациональности классического типа и решают тем самым апологетические задачи. Ярчайшим представителем этого течения явился Б. Паскаль, чей центральный труд «Мысли» был задуман как «Апология христианской религии»<sup>65</sup>. В оппозиции к Декарту<sup>66</sup> Паскаль включает в методологию познания, «помимо разума, интуицию внешних чувств, а также и внутреннего чувства — “сердца”»<sup>67</sup>. «У сердца свой рассудок, который рассудку недоступен»<sup>68</sup>, — знаменитый тезис Паскаля, звучащий у мыслителя в контексте как

---

<sup>57</sup> Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. Т.1. / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 1995. С. 109–110.

<sup>58</sup> Визгин В.П. Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн // Границы науки. Маркова Л.А. (ред.). М.: ИФ РАН, 2000. С. 198.

<sup>59</sup> См.: Степин В.С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2013. №4. С. 45–59.

<sup>60</sup> Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Исторические типы рациональности. Т.2. / Отв. ред. П.П. Гайденок. М.: ИФ РАН, 1996. С. 9.

<sup>61</sup> Визгин В.П. Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн. С. 198.

<sup>62</sup> Там же. С. 197.

<sup>63</sup> Там же. С. 195.

<sup>64</sup> Там же. С. 199.

<sup>65</sup> Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 6.

<sup>66</sup> Противоположность подходов Паскаля и Декарта не следует, однако, преувеличивать. См.: Стрельцова Г.Я. Декарт и Паскаль // Вопросы философии. 1985. №3. С. 100–112.

<sup>67</sup> Там же. С. 105.

<sup>68</sup> Паскаль Б. Мысли. М.: 1995. С. 189.

гносеологическом, так и этическом<sup>69</sup>. Паскаль отнюдь не стремился дезавуировать рациональное познание, так как «человеческое понимание любого предмета неотделимо от разума и логики», однако оно «не может быть к ним сведено»<sup>70</sup>, например, в случае познания Бога как предмета личной религиозной веры. По Паскалю, «в понимании собственных границ заключена отнюдь не слабость, но сила разума»<sup>71</sup>. После Паскаля с критикой рационализма с позиции «философии чувства и веры»<sup>72</sup> выступал Ф. Якоби, с позиции иррационализма в познании — А. Шопенгауэр. Так же С. Кьеркегор критически отзывался на панлогизм Гегеля с позиции «веры» как «парадокса, что единичный индивид стоит выше всеобщего»<sup>73</sup>.

Не подлежит сомнению влияние Паскаля на русскую религиозную философию. К нему как к авторитетному источнику обращались А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, П.Д. Юркевич, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, В.Н. Ильин и др.<sup>74</sup> В русской философии сложилась «совершенно проникновенная тема — уникальная “метафизика сердца”, — в развитие паскалевской мысли дополняющая западноевропейскую “метафизику разума”»<sup>75</sup>; Юркевич в своей работе «Сердце и его роль в духовной жизни человека по учению слова Божьего» представляет «целую “симфонию смыслов”, вытекающих из понятия “сердца”»<sup>76</sup>, эту тему подхватывает Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» («амулет Паскаля»), а так же Вышеславцев в работе «Сердце в христианской и индийской мистике». Таким образом, «как более “сердечная”, русская культура стоит в определённой оппозиции к западному “суховатому” рационализму»<sup>77</sup>, что возвращает нас к характеристике русской религиозной философии как апологетической.

Хотя проблематику веры и разума в русской философии можно возводить к древнерусской мысли<sup>78</sup>, проследивать ее элементы у мыслителей эпохи Просвещения (М.В. Ломоносов, Г.С. Сковорода)<sup>79</sup>, концепции, которые могут быть охарактеризованы как

---

<sup>69</sup> Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. С. 196–213.

<sup>70</sup> Там же. С. 270.

<sup>71</sup> Там же. С. 271.

<sup>72</sup> Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897.

<sup>73</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Академический проект, 2017. С. 68.

<sup>74</sup> Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 291–401.

<sup>75</sup> Там же. С. 292.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford University Press, 2019. P. 7–13.

<sup>79</sup> Ibid. P. 14–25.

апология религиозной веры<sup>80</sup>, оформляются в XIX веке, когда позитивизм<sup>81</sup> придает своей эпохе «законченную сциентоцентристскую форму»<sup>82</sup>. Религиозно-метафизическое направление русской мысли «зарождается, начиная с П.Я. Чаадаева и славянофилов, продолжается в творчестве Вл. Соловьева и примыкающей к нему группы философов (С.Н. и Е.Н. Трубецкие) и завершается в XX веке в творчестве наиболее известных русских мыслителей»<sup>83</sup>.

Славянофилы — А.С. Хомяков и И.В. Киреевский — выступают с идеей «живого знания»<sup>84</sup>, которое характеризуется цельностью и противопоставлено раздробленному рассудочному познанию. Киреевский предлагает учение о «верующем мышлении», «главный характер» которого заключается в «стремлении собрать все отдельные части души в одну силу»<sup>85</sup>. По Киреевскому, «образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит»<sup>86</sup>, а возвыситься разум призван «до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»<sup>87</sup>.

В.С. Соловьев, чья философия стала «краеугольным камнем», на котором «религиозные мыслители Серебряного века... возводили свои религиозно-философские построения в противовес позитивизму и материализму»<sup>88</sup>, учит о «нормальном единстве или синтезе веры, разума и опыта, откуда само собою должен следовать синтез религии, философии и положительной науки»<sup>89</sup>. По Соловьеву, «материальное содержание нашего познания дается только опытом»<sup>90</sup>, разум же «разлагает»<sup>91</sup> данные чувственного опыта и «не вносит ничего нового, положительного, а только посредством своей разлагающей, аналитической или отрицательной деятельности выводит общее из частного»<sup>92</sup>. В свою очередь «положительные начала, которые дают новое положительное содержание нашей

---

<sup>80</sup> Наряду с этим в истории русской мысли можно выделить и иное течение, представители которого стремились, скорее, решить проблему демаркации областей веры и знания, нежели выступить с религиозно-философской апологией. См.: Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 214–294.

<sup>81</sup> См.: Султанов К.В., Корольков А.А., Пую Ю.В., Рабош В.А., Стрельченко В.И. Философия науки позитивизма: эволюция предмета и понятий // Общество. Среда. Развитие. 2017. №1. С. 25–32.

<sup>82</sup> Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. С. 187.

<sup>83</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 45.

<sup>84</sup> Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомякова А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. С. 278–279.

<sup>85</sup> Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Полное собрание сочинение. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 516.

<sup>86</sup> Там же. С. 496.

<sup>87</sup> Там же. С. 477.

<sup>88</sup> Stöckl K. Modernity and its critique in 20<sup>th</sup> century Russian orthodox thought // Studies in East European Thought. 2006. Vol. 58, No. 4. P. 249.

<sup>89</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т.3. М.: Наука, 2001. С. 373.

<sup>90</sup> Там же. С. 368.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же.

жизни и знанию»<sup>93</sup>, утверждаются «верой и основанной на ней религией»<sup>94</sup>. Проблематика статьи «Вера, разум и опыт» получает подробную теоретико-философскую разработку в последующих крупных соловьевских сочинениях тех лет: в «Философских началах цельного знания» (1877) синтез веры, разума и опыта становится основой «свободной теософии»<sup>95</sup>, а «Критика отвлеченных начал» (1880) предстает «рациональным оправданием начал положительных»<sup>96</sup> — тех самых «цельных и положительных начал», которые, как сказано в статье «Вера, разум и опыт», даются «верой и основанной на ней религией» в отличие от «отвлеченных или отрицательных начал», которые даются «разумом и основанной на нем рациональной философией»<sup>97</sup>.

Апологией веры у В.И. Несмелова в его лекциях «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1912) становится логическое обоснование значения веры как способа познания. Это обоснование для философа оказывается необходимым, потому что, по его наблюдениям, доминирующее понимание познания — унаследованное от Канта и доведенное «до полного логического завершения»<sup>98</sup> в эмпириокритицизме и позитивизме — связывает постижение мира исключительно с чувственно-наглядным восприятием. В русле славянофильской традиции и соловьевского синтеза Несмелов пишет о «живом мировоззрении», которое «слагается из элементов трех разных порядков: из эмпирических познаний о вещах и явлениях мира, из философских определений конечной идеи мира и из религиозных созерцаний законченной картины мира»<sup>99</sup>. По Несмелову, научное мировоззрение в отдельности «никогда не покрывает собой живого мировоззрения человека»<sup>100</sup>. Мир в своем «эмпирически данном составе» предстает для положительной науки «книгой без начала и без конца», а без знания того, что было написано на первых страницах этой книги и будет написано на последних, положительный ученый может изучать только «эмпирический процесс возникновения и уничтожения преходящих вещей и явлений» и, следовательно, не может, по Несмелову, ставить вопроса о «смысле мирового существования»<sup>101</sup>. Между тем, этот вопрос неизбежен, потому что человек «умеет и может рассматривать мир с двух совершенно различных точек зрения — с точки зрения времени и с точки зрения вечности»<sup>102</sup>. В первом случае речь идет об эмпирической науке, которая

---

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же. С. 373.

<sup>95</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1911. Т.1. С. 290

<sup>96</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 172.

<sup>97</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт. С. 373.

<sup>98</sup> Там же. С. 52

<sup>99</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб: Обществ памяти игумении Таисии, 2015. С. 9.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же. С. 11.

<sup>102</sup> Там же. С. 17.

«может видеть в мире лишь бесконечное многообразие сосуществующих и сменяющих друг друга вещей и событий»<sup>103</sup>. Во втором — о «религиозном созерцании безусловной основы»<sup>104</sup> мира, что связано с вопросом о смысле и цели мирового существования, и в этом случае мир «предстает не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога»<sup>105</sup>. Антитеза временного и вечного является в человеке непреходящей, ибо, по Несмелову, человек есть личность<sup>106</sup>, «личность есть дух»<sup>107</sup>, а «в жизни человеческого духа развиваются такие формы духовной деятельности, которые несомненно не принадлежат нашему миру»<sup>108</sup>: факт существования в мире собственного человеческого разума и факт существования человеческой свободы — «деятельности собственной мысли и воли людей»<sup>109</sup>. Потому научное мировоззрение, по Несмелову, неспособно заменить собой религиозное<sup>110</sup>. Так мыслитель обосновывает «синтез веры и знания в составе живого мировоззрения»<sup>111</sup>.

Философская апология веры, в которой звучат мотивы, идущие от славянофилов и Соловьева, проявляется в лекциях «Философия жизни» (1916) М.М. Тареева. В основе его гносеологии лежит концепция «ведения в отличие от знания»<sup>112</sup>: знание дается восприятием «объективным» и «абстрактным», ведение — «непосредственным отношением к объекту познания»<sup>113</sup>. «Всё бывающее схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и в субъективной оценке, — пишет Тареев. — Двояко относимся мы к внешнему миру, и научно, и интимно»<sup>114</sup>. Познание через ведение, через «интуитивное, мистическое знание»<sup>115</sup> связано для Тареева с религиозным мировоззрением. Результаты интимного, интуитивного, мистического познания, будучи субъективными, тем не менее не остаются для гносеологии всецело частными и случайными. Чей-то личный «внутренний опыт... не постигается дискурсивным мышлением, не характеризуется чертами

---

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2020. С. 1068–1097.

<sup>107</sup> Там же. С. 1071.

<sup>108</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. / Н.К. Гаврюшин, сост. М. 1997. С. 130.

<sup>109</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 12.

<sup>110</sup> См.: «Если бы даже и наступило такое время, когда в данных науки и научной философии, наконец, оказались бы налицо все те элементы, которые необходимы для построения цельной, законченной картины мирового бытия, то для человеческого сознания и мышления все-таки и тогда необходимо осталась бы неизменной наличная антитеза временного и вечного, условного и безусловного, а вместе с этой антитезой, стало быть, и тогда необходимо сохранилась бы для человека и непостижимая тайна Вечного Начала вещей, и религиозное отношение к этому самосущему Началу вещей». Там же. С. 19.

<sup>111</sup> Там же. С. 9.

<sup>112</sup> Тареев М.М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. С. 72.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же. С. 76.

<sup>115</sup> Там же. С. 72.

интерсубъективной обязательности, он навеки связан с лицом, пережившим этот опыт, но с типологической точки зрения он — общечеловеческое достояние»<sup>116</sup>. Религиозная вера и связанное с ней непосредственное ведение получают у Тареева гносеологическое обоснование.

Священник П.А. Флоренский, математик по первому образованию, не только строит умозрительный философский синтез веры и знания, религии и науки, но и *являет* этот синтез в своей личности и целостном контексте творчества. Религиозные интуиции Флоренского находят свои корреляты в математических идеях. Аритмология, теория прерывных функций имеет для Флоренского принципиальное значение, потому что, «если явление изменяется непрерывно, то это значит — у него нет внутренней меры, схемы его как целого»<sup>117</sup>. «Форма не строится из элементов, а сама их *организует*. Целое прежде *частей* (Аристотель). Не целое из частей, а *части* — в целом. Нет непрерывных переходов»<sup>118</sup>, — пишет Флоренский. Форма-идея-целое для Флоренского — «аритмологическое понятие»<sup>119</sup>: «Дискретность реальности ведет к утверждению формы или идеи (в платоново-аристотелевском смысле), как единого целого, которое “прежде своих частей” и их собою определяет, а не из них слагается»<sup>120</sup>. Как отмечает С.М. Половинкин, если «аналитика изгоняет индивидуализирующее понятие формы, растворяет индивида в среде», то аритмология, напротив, «есть путь индивидуализации»<sup>121</sup>. Так, одним из видов целого-формы является человеческая личность, а личность понимается Флоренским религиозно — как «образ Божий» в человеке. То же относится к математической идее группы. По Флоренскому, «если мы познаем бытие с точки зрения формы, то идея группы, как синтез множества с единством, есть основная категория познания»<sup>122</sup>. Таким образом, для Флоренского «понятие “группы” как единства во множественности есть математическое выражения интуиции *всеединства*»<sup>123</sup>. Наследуя

---

<sup>116</sup> Там же. С. 74. Ср.: «Пусть мой опыт для чужого знания есть лишь возможный опыт, но его уже нельзя игнорировать. Мы взбираемся на гору, с которой открывается прекрасный вид. Я поднялся на сто футов и вижу далекий горизонт, но другой поднялся на две тысячи футов, и, по его словам, он увидел восхитительную картину. Описывая впоследствии эту гору другим, я уже не могу не упомянуть о том, кто взобрался на две тысячи футов, не могу не сослаться на его свидетельство... Его сокровище есть личное достояние, индивидуальное, если угодно, это: “мое мнение, я так думаю”, — но интеллектуальная добросовестность заставляет других признать его преимущество, признать ценность его опыта». Там же. С. 74–75.

<sup>117</sup> Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 633.

<sup>118</sup> Флоренский П.А. Знамена эпохи // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). С. 363.

<sup>119</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. С. 35.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Флоренский П.А. От переводчика [Вступительная статья к переводу: И. Кант. Физическая монадология] // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т1. М.: Мысль, 1994. С. 682.

<sup>123</sup> Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Порус В.Н. (ред.) — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 174.

В.С. Соловьеву, Флоренский видит всеединство «не простым множеством индивидуальных форм, но синтезом индивидуальностей в более совершенном целом»<sup>124</sup>. Как видно, религиозное и научное мировоззрение образуют «религиозно-философско-математический синтез»<sup>125</sup>. Можно вслед за В.А. Шапошниковым применить к творчеству Флоренского категорию «математической апологетики»<sup>126</sup>. В 1908–09 годах Флоренский «делает попытку читать студентам Московской духовной академии лекции по энциклопедии математики»<sup>127</sup> и в одной из рукописей поясняет: «Курс, читаемый мной, носит характер философско-апологетический»<sup>128</sup>. По Флоренскому, математика дает «решение того, что мыслимо в области закономерности и схем, а что немислимо»<sup>129</sup>, и значит, «математика имеет апологетическое значение, способна помочь человеку войти в церковную ограду, поскольку изучение математики позволяет освободиться от гипноза утверждений типа “наука доказала”»<sup>130</sup>.

С.А. Нижников выделяет «четыре логических варианта»<sup>131</sup> соотношения веры и знания. Первый: «знание отрицает веру», она «отождествляется с суеверием», что свойственно «всем видам натурализма — позитивизму, материализму и т.д.»<sup>132</sup>. Второй: знание включает в себя веру<sup>133</sup>; сюда Нижников относит «пантеизм (Гегель), панентеизм (Шеллинг), христианский платонизм (Флоренский, Франк)»<sup>134</sup>, сюда же примыкает философия всеединства В.С. Соловьева. Третий: «вера включает в себя знание, поглощая его, но не нивелируя»; Нижников называет этот вариант «метафизикой веры» и относит сюда В.И. Несмелова, Г.В. Флоровского, В.В. Зеньковского, В.Н. Лосского и др.<sup>135</sup>. Четвертый: вера отрицает знание<sup>136</sup>, примером чего выступают Тертуллиан и Л.И. Шестов.

---

<sup>124</sup> Баранов С., диак. Апологетический аспект научно-богословского синтеза отца Павла Флоренского и его современное значение // *Seminarium: Труды Курской духовной семинарии*. №2, 2020. С. 83.

<sup>125</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 22.

<sup>126</sup> Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского. С. 164.

<sup>127</sup> Там же. С. 170.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Нижников С.А. Вера и знание: проблемы онтологии и гносеологии в историко-философском контексте // *Социум и власть*. 2018. №2 (70). С. 78.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Комментируя второй вариант, С.А. Нижников пишет, что знание не «включает» в себя веру, а «поглощает, тем самым уничтожая ее специфику» (Там же. С. 78). В приведенной статье автор предельно критичен по отношению к этому второму варианту. Для автора неприемлемо начинать метафизику с разума, потому что, как показал Ф. Якоби, «рационализм, стремясь построить целостную мировоззренческую систему, неизбежно ведет к пантеизму» (Там же. С. 79), а «в пантеизме и всех его разновидностях нет трансцендентного» (Там же. С. 80), есть только «понятие сверхсущего как периферии сущего, но не трансцендентного как его мыслят мировые религии» (Там же.). «С позиции рационализма нельзя говорить о трансцендентном вообще, ведь оно — продукт веры, а не логики» (Там же.). «Пантеизм и трансцендентизм мировоззренчески противоположны, поэтому соединить их можно, только подчинив одно другому» (Там же). Поэтому для С.А. Нижникова знание здесь не просто включает в себя веру, но именно поглощает, уничтожая ее специфику.

<sup>134</sup> Там же. С. 79.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же.

К началу XX века культура стремится принять «законченную сциентоцентристскую форму»<sup>137</sup> в русле первого варианта приведенной типологии, и академик В.И. Вернадский в работе «Научное мировоззрение» в 1902 году с сожалением пишет, что «среди течений научного мировоззрения существуют направления, которые предполагают, что научное мировоззрение может заменить собой религиозное»<sup>138</sup>. А Зеньковский замечает в «Апологетике» (1957), что «самоуверенность рационализма созрела на почве секуляризации науки и философии... Соотношение веры и знания часто преподносится нам в такой форме, будто... человек, стоящий на высоте современного знания, уже не может жить верой, а может жить только знанием»<sup>139</sup>. Как видно, рассмотренные выше построения русских философов обнимают собой вместе второй и третий варианты указанных соотношений веры и разума. Они одинаково противоположны как попыткам отрицать знание во имя веры (четвертый вариант: «абсолютный трансцендентизм, фидеизм, агностицизм»<sup>140</sup>), так и попыткам нивелировать веру перед лицом знания (первый вариант: натурализм, позитивизм, механицизм). Таким образом, проблема синтеза веры и знания с акцентом на защиту веры как гносеологической категории в XX веке может быть рассмотрена в качестве ведущей темы, из которой русские религиозные философы развивают свою апологетическую стратегию.

## 1.2 Отрицательная и положительная апологетика

Понятие «апологетики» можно определять двояко. В широком смысле апологетикой выступает религиозная философия как таковая<sup>141</sup>, поскольку существует наряду и в заочной полемике с концепциями секуляристскими, материалистическими, атеистическими и т.д. Христианская философия вообще, таким образом, апологетична просто по факту своей теистической установки на фоне доминирования позитивистских течений «в рамках сциентоцентристского проекта модерна»<sup>142</sup> — на фоне того логического варианта

---

<sup>137</sup> Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз. С. 187.

<sup>138</sup> Вернадский В.И. Научное мировоззрение // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение / Алексеев П.В. (сост.). М.: Политиздат, 1990. С. 185.

<sup>139</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. С. 7.

<sup>140</sup> Нижников С.А. Вера и знание: проблемы онтологии и гносеологии в историко-философском контексте. С. 79.

<sup>141</sup> Определяя феномен «религиозной философии» применительно к русской мысли XIX–XX веков, К.М. Антонов пишет: «Процесс утверждения рационализма, по существу, есть один из наиболее существенных аспектов более общего процесса секуляризации, то есть... процесса вытеснения религиозного опыта на крайнюю периферию жизненного мира человека традиции (или вообще за его пределы). В такой ситуации вторжение этого опыта в этот жизненный мир сопровождается шокирующим изумлением, порождающим специфическую форму его осмысления — религиозную философию. Она является философией, поскольку стремится уяснить предельные онтологические основания, условия возможности и эпистемологические следствия данного опыта; она является религиозной, поскольку данный опыт и порождаемые им проблемы становятся ее “конечной заботой”». Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 33.

<sup>142</sup> Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз. С. 221.

соотношения веры и знания, где знание отрицает веру. В узком же смысле апологетику можно определить как «защиту христианского учения, христианской веры и Церкви от нападок»<sup>143</sup>.

Однако следует обратить внимание, что к апологетике в указанном узком смысле многие русские мыслители XX века относились отрицательно. С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем» отмечал, что апологетика — в отличие от религиозной философии — «совершенно лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели»; «она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу»<sup>144</sup>. Такая прагматика «направлена прежде всего на аудиторию, которую апологет стремится убедить или переубедить»<sup>145</sup>. Христианская же философия, по мысли Булгакова, «есть философия христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие»<sup>146</sup>. М.М. Тареев подчеркивал: «Кто не чувствует в себе призвания к бескорыстному христианско-философскому творчеству, тот пусть и не вступает в эту область — как равно она недоступна и для людей духа административного, пастырского, миссионерского, апологетического, полемического — вообще для практиков»<sup>147</sup>. В тех же линиях оценивал апологетику священник Павел Флоренский: «Вера дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит *отрицательный* характер: она старается показать ложность и внутреннее противоречие некоторых положений. Но это — неверный прием, так как... утверждением ложности одного положения еще не утверждается истинность другого. Апологетика определенно вредна, так как она борется с антирелигиозными течениями их же собственными средствами: опираясь на их же принципы, она тем самым косвенно утверждает за ними какую-то правоту и тем самым — их право на существование»<sup>148</sup>. «Ложность постановки апологетики: указывают лишь противоречия, а не противопоставляют новое, гораздо более глубже и сильнее отвечающее на запросы нашего духа»<sup>149</sup>, — подчеркивает Флоренский в лекциях «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921).

Попытка явить это «новое» — то есть целостное «христианское миропонимание» — лежит, по Флоренскому, в основе *положительной* апологетики: «Главная вина современности... в мысли, что общее миропонимание — вообще роскошь или даже вовсе

<sup>143</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 3.

<sup>144</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 128.

<sup>145</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 324.

<sup>146</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 129.

<sup>147</sup> Тареев М.М. Философия жизни. С. 82.

<sup>148</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т 3(2). М.: Мысль, 2000. С. 464.

<sup>149</sup> Там же. С. 386.

не нужно... Пока внимание не будет обращено на разработку христианского миропонимания, до тех пор апологетика будет иметь значение лишь паллиативное»<sup>150</sup>. Также и С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем», разграничив апологетику и религиозную философию, тут же замечает, что «религиозная философия может иметь “апологетическое” употребление, точнее, она является могучим средством религиозного просвещения, но лишь тогда, когда не ставит этого своей непосредственной практической целью»<sup>151</sup>. Как мы покажем далее, различение отрицательной и положительной апологетики будет имплицитно присутствовать в работах С.Л. Франка, эксплицитно — в работах В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина.

В.И. Несмелов в своих лекциях 1912 года дает характеристику того, что следует понимать под «философской апологетикой»: «Большинство философских апологетов религии настолько подавлены умственным настроением нашей эпохи, что давно уже перестали даже и помышлять о том, чтобы оправдывать религиозную веру как действительное познание трансцендентной реальности, и заботятся только о том, чтобы погасить конфликт между верой и знанием и устроить возможное примирение между наукой и религией»<sup>152</sup>. Как видно, через критическое замечание Несмелов указывает, в чем философская апологетика, по его мнению, должна была бы видеть свою нормативную цель — «оправдать религиозную веру как действительное познание трансцендентной реальности».

В этом смысле можно полагать, что упомянутые религиозные философы, отмежевываясь от апологетики в узком, отрицательном смысле, являли своим творчеством то, что следует назвать положительной «философской апологетикой» — «философским обоснованием теизма»<sup>153</sup>, «защитой теистических позиций от попыток их философского разрушения»<sup>154</sup>.

Таким образом, философская апологетика религиозных мыслителей находится посередине между апологетикой в узком смысле (с ее прагматикой, «религиозно-практическими целями»<sup>155</sup>) и в широком (как религиозной философией вообще на фоне позитивистских течений). Это именно *апологетика*, так как она занимается «рациональным обоснованием теизма»<sup>156</sup>. И в то же время она именно *философская*, то есть, хотя функционирует с опорой «на накопленные уже результаты своей традиции... это никаким

---

<sup>150</sup> Там же. С. 386.

<sup>151</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 130.

<sup>152</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 41.

<sup>153</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. I: Богословие, Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 63.

<sup>154</sup> Там же. С. 61.

<sup>155</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 128.

<sup>156</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 76.

образом не освобождает ее от самостоятельной рефлексии», потому что без такой рефлексии прилагательное в словосочетании «философская апологетика» окажется устраненным<sup>157</sup>.

По этому же критерию следует провести отличие философской апологетики от апологетики богословской. Если в «первом стандартном курсе»<sup>158</sup> для семинарий «Руководство к основному богословию» (1876) архимандрита Августина (Гуляницкого) мы встречаем замечания, что апологетика есть убедительное раскрытие христианских догматов<sup>159</sup>, то у религиозных философов намечен несколько иной подход, в основе которого лежит представление о свободной философской рефлексии в том числе и по поводу догматов. С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем» пишет: «С догматом, который сразу дан в принудительной законченности, нечего делать философскому мышлению, он его связывает; он должен быть с полной философской искренностью превращен в проблему философии, в предмет ее исследования... Религиозная философия требует *свободы* исследования, а, следовательно, и теоретического сомнения»<sup>160</sup>. Флоренский в докладе «Догматизм и догматика» (1906) подчеркивает: «Переработка религиозного мирозерцания, создание пропедевтики к нему, возможны только как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно наблюдаемого в духе и не останавливающееся ни перед каким выводом, становящимся на дороге, не боящееся никакой боли, когда надобна операция, когда потребно оторваться от всех традиций, консервативных или прогрессивных»<sup>161</sup>. С этими словами рифмуется то, что в другом знаменитом докладе «Общечеловеческие корни идеализма» (1909) отец Павел обращается к не-обличительному

---

<sup>157</sup> Там же. С. 77. Для указания на разницу между апологетикой в узком смысле слова и философской апологетикой религиозных мыслителей уместно привлечь то, как В.К. Шохин формулирует разницу между параметрами Основного богословия (курсов апологетики в духовных академиях синодального периода) и параметрами континентальной философской теологии в XX веке. «Духовно-академическое Основное богословие рассчитано на обеспечение пастыря, катехизатора и миссионера определённой суммой готовых общепастырских и апологетических знаний (желательно и навыков), которые можно в готовом же виде применять по назначению. А философская теология решает “диалогические задачи” — вовлечения и “внешних”, и “невнешних” в совместное исследование — и должна исходить не из того, что она имеет уже совершенно готовые ответы на все возражения “неверных” и “сомневающих”, а из того, что она призвана вместе с ними сопоставлять все pro et contra по поводу конкретных топосов путем “взвешивания аргументов”, и именно предполагает прилагательное в словосочетании “философская теология”. Основанием для сближения — в контексте темы настоящего исследования — философской теологии с «философской апологетикой» служит то, что В.К. Шохин характеризует основной «функциональный формат философской теологии» как апологетический, связанный с «апологией теистических верований». Там же. С. 76–77.

<sup>158</sup> Там же. С. 67.

<sup>159</sup> «В отношении к христианской религии нередко достаточно бывает точно изложить и надлежаще уяснить ту или другую христианскую истину, чтобы светлый образ ее предстал в целостном виде, и всякий беспристрастный человек легко может видеть, что это — действительно истина». Августин (Гуляницкий), архимандрит. Руководство к основному богословию. М., 1904. С. 4.

<sup>160</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С.128.

<sup>161</sup> Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 565.

рассмотрению магии и оккультизма<sup>162</sup>, «не теряя при этом трезвого взгляда на оккультную традицию, отдавая себе отчет в тех соблазнах и опасностях, которые она с собой несет»<sup>163</sup>. М.М. Тареев так же, как было указано, в лекциях 1916 года разделяет «практиков», «людей духа полемического, апологетического» с одной стороны — и тех, кто «чувствует в себе призвание к бескорыстному христианско-философскому творчеству»<sup>164</sup>, с другой. Как видно, в критическом отношении к узко понятой апологетике совпали два «подлинных антипода»<sup>165</sup> Московской духовной академии священник П.А. Флоренский и М.М. Тареев. Отличительной чертой положительной апологетики — в отличие от отрицательной и богословской — предстает свобода философского творчества, целью которого становится попытка явить целостное христианское миропонимание. Итак, можно привести обобщающую характеристику, которую в своих лекциях дает апологетике В.Н. Ильин: «Апологетика есть дисциплина, поставившая себе целью [защиту<sup>166</sup>] научно-интеллектуальными средствами истин христианства»<sup>167</sup>.

В свете вышеприведенного анализа при дальнейшем изложении под «философской апологетикой» мы будем понимать *философскую аргументацию, направленную на рациональное обоснование и защиту религиозного мировоззрения*<sup>168</sup>.

### 1.3 Апологетика и риторика

Приведенное выше определение философской апологетики, характеризуя лишь *содержание* аргументации, оставляет неучтенным понимание апологетики как особой *формы* говорения, которая в свою очередь не может не влиять и на содержание. Поэтому, помня бердяевское замечание, что «в искусстве сама форма есть содержание»<sup>169</sup>, и то, что

---

<sup>162</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). С. 147

<sup>163</sup> Шапошников В.А. Наследие отца Павла Флоренского и христианская апологетика // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский — П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. — Приглашение к диалогу / Андрюшков А.А., Глазунова О.И., Громыко Ю.В., Олексенко О.И. (сост.) — М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 243.

<sup>164</sup> Тареев М.М. Философия жизни. С. 82.

<sup>165</sup> Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 336. Ср.: «Флоренский порой откровенно берет сторону гностиков против, скажем, св. Ирины Лионского, а Тареев, не менее решительно, обвиняет многих свв. отцов именно в гностицизме... Флоренский готов дать любым сторонам литургической жизни, в том числе вызванным историческими недоразумениями, мистическое обоснование, а Тареев вообще проявляет прохладное отношение к “символическому”, или “общественному” богослужению...» Там же.

<sup>166</sup> Это слово в машинописи отсутствует.

<sup>167</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Архив ДРЗ, Ф.31, оп. 1, ед. хр. 531, л. 22.

<sup>168</sup> Под «мировоззрением» мы — вслед за тем, как это понятие раскрывал А. Валицкий, — понимаем «целостное видение мира — осмысленную структуру, систему гносеологических, этических и эстетических ценностей, внутренне согласованную в рамках присущего ей стиля». Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структуры и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 33.

<sup>169</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: «Правда», 1989. С. 441.

разделять их можно лишь в порядке аналитического абстрагирования, следует все же рассмотреть, как понимать философскую апологетику со стороны формы.

В русской духовно-академической философии на апологетику указывали как на *метод* изложения. Авторы синодальных курсов подчеркивали, что Основное богословие «действует пред лицом антирелигиозных и антихристианских направлений мысли», то есть «работает в *режиме* апологетики (курсив мой — *К.М.*)»<sup>170</sup>. Поэтому авторы курсов были «единодушны... в том, что “основное” содержание основного богословия осуществляется *апологетическим методом* (курсив мой — *К.М.*)»<sup>171</sup>. У архимандрита Августина (Гуляницкого) в «Руководстве к основному богословию» (1876) метод вводится через различение положительных и отрицательных доказательств<sup>172</sup>: «Положительные доказательства в пользу христианства — это такие, которые прямо и непосредственно проясняют и укрепляют нашу веру, которыми устраняются и подрываются возможные и высказываемые против нее возражения и которые дают возможность уже спокойно рассматривать различные сомнения и недоумения... Отрицательные, или косвенные доказательства (док. от противного)... состоят в критическом разборе противорелигиозных и противохристианских воззрений и от несостоятельности этих последних заключают к истинности соответствующего им религиозно-христианского решения вопроса. По самому свойству нашей науки отрицательные или косвенные доказательства решительно необходимы в ней»<sup>173</sup>. То же представление о методе воспроизводит и профессор Н.П. Рождественский в своем курсе по апологетике (1884): «Согласно апологетической задаче Основного Богословия, в нем, конечно, необходимо должны защищаться истины нашей веры и против различных частных нападений и возражений, но главное внимание должно быть обращено на то, чтобы представить положительные доказательства в пользу нашей веры»<sup>174</sup>. Протоиерей Дмитрий Тихомиров в своем «Курсе основного богословия» (1887) пишет, что апологетика «не может... опираться на авторитет св. Писания и св. Предания», она «обязана еще утвердить достоинство того и другого источника», поэтому «метод... должен быть философский и научно-критический», основанный на «строгом умозаключении и индукции»<sup>175</sup>. У архимандрита Августина (Гуляницкого) звучит схожая мысль: апологетический характер дисциплины «Основное богословие» заключается в том, что «все прочие богословские дисциплины опираются на нее, принимая наличие

<sup>170</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 67.

<sup>171</sup> Там же. С. 72.

<sup>172</sup> Это деление доказательств на положительные и отрицательные лишь отчасти может быть соотнесено с указанным выше различием положительной и отрицательной апологетики. Речь здесь идет, скорее, о совпадении терминологии, чем о совпадении по существу.

<sup>173</sup> Августин (Гуляницкий), архимандрит. Руководство к основному богословию. С. 3–4.

<sup>174</sup> Рождественский Н. П. Христианская апологетика. СПб., 1884. Ч. 1. С. 10.

<sup>175</sup> Тихомиров, Д., прот. Курс основного богословия. СПб., 1887. С. 2.

Откровения как истину уже данную, в то время как она “ставит и решает вопрос о самом откровении”»<sup>176</sup>. Как замечает в своем «Пособии к изучению Основного богословия» (1912) С.С. Глаголев, «так как одни положительные доказательства не могут устранить всех возникающих недоумений, то поэтому апологетика не только должна обосновывать истину, но опровергать стоящую на очереди дня ложь — несогласные с религиозной истиной учения философские, исторические, естественно-научные, практические. Такие учения возникают и исчезают постоянно, и потому борьба с ними содержанию апологетики сообщает в некоторой мере элемент случайности»<sup>177</sup>.

Как видно, для духовно-академической философии апологетический метод изложения тесно связан с ориентацией на возражения заочных оппонентов. Это дает основание рассматривать апологетику в ее связи с *риторикой* как искусством публичного говорения и убеждения. Вышеприведенное замечание об «элементе случайности» и спонтанности в выстраивании апологетом своей аргументации звучит эхом к тому, как риторика определяется еще у Аристотеля: Стагирит подчеркивает, что дело риторики — «в каждом отдельном случае находить способы убеждения»<sup>178</sup>. Риторика, таким образом, есть «способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета»<sup>179</sup>.

Г.Г. Шпет в работе «Внутренняя форма слова» называет риторикой литературный жанр, где «чувственный тон накладывается непосредственно на логическую базу, фундируется непосредственно логическими формами, где пафос вовлекается в самое аргументацию»<sup>180</sup>. Для выявления специфики риторической речи Шпет сопоставляет ее с научной. «Практический язык» (научный и риторический — в отличие от поэтического) есть средство общения и имеет своей постоянной целью передачу сообщения<sup>181</sup>. Сообщение же «не только понимается, усваивается и ведет к действию, но также производит свое “впечатление”, которое может служить и добавочной целью к цели сообщения»<sup>182</sup>. Категория «впечатления» дает ключ к различению научной и риторической речи: «научное сообщение намеренно избегает этой добавочной цели, хочет достигнуть своей практической цели средствами *чистого* сообщения», риторическая же речь,

---

<sup>176</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 67.

<sup>177</sup> Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. М., 1912. С. 26.

<sup>178</sup> Аристотель. Риторика // Аристотель. Метафизика; Политика; Поэтика; Риторика: трактаты. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. С. 539.

<sup>179</sup> Там же.

<sup>180</sup> Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: КомКнига, 2006. С. 156.

<sup>181</sup> Там же. С. 145.

<sup>182</sup> Там же.

напротив, «заинтересована во впечатлении»<sup>183</sup>, стремится к «экспрессивности»<sup>184</sup>. Научная речь «очищает себя от всякой эмоциональной оснащённости», риторическая — «заволакивает себя всеми степенями и порядками эмотивности»<sup>185</sup>. В научной прозе форма слова «заостряется до чистой, терминированной, “технической” речи»; в риторической прозе — «распускается до патологической экспрессивности»<sup>186</sup>. Впрочем, делает важную оговорку Шпет, «то и другое — в тенденции, промежуточные и переходные жанры, как всегда, преобладают»<sup>187</sup>.

Как и Аристотель, сближающий риторiku с философией (диалектикой)<sup>188</sup>, Шпет подчеркивает риторический характер многих философских произведений: «Некоторые увлекательные метафизические системы приобретали широкое распространение, главным образом, благодаря сопровождавшему их возвышенному эмоциональному аккомпанементу»<sup>189</sup>. По Шпету, построения Шеллинга, Фехнера, Фейербаха, Спенсера «вводят эмоциональное начало в само содержание свое», а в «принципиально рационалистических, и тем не менее преисполненных чисто мистического подъема» системах Платона, неоплатоников, Скота Эриугены, Мальбранша, Спинозы, Гегеля «мистические обертона философских учений — не случайные спутники, а необходимые комплементы»<sup>190</sup>. Так же «к вышеназванным примерам риторической речи должны быть присоединены и такие типы словесных построений, как, в более узком смысле, *моралистические*, резонирующие трактаты, от самых скучных рассуждений Цицерона, Сенеки, Смайльса и им подобным, до самых эмоционально колоритных — Экклесиаста, Паскаля, Фихте, Эмерсона, Карлейля, Ницше»<sup>191</sup>. «Изобилие “украшающих” словесных приемов делает риторическое изложение внешне похожим на речь поэтическую (предельно — роман), а принуждение к “размышлению” о житейском опыте, сердцевине, — с претензией даже на *высшее* познание, в упрек и посрамление научно-философской ограниченности, — на речь философскую, доводящую до сознания того, что также уже известно из опыта (предельно — мировоззрение)»<sup>192</sup>, — заключает Шпет о близости риторики и философии. Сказанное о риторике может быть — *mutatis mutandis* —

---

<sup>183</sup> Там же. С. 158.

<sup>184</sup> Там же. С. 145.

<sup>185</sup> Там же. С. 162.

<sup>186</sup> Там же. С. 160.

<sup>187</sup> Там же.

<sup>188</sup> «Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как оба они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к какой-либо отдельной науке». Аристотель. Риторика. С. 535.

<sup>189</sup> Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 155.

<sup>190</sup> Там же.

<sup>191</sup> Там же. С. 157.

<sup>192</sup> Там же. С. 159.

перенесено и на философскую апологетику как практику публичного говорения и убеждения.

Типология текстов, схожая со шпетовской, представлена у М.К. Мамардашвили применительно к философским произведениям XX века. Мамардашвили различает «два рода» текстов: одни он называет «аналитическими», вторые — «выразительными»: тексты первого типа «обращены к нашей способности рассуждения и понимания», тексты второго типа стремятся передать или внушить слушателю некоторое *состояние*<sup>193</sup>. По Мамардашвили, характерный пример первого рода текстов — научная статья, второго рода текстов — «проповедь»<sup>194</sup>. Ко второму типу относятся «экзистенциальные тексты»: «Многие философские тексты XX века являются разновидностью такой проповеди», в которой «не столько формулируется некоторое понимаемое самим же автором содержание, сколько передается, внушается некоторое состояние сознания или состояние духа»<sup>195</sup>. Ко второму типу текстов можно отнести и философско-апологетические.

Если Мамардашвили упоминает проповедь лишь как наглядный пример определенного типа текстов, то у С.С. Аверинцева вопрос о проповеди как особом риторическом жанре получает тематизацию. Среди характерных черт античной культуры Аверинцев отмечал «риторический рационализм»<sup>196</sup> и указывал на постановку вопроса о риторическом «методе» как на «интеллектуальную революцию, принципиальное преобразование»<sup>197</sup> культурных основ. Говоря же о переходе от античной культуры к христианской, Аверинцев подчеркивал: «Христианское богословие и христианская проповедь принимают на себя чуждый Библии инструментарий формализованных процедур дефинирования и силлогистического умозаключения; проповедь становится также предметом риторической рефлексии»<sup>198</sup>. «Риторический рационализм» — тип философского говорения, которое для передачи своего сообщения опирается на риторический метод построения текста, — может выступать родственным понятием для «философской апологетики».

Важное обобщение по этому вопросу мы находим также у В.П. Зубова, слушавшего лекции Г.Г. Шпета в Московском университете в конце 1910-х – начале 1920-х годов<sup>199</sup>. Зубов напрямую обращается к анализу проповеди как особого риторического жанра:

---

<sup>193</sup> Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Издательская группа «Азбука Аттикус», 2014. С. 12.

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Там же. С. 13

<sup>196</sup> Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 165.

<sup>197</sup> Аверинцев С.С. Предисловие // Там же. С. 8–9.

<sup>198</sup> Там же. С. 10.

<sup>199</sup> Зубов В.П. Русские проповедники. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 7.

«Много ли мы знаем о ритмике Филаретовой прозы, о мелодике Платона, о синтаксисе Иннокентия, о риторических тропах и фигурах у всех из них?»<sup>200</sup>. Гомилетика — искусство проповеди — есть, по Зубову, «теория выражения христианской истины в устном слове»<sup>201</sup>, и эта характеристика вполне приложима к тому, что выше было описано как положительная философская апологетика.

Существенной чертой жанра проповеди Зубов называет ее личностный характер: в риторическом говорении «личность перестает быть личностью, или *только* личностью, перерастает себя»<sup>202</sup>. В этом смысле православная традиция (к которой относят себя и философы, рассматриваемые в настоящем исследовании) имеет, по Зубову, свои особенности. Если «с протестантской точки зрения (Шлейермахер) проповедь есть художественное раскрытие перед слушателем личного мирозерцания проповедника», то «с церковной точки зрения личное мирозерцание — такой же материал и средство, как и особенности эпохи или стилистическое своеобразие языковых форм. Не личность выражается в проповеди, а догмат через личность и устное слово. Догмат преломляется в личности, в художественных, риторических, стилистических формах»<sup>203</sup>. Развивая мысль В.П. Зубова, можно сказать, что философ-апологет претендует на выражение и раскрытие того, что больше него самого, больше, чем только личное мирозерцание. Классик христианской апологетики Гилберт Кийт Честертон, представляя в книге «Ортодоксия» «философию, к вере в которую» пришел, писал об этом так: «Я не назову ее моей философией, ибо не я ее создал. Бог и человечество создали ее, а она создала меня»<sup>204</sup>. В том же ключе Н.Л. Трауберг, переводчик и исследователь христианской апологетики, писала о двух ярчайших ее представителях — Честертоне и К.С. Льюисе: «Оба они постоянно напоминали, что ничего не выдумывают, даже не открывают, только повторяют забытое»<sup>205</sup>. Однако, если в случае проповеди, по Зубову, тем большим, что претендует быть раскрытым через личность проповедника, является религиозный догмат, то в случае философской апологетики таким большим оказывается — шире — религиозное мировоззрение, то целостное «христианское миропонимание»<sup>206</sup>, попытка построения которого и отличает, по П.А. Флоренскому, апологетику положительную (собственно, философскую) от отрицательной. Г.Г. Шпет так же сближает риторический язык с

---

<sup>200</sup> Речь идет о митрополите Московском и Коломенском Филерете (Дроздове), о митрополите Московском и Коломенском Платоне (Левшине), об архиепископе Херсонском и Таврическом Иннокентии (Борисове). Там же. С. 11.

<sup>201</sup> Там же.

<sup>202</sup> Там же.

<sup>203</sup> Там же.

<sup>204</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 358.

<sup>205</sup> Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 106.

<sup>206</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 386.

философским именно по этому признаку: риторическое изложение тяготеет к философской речи, так как в пределе стремится выразить мировоззрение<sup>207</sup>.

Существенным, однако, остается и то, что, по Зубову, христианская истина, «выраженная в устном слове», не просто передается, но «преломляется»<sup>208</sup> в личности. Апологетическая литература тесно связана с личным исповеданием веры, с апелляцией к духовному и жизненному опыту говорящего. Еще один классик апологетики, оказавший влияние на Честертона, кардинал Джон Генри Ньюмен называет свое произведение «Апология моей жизни» («*Apologia Pro Vita Sua*», 1864)<sup>209</sup>. Под схожим названием публикуется автобиография русского католика Владимира Печерина «*Apologia Pro Vita Mea*»<sup>210</sup>. С.Л. Франк в письме сыну Виктору пишет о своем главном апологетическом сочинении «С нами Бог»: «То, что я пишу сейчас — есть нечто вроде исповедания веры»<sup>211</sup>. «Философия как исповедь» оказывается в целом одним из возможных подходов к анализу книги «С нами Бог»<sup>212</sup>. Также в предисловии к «Крушению кумиров» Франк признается, что в этом тексте следует видеть «исповедь как бы типического жизненного и духовного пути современной русской души»<sup>213</sup>. Обращенность вовне личного религиозного опыта — характерная черта философской апологетики как случая риторической речи.

Таким образом, из общего массива религиозно-философских произведений можно вычленить тексты особо рода, которые могут быть охарактеризованы именно как философско-апологетические в силу их риторического характера. Нередко философско-апологетические тексты представляют собой устные выступления, ставшие впоследствии письменными текстами. Так, «Чтения о Богочеловечестве» В.С. Соловьева — «цикл публичных лекция апологетического характера»<sup>214</sup> — были прочитаны в санкт-петербургском Соляном городке в 1878 году. Работа С.Л. Франка «Крушение кумиров» стала переработкой выступления философа на съезде русских студентов в Бад-Зарове<sup>215</sup> под Берлином в 1923 году. Само обращение того или иного мыслителя к жанру «лекций» или

---

<sup>207</sup> Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 159.

<sup>208</sup> Зубов В.П. Русские проповедники. С. 11.

<sup>209</sup> Newman J. G. *Apologia pro Vita Sua*. London: Longmans, Green and Co., 1890. xxviii, 395 pp.

<sup>210</sup> Печерин В.С. *Apologia Pro Vita Mea*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим. СПб.: Нестор-История, 2011.

<sup>211</sup> Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Издательство ББИ, 2017. С. 94.

<sup>212</sup> «Философия как исповедь. Книга «С нами Бог» в жизни и творчестве С.Л. Франка» — доклад Г.Е. Аляева на международной конференции «Краковские встречи. Семен Франк: философия абсолютного реализма», Тула, 19–22 мая 2021 года. Обзор конференции см.: Дорохина Д.М. Международная научная конференция «Краковские встречи. Семен Франк: философия абсолютного реализма» (19–22 мая 2021 года. Обзор) // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. Т. 4. № 3. С. 225–232.

<sup>213</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Реальность и человек. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. С. 342.

<sup>214</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 162.

<sup>215</sup> В тексте «Крушения кумиров» немецкое название города транслитерировано Франком как «Саров». Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: «Правда», 1990. С. 113.

«речей» при создании даже письменного текста может свидетельствовать о философско-апологетическом характере произведения. Таковы «Речи о религии» Шлейермахера, которые, «несмотря на их заглавие, никогда не были произнесены»<sup>216</sup>. Таковы же, как мы покажем ниже, и лекции по православной апологетике В.Н. Ильина (см. главу 4).

Философская проблематика, которую мы встречаем в апологетических текстах, разнообразна. Анализ апологетических курсов «Основного богословия» российских духовных академий синодального периода<sup>217</sup>, а так же современной апологетической литературы, в том числе западной<sup>218</sup>, показывает, что к апологетической проблематике может принадлежать всё, что так или иначе связано «с рациональным обоснованием теистических верований»<sup>219</sup>: сосуществование веры и знания, существование Бога, Его атрибутов и действий, допущение зла в мире, действительность сверхчувственного мира и личного бессмертия человека, традиция доказательств бытия Бога и их критика, сущность религии и критика редукционистских теорий ее происхождения, признаки богооткровенности христианства на фоне других религий, представление о религиозном опыте в качестве отправного пункта теологической рефлексии и т.д.<sup>220</sup> При таком подходе апологетическая проблематика — в том числе в истории русской мысли — во многом совпадает с «основными проблемами философии религии и философской теологии»<sup>221</sup>. Таким образом, для вычленения философской апологетики из иных форм рефлексии о религии требуется понимание апологетики именно как отдельного жанра с присущим ему риторическим характером.

В истории философии к этому жанру можно отнести уже упоминавшиеся «Мысли» Б. Паскаля и «Речи о религии» Ф. Шлейермахера, «Страх и трепет» С. Кьеркегора, «Чтения о Богочеловечестве» и «Оправдание добра» В.С. Соловьева, «Апофеоз беспочвенности» и «Sola fide» Л. Шестова, «Догматическое обоснование культуры» С. Булгакова и др. Намекая на апологетический характер русской религиозной мысли в целом, Н.Л. Трауберг иронично

---

<sup>216</sup> Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 17.

<sup>217</sup> См. Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 63–76.

<sup>218</sup> См. Там же. С. 60–63.

<sup>219</sup> Там же. С. 61.

<sup>220</sup> Там же. С. 61–71.

<sup>221</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 36. Как указывает автор, к этим проблемам относятся «вопросы о формальном определении и сущности религии», «религиозном опыте, его основных характеристиках», «проблема соотношения веры и разума, религии, философии и науки», «место религии в обществе и истории человечества, история религии, ее ход и общие закономерности, соотношение религиозного и атеистического сознания, <...> бытие Божие и его доказательства, их смысл и статус, природа Божественной реальности», «отношения Бога и человека (в том числе понятие “Богочеловечество”), Бога и мира, проблема свободы, зла и теодицеи». Там же. С. 36–37.

заметила, что жанр философской апологетики «не должен удивлять страну, где жили и писали христианские мыслители от Хомякова до Федотова»<sup>222</sup>.

Итак, подобно тому, как риторическая речь, по Шпету, находится посередине между речью научной и поэтической и заимствует черты обоих типов языка<sup>223</sup>, философская апологетика так же находится посередине между теоретическим религиозно-философским творчеством и риторикой как искусством публичного выступления (даже если это выступление позже оформляется в написанный текст) и тяготеет одновременно к обоим полюсам.

В случае философской апологетики прилагательное «философская» подчеркивает, что в целях защиты и обоснования религиозной веры мыслители, как мы покажем в настоящем исследовании, обращаются к ключевым философским сюжетам (онтология, гносеология, антропология, эстетика и др.) и стремятся к методологической беспредпосылочности, что делает их аргументацию именно философской, а не богословской. Догматы христианской религии становятся здесь темой философского творчества и, по выражению С. Булгакова, «превращаются в проблему философии, в предмет ее исследования»<sup>224</sup>. В отличие от богословия, которое *исходит* из христианского Откровения как истины заранее данной, апологетика должна «ставить и решать вопрос о самом откровении»<sup>225</sup>. Таким образом, философская апологетика, даже будучи «конфессионально-определенной», «включает в себя рациональное обоснование этой определенности, апеллирует к тому или иному субстрату общезначимости», к тому, что «преодолевают альтернативные мировоззренческие точки зрения»<sup>226</sup>.

Существительное же «апологетика» подчеркивает, что мыслитель оказывается в положении ратора и видит необходимость публичной защиты — письменной или устной — своего мировоззрения перед лицом тех самых альтернативных точек зрения. В.Н. Ильин, как мы уже упомянули, возводит историю жанра апологетики к платоновской «Апологии Сократа» — то есть, к защитной судебной речи. Характерно, что и Аристотель начинает свою «Риторику» с рассмотрения ситуации судебной тяжбы<sup>227</sup>. Раннехристианские мыслители — Иустин Философ, Тациан, Тертуллиан, Лактаций и др.<sup>228</sup> — получили в истории богословия имена «апологетов», т.е. защитников, именно потому, что развитие

---

<sup>222</sup> Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 106.

<sup>223</sup> Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 159.

<sup>224</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 128.

<sup>225</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 67. Как мы покажем ниже, попытка именно философской защиты положений христианского Откровения лежит в основе апологетического проекта протопресвитера В.В. Зеньковского.

<sup>226</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 20.

<sup>227</sup> Аристотель. Риторика. С. 535.

<sup>228</sup> Лушников Д., свящ. Основное богословие. С. 40–44.

христианской мысли в первые века христианства оказывалось реактивным, было «обусловлено внешними обстоятельствами»<sup>229</sup>: необходимостью опровержения ересей и защиты новой веры в полемике с иудаизмом, язычеством и гностическими учениями. По замечанию Жана-Клода Ларше, «большая часть сочинений, оставленных нам святыми отцами», относится к форме «апологетического богословия»<sup>230</sup>. Одно из центральных произведений Григорий Богослова называется «Апология». «Апологетическое богословие» может выступать родственным понятием для философской апологетики: необходимость опровержения ересей «обусловила использование методов, способных осуществить это опровержение. Коль скоро речь шла о том, чтобы убедить еретиков в их ошибках, богословам часто приходилось прибегать» не просто к изложению положений веры, но «к рациональному образу мышления», и использовать философские «методы, основанные на доказательстве»<sup>231</sup>. Последнее замечание еще больше подчеркивает связь апологетики с риторикой как искусством убеждения. Ситуация первых веков христианства (когда новая вера оказалась под интеллектуальным судом иных религиозно-философских течений) воспроизводится в Новое время, обретает законченную форму в XIX веке (в эпоху господства позитивизма и материализма, когда христианское мировоззрение оказывается под судом научной рациональности) и достигает своего апогея в XX века в виде гонений на Церковь, в частности, в советской России. Публичная защита (риторика) и обоснование христианского мировоззрения в контексте секулярной культуры становится одним из значимых мотивов творчества русских религиозных мыслителей в эмиграции.

Таким образом, в настоящей работе под «философской апологетикой» — помимо аргументации, направленной на рациональное обоснование и защиту религиозного мировоззрения, — мы будем понимать определенный выше жанр или направление философского творчества.

Произведения, которые могут быть отнесены к этому жанру, мы рассмотрим в целостном контексте философских систем трех русских мыслителей: Семена Людвиговича Франка (1877–1950), протопресвитера Василия Васильевича Зеньковского (1881–1962) и Владимира Николаевича Ильина (1891–1974). Их творческие биографии пересекались. Франк и Ильин были в числе преподавателей Религиозно-философской академии в Берлине в первой половине 1920-х<sup>232</sup>. С 1927 года Зеньковский преподавал в парижском Свято-Сергиевском богословском институте, куда тогда же пригласил преподавать литургику и

---

<sup>229</sup> Ларше Ж.-К. Что такое богословие? М.: Паломник, 2021. С. 20.

<sup>230</sup> Там же.

<sup>231</sup> Там же.

<sup>232</sup> Ермишин О.Т. Владимир Ильин. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2020. С. 24.

В.Н. Ильина, своего бывшего студента из киевского Университета св. Владимира<sup>233</sup>. В Свято-Сергиевском институте как приглашенный лектор в последующие годы выступал С.Л. Франк. О глубоком знакомстве Зеньковского с работами Франка свидетельствуют его статьи<sup>234</sup> и, конечно же, «История русской философии», где Зеньковский называет Франка «самым выдающимся русским философом»<sup>235</sup>. В 1951 году В.Н. Ильин откликнулся на кончину Франка статьей «С.Л. Франк и его место в русской философии и русской культуре»<sup>236</sup>, так же продемонстрировав глубокое знание его работ, и принял участие в сборнике памяти С.Л. Франка 1954 года, редактором которого выступил Зеньковский<sup>237</sup>.

Как было отмечено выше, проявлением риторического характера текстов в жанре философской апологетики нередко оказывается то, что в их основе лежит устное выступление, обращение к живой аудитории. Так, публичная деятельность С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина была связана в том числе с выступлениями на съездах Русского христианского студенческого движения (РСХД). Работа С.Л. Франка «Крушение кумиров», как отмечалось выше, стала переработкой доклада философа на съезде русских студентов в Бад-Зарове под Берлином в 1923 году. Жизненные пути Зеньковского и Ильина — еще теснее, чем у Франка — были связаны с публичными выступлениями перед молодой аудиторией РСХД. Ильин, по воспоминаниям современников, был талантливым оратором, его лекции в Свято-Сергиевском институте «слушателям были по вкусу за его яркую речь», «сочный, острый» язык и «неожиданные сравнения»<sup>238</sup>. Даже в послевоенные годы, несмотря на политическое и личное размежевание с большинством прежних друзей и коллег<sup>239</sup>, Ильина приглашали выступать перед участниками РСХД на съездах и в летних лагерях<sup>240</sup>. Были среди тем его выступлений и апологетические: «Сейчас надо читать лекцию “Религия и наука”», — записывает Ильин в дневнике 19 августа 1952 года<sup>241</sup>.

Наконец, следует отметить влияние мысли С.Л. Франка на построения В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, а также взаимные пересечения в системах трех мыслителей, что будет подробно рассмотрено в следующих главах.

---

<sup>233</sup> Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки русской академической группы в США. 1994. Т. 26. С. 37–38.

<sup>234</sup> См.: Зеньковский В.В. Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме») // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. М. Русский путь, 2008. С. 181–184. См. также: Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке. Там же. С. 185–194.

<sup>235</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. С. 802.

<sup>236</sup> Ильин В.Н. С.Л. Франк и его место в русской философии и русской культуре // «Вестник РСХД». 1951. № 1. С. 18–23.

<sup>237</sup> Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л. Франка // Сборник памяти С.Л. Франка. Под ред. В.В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 85–116.

<sup>238</sup> Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми. С. 38.

<sup>239</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>240</sup> Ермишин О.Т. Владимир Ильин. С. 58–60.

<sup>241</sup> Там же. С. 60.

## Глава 2. Апологетические аспекты метафизики С.Л. Франка

Возможность рассматривать труды С.Л. Франка как творчество философа-апологета не раз отмечалась исследователями. В.Н. Ильин называл франковские книги «Душа человека» и «С нами Бог» «своеобразным сочетанием теодицеи (богооправдания) и антроподицеи (человеко-оправдания), что можно назвать системой апологии христианства»<sup>242</sup>. Ф. Буббайер, автор классической биографии С.Л. Франка<sup>243</sup>, замечал, что книги русского философа «Свет во тьме» и «С нами Бог» оказались «апологетическими работами»<sup>244</sup>. Один из редакторов Полного собрания сочинений С.Л. Франка К.М. Антонов также охарактеризовал «С нами Бог» как «апологетические очерки»<sup>245</sup>, и неслучайно книга Франка открывается вопросом: «В чем отличие “веры” от “неверия” или “верующего” от “неверующего”?»<sup>246</sup>.

### 2.1 Концепция «религиозного опыта» в работах раннего и зрелого периодов (1905–1949): гносеологический аспект

Ключевым понятием, формирующим содержание первого размышления книги «С нами Бог» и определяющим направление второго и третьего, предстает «религиозный опыт». Более того, как подчеркивала исследователь наследия Франка О.А. Назарова, «с ранних статей вплоть до “Реальности и человека”, какой бы темы он (Франк — К.М.) ни касался и в сколь отвлеченной форме он ни выражал бы свои мысли, мы везде находим указания на исполнение одной задачи: осуществление философского, а точнее феноменологического анализа живого религиозного опыта, т.е. той реальности, в которой ограниченное человеческое бытие соприкасается с бытием абсолютным»<sup>247</sup>. Это дает основание, рассматривая философско-апологетическую аргументацию в трудах С.Л. Франка, принять категорию «религиозного опыта» за основу и проследить, как развивалось понимание Франком этого концепта в работах раннего и зрелого периодов.

В соответствии с принятой во франковедении традицией, водоразделом между ранним и зрелым периодом мы берем книгу «Предмет знания» (1915), после которой

---

<sup>242</sup> Ильин В.Н. [рец.] «Душа человека». «С нами Бог» — С. Л. Франк, 1964 г. Издание YMCA-Press // Вестник РСХД. 1966. No 81. С. 81.

<sup>243</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

<sup>244</sup> Boobbyer Ph. Semyon Frank // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / Eds. С. Emerson, G. Pattison, R. A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 502.

<sup>245</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 371.

<sup>246</sup> Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 419.

<sup>247</sup> Назарова О.А. «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса — М.: РОССПЭН, 2012. С. 213.

метафизика русского философа хотя и «претерпевает уточнения и изменения, однако уже не знает кардинальной ломки»<sup>248</sup>.

Источники, по которым следует реконструировать метафизику и феноменологию религиозного опыта Франка, можно разделить на две группы. К первой мы относим тексты, в которых понятие «религиозного опыта» эксплицитно тематизировано: статьи 1910 года о философии религии У. Джеймса и примыкающие сюда работы о философии прагматизма; статью 1923 года «Философия и религия»; работу «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930); уже упомянутую книгу «С нами Бог» и подготовительные материалы к ней (1941); книгу «Свет во тьме» (1945), а также не вошедший в ее окончательную редакцию экскурс «Религиозный опыт и традиционная вера»; набросок (1944) так и не написанной работы «Религия в пределах только опыта»; книгу «Реальность и человек» (1949). Ко второй группе источников следует отнести тексты Франка, в которых «экспликация религиозного опыта»<sup>249</sup> не фигурирует как структурообразующий элемент, но помещается в более широкий контекст проблематики интуитивно-опытного «живого знания» в отличие от других видов знания (в частности, от знания отвлеченного). Так как тема «живого знания» является магистральной<sup>250</sup> для всего творчества зрелого Франка, мы ограничиваем выбор работ второй группы самыми крупными: «Предмет знания» (1915), «Душа человека» (1916), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939). В последующем изложении указанные тексты будут рассмотрены в хронологическом порядке.

Обращение раннего Франка к теме религиозного опыта связано с интересом к работам У. Джеймса<sup>251</sup> и, в частности, к его труду «Многообразие религиозного опыта» (1902). Первое упоминание о нем мы встречаем в статье 1905 года — в рецензии на книгу Г. Геффдинга «Современные философы», где Франк характеризует «известного американского психолога Джемса» как мыслителя, который «в своей книге о “Разновидностях религиозного опыта” представил блестящий психологический анализ и интересный опыт гносеологического оправдания религиозных переживаний»<sup>252</sup>. В статье 1909 года «Религия и наука» (рецензия на перевод книги Э. Бутру «Вильям Джемс и

---

<sup>248</sup> Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьевские исследования. Выпуск 1(37), 2013. С. 160.

<sup>249</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 137.

<sup>250</sup> Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. Выпуск 16 (2014). С. 19–20.

<sup>251</sup> Подробно о рецепции прагматизма У. Джеймса русскими философами см.: Ванчугов В.В. Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М.: Уникум-Центр, 2000. 327 с.

<sup>252</sup> Франк С.Л. [Рецензия на:] Н. Höffding. Moderne Philosophen // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 308.

религиозный опыт» (1908)) Франк повторяет свою характеристику Джеймса как автора «местами прямо гениальных описаний и анализа подлинных религиозных переживаний»<sup>253</sup>. Главные же работы Франка, посвященные Джеймсу, появились в 1910 году, когда вышел русский перевод «Многообразия религиозного опыта». В статье «Философия религии В. Джемса» Франк признает «одной из крупнейших заслуг и самой бесспорной частью» учения американского философа попытку «уяснить *опытную*, конкретную, интуитивную основу всякой религиозности»<sup>254</sup>. Такому уяснению при истолковании религиозности, по Франку, противоположен рационализм<sup>255</sup> — «привычка всякого мыслителя подменять восприятие продуктом его логической обработки, т.е. рационализировать его»<sup>256</sup>. Действительно, Джеймс подчеркивает, что «в специфической области религиозного опыта для многих людей предмет их веры является не в форме отвлеченного понятия, которое разум признает истинным, а в форме реальности, постигаемой непосредственно в почти чувственном восприятии»<sup>257</sup>. Франк отмечает, что Джеймс стремится показать «реальность мистических состояний» через указание на их «неизреченность» и «интуитивность» как основные характеристики, и «хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания»<sup>258</sup>. Идея интуитивного познания, понятого как антитеза логическому, занимает важное место в построениях «Многообразия религиозного опыта». По Джеймсу, «что-то во мне знает с полной *достоверностью*, что она (интуиция — *К.М.*) ближе к истине, чем самые точные логические рассуждения, направленные против нее... В области метафизики и религии логические доводы обязательны для нас лишь тогда, когда признания их требует определенная интуиция реальности... Непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы являются только поверхностным проявлением его»<sup>259</sup>. В этих построениях Джеймса мы встречаем понятия — «интуиция», «реальность», «достоверность» — которые будут разработаны Франком в качестве ключевых гносеологических и онтологических категорий в работах зрелого периода. «Мистический опыт, подобно всякому опытному познанию, несет очевидность в самом

---

<sup>253</sup> Франк С.Л. Религия и наука // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 302.

<sup>254</sup> Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 340.

<sup>255</sup> Франк говорит о двух типах рационализма: «Новые идеи Джемса направлены полемически против двух духовных лагерей и как бы борются на два фронта: против сектантов науки, отрицающих религию во имя точного положительного знания, и против ученых богословов и метафизиков, умаляющих конкретную религиозную жизнь и сводящих религию к системе церковных догматов или метафизических теорий. Оба направления... отражают рационализм в двух его видах: натуралистическом и супранатуралистическом». Там же.

<sup>256</sup> Там же. С. 340.

<sup>257</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Академический проект, 2017. С. 51.

<sup>258</sup> Там же. С. 299. Ср. Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 341.

<sup>259</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 59.

себе и с точки зрения самого переживающего его сознания не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания»<sup>260</sup>, — комментирует Франк книгу Джеймса в своей статье 1910 года, предвосхищая то, что напишет — в качестве гносеологического построения — в 1941 году на страницах книги «С нами Бог»: «Реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требуют проверки, поскольку могут быть истиной и заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя; ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной»<sup>261</sup>.

«Самым важным» способом «обоснования религии» у Джеймса Франк считает «метод радикального эмпиризма»<sup>262</sup> (сам Джеймс в «Многообразии религиозного опыта» говорит просто об «эмпирическом методе»<sup>263</sup>). Он заключается в «убеждении, что непосредственное опытное переживание само по себе содержит достоверное и неопровержимое свидетельство реальности своего объекта»<sup>264</sup>, и, таким образом, «мистический опыт несет свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах»<sup>265</sup>. Джеймс, по Франку, «пытается доказать подлинную объективную реальность предмета религиозного опыта», дать тем самым «обоснование религиозного мировоззрения», и «мысль о принципиальном равноправии “мистического” опыта со всяким иным опытом в высшей степени плодотворна»<sup>266</sup>. «Глубокие и блестящие соображения Джеймса» ведут, таким образом, «к признанию *интуиции* основой всякого опытного знания и тем самым вскрывает общий корень “знания” и “веры”. Отсюда действительно открывается перспектива “оправдания” религии не путем дополнительного, отвлеченного доказательства ее истин, — что явно немислимо, — а путем уяснения первичности и философской законности ее источника знания»<sup>267</sup>.

В этом отношении статья о Джеймсе 1910 года звучит эхом к статье Франка 1908 года «**Знание и вера**», где, отзываясь на работу Н.А. Бердяева «Католический модернизм и кризис современного сознания», Франк высказывает скептическое отношение к попытке решить проблему разума и веры через «отречение от разума в пользу веры»<sup>268</sup>, что, по мысли Франка, Бердяев как раз и предлагает. «В основе знания тоже ведь лежит вера, — пишет Бердяев. — Мир знания и мир веры прежде всего даны нам как разные совершенно порядки, которые

---

<sup>260</sup> Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 341.

<sup>261</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 449.

<sup>262</sup> Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 345.

<sup>263</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 41, 382.

<sup>264</sup> Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 345.

<sup>265</sup> Там же. С. 346.

<sup>266</sup> Там же. С. 347.

<sup>267</sup> Там же.

<sup>268</sup> Франк С.Л. Знание и вера // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 83.

могут и должны быть сведены в одну плоскость, но на почве веры, а не знания»<sup>269</sup>. Комментируя эти слова, Франк замечает, что «эта фраза есть образец того, как можно сразу высказать два взаимно исключающих предложения. Одно из двух: или знание и вера действительно принадлежат к двум совершенно различным порядкам, и тогда они либо совсем непримиримы, либо могут быть “сведены” разве на какую-нибудь совсем новую, третью плоскость; или решающий голос имеет вера, и тогда наука уничтожена»<sup>270</sup>. Как видно, в статье 1910 года о Джеймсе такой «третьей плоскостью» признается интуиция — «общая почва» для знания и веры. Тема о глубинном единстве веры и разума будет позже разрабатываться Франком также на страницах книги «Реальность и человек» (1949) — в главе «Проблематика религиозного опыта»: «Какая бы “бездна” ни отделяла область веры от области разума, эта бездна не может быть непроходимой: на какой-то глубине должна иметься связь между этими разнородными областями. Об этом свидетельствует уже тот факт, что человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т.е. совмещать обе области в единстве своего сознания»<sup>271</sup>.

В отличие от философии религии Джеймса, прагматизм в целом получает у Франка отрицательную оценку в статье «**Прагматизм как философское учение**» (1910), и русский философ весьма смело — учитывая авторитетность американского мыслителя — подчеркивает это разделение: «Учение Джемса о религиозном опыте гораздо более основательно и глубоко, чем сомнительная и уже модная философская доктрина прагматизма»<sup>272</sup>. Франк не приемлет гносеологию прагматизма, которая «есть внутренне-противоречивая попытка доказать, как абсолютную и общеобязательную истину, мысль, что не существует абсолютной и общеобязательной истины»<sup>273</sup>. Русский философ ценит в доктрине прагматизма только ее критическую часть — то, что она «восстает против слепого идолопоклонства перед наукой и зовет к целостному умонастроению, удовлетворяющему также практические и религиозные мотивы духа»<sup>274</sup>. В рамках такого «преодоления наивного *интеллектуализма*»<sup>275</sup> прагматизм, по Франку, указывает на «идеал знания-веры»<sup>276</sup>, «знания-переживания»<sup>277</sup> (хоть и «неправомерно распространяет» этот идеал «и

---

<sup>269</sup> Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб.: 1910. С. 267.

<sup>270</sup> Франк С.Л. Знание и вера. С. 83–84.

<sup>271</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. С. 136.

<sup>272</sup> Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 345. См. так же: Спор о прагматизме // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 529.

<sup>273</sup> Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 373.

<sup>274</sup> Там же. С. 371.

<sup>275</sup> Там же. С. 402.

<sup>276</sup> Там же. С. 400.

<sup>277</sup> Там же. С. 401.

на область научного знания»<sup>278</sup>) — мотивы, которые Франк вскоре будет сам разрабатывать в «Предмете знания». Однако доктрина прагматизма в целом, по мысли Франка, такова, что «апология веры» у Джеймса осуществляется не только через «скептическое отрицание притязаний разума» — «скептицизм здесь в сущности распространяется и на область веры» тоже: прагматизм «уничтожает саму возможность объективной расценки человеческих мнений и только таким путем уравнивает религию с наукой»<sup>279</sup>. Поэтому можно вслед за Г.Е. Аляевым подчеркнуть, что Джеймс оказал «безусловное влияние на Франка своим отрицательным доказательством эпистемологического значения религиозного опыта, хотя при этом Франк и не принимает релятивизм его положительного доказательства возможности мистического знания»<sup>280</sup>.

Рассматривая разновидности религиозного опыта, Джеймс подчеркнуто «сосредотачивается на личной религии», намеренно оставляя в стороне «религию как учреждение»<sup>281</sup>. Религиозный, мистический опыт есть для Джеймса по определению опыт личный, индивидуальный: «Религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях»<sup>282</sup>. Так же и у раннего Франка как «философа-адогматиста»<sup>283</sup> внимание к теме религиозного опыта вполне соотносится с пафосом «религиозного индивидуализма» (как антитезы «догматической религии») <sup>284</sup>, которым исполнены статьи 1904–1908 годов и который в «Вехах» преобразуется в «религиозный гуманизм»<sup>285</sup>. С позиций индивидуалистического понимания религии (как свободного личного духовного творчества в свете абсолютных ценностей<sup>286</sup>) критикуется Д.С. Мережковский, который, по Франку, возвещает «новое религиозное сознание» «в старых догматических формах»<sup>287</sup>. «Свое учение Мережковский считает "религией св. Троицы" и основывает на Апокалипсисе, — пишет Франк. — Но... попытка создать новую религию, удержав всю догматическую часть старой, неминуемо осуждена на неудачу»<sup>288</sup>. В этой связи Франк подчеркивает: «Между традиционной верой...

---

<sup>278</sup> Там же. С. 400.

<sup>279</sup> Там же. С. 379.

<sup>280</sup> Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 206.

<sup>281</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 25.

<sup>282</sup> Там же. С. 386.

<sup>283</sup> Комментарии // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. С. 695.

<sup>284</sup> Франк С.Л. Будущность религии // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 94.

<sup>285</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 218.

<sup>286</sup> Ср.: «Под гуманизмом мы разумеем идеализм, веру в абсолютные ценности, соединенную с верой в человечество и его творческие задачи на земле». Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. С. 351.

<sup>287</sup> Франк С.Л. О т. наз. «новом религиозном сознании» // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 175.

<sup>288</sup> Там же. С. 176.

и разумно творимой новой верой, которую устанавливает для себя мыслящая личность, неспособная удовлетвориться традицией, нет и не может быть середины»<sup>289</sup>. Вместо «личной» религии, которая «невозможна иначе, как в форме интимного индивидуального переживания»<sup>290</sup>, Мережковский, по Франку, проповедует «религию буквы и чужого мнения», «веру в религиозный авторитет»<sup>291</sup>, от которой «веру в права свободного разума» отделяет «непереходимая пропасть»<sup>292</sup>. Носителем же «подлинно нового религиозного сознания» оказывается у Франка Л.Н. Толстой, чья религиозность «прежде всего индивидуалистична», потому что «ищет и находит Бога не в коллективной организации церкви, не в старых книгах и внешних таинствах, а только в великом таинстве богосознания человеческой души»<sup>293</sup>. Толстой, таким образом, предстает у Франка «своего рода образцом “гения религиозной области” а la Джеймс»<sup>294</sup>. Как видно, уже в статьях 1906–1908 годов звучит проблематика — «догмат», «традиционная вера», «вера в авторитет»<sup>295</sup> — к которой Франк будет обращаться, в частности, в работе «С нами Бог» (1941), разрабатывая феноменологию религиозного опыта.

В то же время в другой работе о Толстом 1908 года Франк «впервые»<sup>296</sup> дополняет мотивы индивидуализма мотивом универсализма, отмечая, что «религиозное умонастроение» основывается на «инстинкте индивидуального бытия и вместе с тем на чувстве космической связи», и религиозный человек «отыскивает себе точку опоры в себе самом и через посредство своего индивидуального духа — в космическом бытии, в котором человечество и его история образуют лишь один, правда ближайший к нам, отрезок»<sup>297</sup>.

Этот мотив в 1909 году начинает отчетливо звучать в творчестве Франка ввиду определяющего (и оставшегося таковым до конца жизни) влияния Гёте и «воспитательного действия универсализма его умственного склада»<sup>298</sup>. Франк подчёркивает у Гёте те же ходы мысли, которые положительно отмечал у Джеймса, — «протест против интеллектуализма»<sup>299</sup>: немецкий мыслитель создал «теорию художественного познания», которая противоположна познанию отвлеченному<sup>300</sup>. Гёте, по Франку, учит, что «истинное познание никогда не достигается через раздробление живого наглядного единства объекта

---

<sup>289</sup> Там же.

<sup>290</sup> Франк С.Л. Религия и культура // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. С. 394

<sup>291</sup> Там же. С. 397.

<sup>292</sup> Там же.

<sup>293</sup> Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 65.

<sup>294</sup> Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 16.

<sup>295</sup> Тема власти авторитета — ключевая так же в статье 1907 года «Философские предпосылки деспотизма».

<sup>296</sup> Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 15.

<sup>297</sup> Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 69.

<sup>298</sup> Франк С.Л. К характеристике Гёте // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 220.

<sup>299</sup> Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 415.

<sup>300</sup> Там же. С. 419.

на отвлеченные признаки и через бездушное, механическое комбинирование последних. Напротив, познать — значит, овладеть объектом в его наглядной целостности... Истинное познание есть всегда *созерцание*, живое проникновение в наглядно предстоящий образ реального явления»<sup>301</sup>. Оттого «“предметное” или художественное мышление есть прямая противоположность мышлению логическому или отвлеченному»<sup>302</sup>.

Статьи о Гёте, а также статья 1913 года «**Космическое чувство в поэзии Тютчева**» (с эпиграфом из Гёте)<sup>303</sup>, раскрывающие мотив универсализма, являются «мостиком» от раннего Франка к зрелому. То же следует сказать о статье 1908 года «Личность и вещь», посвященной В. Штерну и «знаменующей поворот Франка к метафизике»<sup>304</sup>.

В статье 1911 года «**Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера**» понятие «религиозного чувства» предстает у Франка параллелью к джеймсовскому понятию «религиозного опыта». Характеристики, которыми Джеймс определяет познавательную ценность мистического опыта — «эмоциональность» и «интуитивность» — вполне относятся, по Франку, и к тому, что раскрыто Шлейермахером под именем «религиозного переживания»<sup>305</sup>. Отметим, что Джеймс в качестве двух основополагающих черт мистического опыта выделял «ineffability»<sup>306</sup> (в русском переводе<sup>307</sup>, который цитирует Франк, — «неизреченность»<sup>308</sup>) и «poetic quality»<sup>309</sup> (в том же переводе — «интуитивность»<sup>310</sup>). Ранее в статье о Джеймсе 1910 года Франк приводил эти характеристики именно как пару и указывал, следуя переводу, именно термин «неизреченность». Стоящее в оригинале «ineffability» (невыразимость, неизъяснимость) довольно точно передается словом «неизреченность». Воспроизводя эту парную характеристику именно как парную в статье 1911 года о Шлейермахере, Франк, однако, использует не слово «неизреченность», а слово «эмоциональность», отстоящее дальше от английского оригинала. Вероятно, русский философ стремится акцентировать близость мысли Джеймса и мысли Шлейермахера, у которого «чувство, будучи противоположным теоретическому знанию и постижению, есть вместе с тем высшее ведение... Чувство или, что то же, религиозная интуиция, правда, говорит нам не о природе вещи, а только об ее

---

<sup>301</sup> Там же. С. 420–421.

<sup>302</sup> Там же. С. 425.

<sup>303</sup> Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль, 1913. Кн. XI. С. 1.

<sup>304</sup> Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 21

<sup>305</sup> Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль, 1911. Кн. IX. С. 18.

<sup>306</sup> James W. The Variety of Religious Experience. New-York: Longmans, Green and Co, 1903. P. 380.

<sup>307</sup> В. Джемс: «Многообразие религиозного опыта». Перевод с английского В.Г. Малахеевой-Мирович и М.В. Шика, под редакцией С.В. Лурье. Издание журнала Русская Мысль, Москва, 1910 г. Стр. XV+518. См. Франк С.Л. Философия религии В. Джемса. С. 338.

<sup>308</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 298.

<sup>309</sup> James W. The Variety of Religious Experience. New-York: Longmans, Green and Co, 1903. P. 380.

<sup>310</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 299.

действию на нас, о нашем впечатлении, но именно в этом впечатлении дана высшая правда, возносящаяся над всяким отвлеченным знанием»<sup>311</sup>. Это знание, которое Франк называет «эмоциональным», есть, по мысли русского философа, «источник мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостовверное “вещей невидимых обличение” в вере»<sup>312</sup>. Качество «самодостовверности», как видно, сближает в структуре мысли Франка категорию «мистического опыта» у Джеймса и категорию «религиозного чувства» у Шлейермахера. Франк, однако, проблематизирует это понятие: «Это эмоциональное знание само по себе есть факт, не подлежащий никакому сомнению; но спорным и трудным является (его — К.М.) отвлеченное уяснение и теоретическая оценка... Задача психологического и гносеологического анализа состоит в том, чтобы открыть... своеобразную познавательную природу этого духовного начала»<sup>313</sup>. Задаче такого теоретического обоснования интуитивного познания<sup>314</sup> и его «самодостовверности» Франк посвятит свои зрелые работы, начиная с «Предмета знания» в 1915 году.

В «Предмете знания» и в ранних статьях Франк подчеркивает разницу между двумя пониманиями «опыта». Первое из них — опыт «в узком, по существу, рационалистическом смысле *внешнего констатирования*»<sup>315</sup>, который связан с «логической очевидностью»<sup>316</sup>. Такое понимание, восходя к Д. Юму, лежит в основе критикуемой Франком гносеологии прагматизма<sup>317</sup>. «Реальностью... прагматизм признает только *конкретные опытные содержания знания*, тогда как то, что обычно зовется “подлинной”, “абсолютной” действительностью, т.е. идеал, к которому стремится познание и который осуществляется в нем, прагматизм признает лишь фикцией»<sup>318</sup>, — пишет Франк в статье 1913 года «Прагматизм как гносеологическое учение».

Второе понимание «опыта» формулируется Франком в статье о Гёте. Немецкий мыслитель, по Франку, эмпирик, «едва ли не творец крылатого ныне слова “*чистый опыт*”»<sup>319</sup>. Однако эмпиризм Гёте, в отличие от доктрины прагматизма, есть «сочетание

---

<sup>311</sup> Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. С. 17.

<sup>312</sup> Там же. С. 19.

<sup>313</sup> Там же.

<sup>314</sup> См. Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003.

<sup>315</sup> Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 353.

<sup>316</sup> Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. С. 19.

<sup>317</sup> Ср.: «Юм пришел к общему выводу, что, хотя опыт есть единственный законный источник знания, он дает лишь хаотический, беспорядочный материал, так что всякое общее утверждение о фактах в сущности произвольно... Юм уже сознает, что идеал общеобязательного знания, основанного только на данных опыта, неосуществим... Второй, и самый принципиальный, шаг делает прагматизм: если опыт, с одной стороны, есть единственный общеобязательный элемент знания, а с другой стороны, не дает собственно никакого знания, а только сырой материал для него, то, следовательно, знание вообще имеет иные задачи и иные критерии, чем теоретическая обоснованность». Франк С.Л. Прагматизм как философское учение. С. 383.

<sup>318</sup> Франк С.Л. Прагматизм как гносеологическое учение // Новые идеи в философии, 1913, №7. С. 131.

<sup>319</sup> Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте. С. 419.

интуитивизма с реализмом»<sup>320</sup>, он «принципиально отличается от всякого субъективистического интуитивизма»<sup>321</sup> и не ведет к скептицизму и релятивизации истины<sup>322</sup>. Еще важнее то, что эмпиризм Гёте «отнюдь не тождествен с старинной общеизвестной борьбой между эмпиризмом и рационализмом»<sup>323</sup>. Франк подчеркивает, что Гёте понимает опыт иначе, чем в юмовском «рационалистическом смысле внешнего констатирования»: гётевский опыт не есть самодовлеющие фиксация и аналитическая обработка чувственных данных, и немецкий мыслитель отмечает, что те, «кто восхваляют один только опыт», «не соображают, что опыт есть лишь половина опыта»<sup>324</sup>. Гётевский эмпиризм, по Франку, подразумевает опыт в широком смысле — как противопоставленное отвлеченному мышлению «*созерцание*, живое проникновение в наглядно предстоящий образ реального явления»<sup>325</sup>. Такая «своеобразная познавательная деятельность равно далека и от простого эмпирического воспроизведения внешнего облика вещей, и от чуждого наглядности отвлеченного их объяснения»<sup>326</sup>. В своей гносеологии Гёте, по Франку, «особенно подчеркивает значение синтетического начала»<sup>327</sup> в противовес аналитическому. В отличие от «половинчатого» опыта, в подлинном опытном познании «объект, как он есть в действительности, т.е. именно как конкретное сложное целое, должен постигаться, так сказать, сразу, в непосредственной своей синтетичности»<sup>328</sup>. Гёте различает категории «сумма опыта» и «результат опыта»: отвлеченный анализ чувственных данных ведет к «сумме опыта», к «результату» же опыта ведет интуитивное познание, и потому результатом опыта становится «идея» как «конкретное целое»<sup>329</sup>. «Всякому логическому комбинированию, приводящему к понятиям как “сумме опыта”», Гёте, по Франку, «противопоставляет интуитивное творчество, создающее идею как “результат опыта”. То, что Гёте называет синтезом в противоположность анализу, есть опять-таки не что иное, как интуиция в противоположность дискурсивному мышлению»<sup>330</sup>. Как видно, опытное познание у Гёте «имеет совсем иной смысл», чем опытное познание в узком смысле в духе Юма и прагматизма: эмпиризм Гёте «направлен на принципиальное

---

<sup>320</sup> Там же. С. 437.

<sup>321</sup> Там же. С. 438.

<sup>322</sup> Ср.: «Подчинение знания жизни и действительности роднит Гёте с современным субъективистическим “прагматизмом”. И однако между ними остается то существенное различие, что гносеология Гёте решительно отказывается включить само понятие истины в сферу только условного и субъективного». Там же.

<sup>323</sup> Там же. С. 420.

<sup>324</sup> Там же. С. 420.

<sup>325</sup> Там же. С. 421.

<sup>326</sup> Там же.

<sup>327</sup> Там же. С. 429.

<sup>328</sup> Там же. С. 425–426.

<sup>329</sup> Там же. С. 431.

<sup>330</sup> Там же. С. 431.

предпочтение *конкретного* абстрактному»<sup>331</sup>. Опыт в понимании Гёте — опыт в широком смысле — есть «созерцание общего непосредственно в частном и постижение частного как проявления конкретно общего»<sup>332</sup>.

Таким образом, уже в статьях раннего периода в творчестве Франка формулируется проблематика, которая станет магистральной для всего зрелого периода: недостаточность одного лишь отвлеченного познания и знания в понятиях, которым соответствует опыт в узком рационалистическом смысле, и необходимость дополнять их опытным знанием в широком смысле — знанием, которое получит характеристику металолического.

К подробной проработке этой проблематики Франк обращается в книге **«Предмет знания»**, которая носит подзаголовок «Об основах и пределах отвлеченного знания». В терминологии этой работы опыт в узком смысле можно соотнести<sup>333</sup> с восприятием «имманентного материала знания»<sup>334</sup>, с восприятием «данного»<sup>335</sup>. Опыт в широком смысле — с усмотрением «данного» в единстве с «имеющимся». С одной стороны, Франк использует выражение «непосредственный опыт», чтобы подчеркнуть его ограниченность: «“Неведомое”, “запредельное”, именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания *непосредственного опыта* (курсив мой — К.М.)»<sup>336</sup>. С другой стороны, «данное» вместе с «имеющимся» так же объединяются Франком «под общим названием *непосредственно-доступного* или *очевидного*»<sup>337</sup>, что выражает «подлинную сущность опыта, как непосредственного переживания»<sup>338</sup>. Категория «непосредственной очевидности» в работах Франка становится ключевой характеристикой опыта в широком смысле слова. «Данное» и «имеющееся» восходят — как к своей «последней основе» — к «абсолютному бытию», внутри которого они «суть соотносительные части»<sup>339</sup>, или к всеединству. Всеединство же, как поясняет Г.Е. Аляев, «не может “трансформироваться” в содержание отвлеченного знания, а может быть лишь “схвачено” в этой своей целостности и конкретности»<sup>340</sup>. Это целостное схватывание и есть то, что дается опытом в широком смысле.

---

<sup>331</sup> Там же. С. 420.

<sup>332</sup> Там же. С. 430.

<sup>333</sup> Ср.: «“Своеобразие” определенности... должно усматриваться в самом данном, т.е. непосредственно вытекать из своеобразия эмпирически данного, имманентного материала знания (эмпиризм)». Франк С.Л. Предмет знания. С. 227.

<sup>334</sup> Там же. С. 63.

<sup>335</sup> Там же. С. 124.

<sup>336</sup> Там же. С. 123.

<sup>337</sup> Там же. С. 124.

<sup>338</sup> Там же. С. 353.

<sup>339</sup> Там же. С. 156.

<sup>340</sup> Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. Выпуск 16 (2014). С. 22.

Всеединство постигается в «интуиции целостного бытия, как такового»<sup>341</sup>, что связано с «созерцанием переживаемого как части единого всеобъемлющего целого»<sup>342</sup>. При этом Франк различает «две формы интуиции» как два «вида знания»<sup>343</sup>: «интуицию созерцательного порядка» и «интуицию-жизнь»<sup>344</sup>. Первая из них все же «предполагает раздвоение на субъект и объект», основана «все-таки на противопоставлении объекта (предмета знания) и субъекта (жизни познающего сознания)»<sup>345</sup>. Во второй же форме интуиции «наше “я” не только созерцает объект (т.е. имеет его вневременно), но и живет им, т.е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства»<sup>346</sup>. В таком случае «обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, не созерцание *противостоящего* субъекту объекта, и потому и не отделение предмета от переживания, а обладание в смысле *слияния* своего “я” с предметом, приобщения своей жизни к всеобщей жизни»<sup>347</sup>. Эта вторая форма интуиции, интуиция-жизнь, и есть то, что Франк называет «живым знанием, как переживанием самого бытия»<sup>348</sup>, или «мыслящим переживанием», «единством мышления и переживания»<sup>349</sup>. Как показал в своей статье П. Элен, в структуре мысли Франка категория «мыслящего переживания» и категория «религиозного опыта» оказываются однопорядковыми<sup>350</sup>. И хотя самого выражения «религиозный опыт» в тексте «Предмета знания» мы не встречаем, по существу Франк пишет именно о нем, когда приводит примеры «живого знания»: «Подлинно-сущее, как единство идеального и реального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком *живом опыте* (курсив мой — К.М.), а не в объективирующем созерцании... Когда речь идет... о религиозном знании Бога, мы имеем в виду именно это знание-жизнь, это обладание *изнутри* живой природой объекта»<sup>351</sup>.

Проблематика опытного познания оказывается основополагающей в книге «**Душа человека**» (1916). Как и в «Предмете знания», Франк подчеркивает необходимость отличать понятие «опыта» в рационалистическом смысле «ходячего научного

---

<sup>341</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 220.

<sup>342</sup> Там же. С. 225.

<sup>343</sup> Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст. С. 27.

<sup>344</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 359.

<sup>345</sup> Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст. С. 25.

<sup>346</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 359.

<sup>347</sup> Там же. С. 361.

<sup>348</sup> Там же.

<sup>349</sup> Там же. С. 352.

<sup>350</sup> Элен, П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка // Мысль. 2014. Выпуск 16. С. 7–18.

<sup>351</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 362.

эмпиризма»<sup>352</sup> или «отвлеченного эмпиризма»<sup>353</sup> от иного «ясного и глубокого понятия “опыта”»<sup>354</sup>. Именно последнее имеет ключевое значения для философской психологии: она есть «учение о душе, как сфере некой внутренней реальности, которая — как бы ее ни понимать — непосредственно, в самом опытном своем содержании, отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему»<sup>355</sup>. Франк оппонирует заочному возражению, что душа «неизбежно непознаваема для нас, ибо лежит за пределами нашего опыта» и «не может быть предметом *опыта*»<sup>356</sup>, и отвечает на это возражение тем, что снова разграничивает два понимания «опыта». Мнение о непознаваемости души как «запытной области»<sup>357</sup> основано, по Франку, «на совершенно предвзятом понятии опыта», который «представляется здесь в виде созерцания каких-то *плоских картинок* — созерцании, которое дает нам представление лишь о поверхностном слое вещей»<sup>358</sup>. Иное же понимание опыта усматривает в нем «типическую черту некоторой *глубинности*: в душевном опыте нам доступна не одна поверхность, не одни лишь явления, как бы всплывающие наружу, но и более глубоко лежащие корни или источники этих явлений»<sup>359</sup>. Это второе понимание опыта вполне соотносится с идеей «Предмета знания» об опыте в широком смысле, которым постигается «имеющееся» или всеединое абсолютное бытие как «*непосредственно-доступное* или *очевидное*»<sup>360</sup>. Франк обосновывает возможность познания души примерами «довольно элементарных данных непосредственного опыта»<sup>361</sup> и в целом в «Душе человека» понимает *непосредственность* именно в том широком смысле, который раскрыт в «Предмете знания»<sup>362</sup>. Так, по Франку, у человека в какой-то момент жизни появляется, «как что-то совершенно новое, сознание своей личности, своего “я” как особой реальности. Это сознание имеет по большей части характер внезапного откровения, неожиданного опытного раскрытия особого, ранее не замечавшего мира внутренней жизни как целостного единства»<sup>363</sup>. Таким образом, по Франку, душа — «как единство и целостность душевной жизни — вовсе не есть что-то далекое, таинственное и непостижимое для нас», но она, напротив, «есть самое близкое и доступное нам»<sup>364</sup>. Мысль

---

<sup>352</sup> Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 424.

<sup>353</sup> Там же. С. 552.

<sup>354</sup> Франк С.Л. Душа человека. С. 422.

<sup>355</sup> Там же.

<sup>356</sup> Там же. С. 435.

<sup>357</sup> Там же. С. 429.

<sup>358</sup> Там же. С. 435.

<sup>359</sup> Там же. С. 436.

<sup>360</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 124.

<sup>361</sup> Франк С.Л. Душа человека. С. 431.

<sup>362</sup> Ср.: «Для уяснения этого своеобразного двуединства "высшей" и "низшей души" нужно научиться брать его так, как оно непосредственно обнаруживается и есть, во всей единственности и несравнимостью его своеобразия, не искажая его в угоду прямолинейности логической схемы». Там же. С. 555.

<sup>363</sup> Там же. С. 431.

<sup>364</sup> Франк С.Л. Душа человека. С. 434.

о внезапном обнаружении своего «я» как особой реальности, с одной стороны, звучит эхом к построениям «Предмета знания» о декартовом «*cogito ergo sum*» как о формуле «самодостоверности сознания», в котором «открывается бытие»<sup>365</sup>, а с другой, предвосхищает учение о «непосредственном самобытии» в «Непостижимом» и один из ключевых мотивов последней книги Франка «Реальность и человек»<sup>366</sup>. Если в «Предмете знания» было показано, что всеединое абсолютное бытие открывается только особому «живому знанию», то, согласно построениям «Души человека», только такому же опытному «живому знанию» открывается для постижения и душевная жизнь: Франк пишет, что метод философской психологии как науки «есть самонаблюдение в подлинном смысле слова, как *живое знание*»<sup>367</sup> и каждая личность «непосредственно, хотя бы лишь в смутной форме, сознает абсолютную метафизическую основу своего бытия»<sup>368</sup>. Франк связывает это с темой веры в личное бессмертие, которая «есть в конечном счете всегда сознание, что *первооснова* личности есть именно обнаруживающийся в ней ее *абсолютный смысл*, который по самому понятию своему неразрушим»<sup>369</sup>. При этом под «верой» здесь понимается не «какое-либо определенное мнение в смысле теоретического убеждения», а опять же «живое знание»<sup>370</sup>. В этом замечании Франк предвосхищает проблематику веры-доверия и веры-достоверности как религиозного опыта, к которой подробно обратится в книге «С нами Бог». Как философски обосновывается это «абсолютное значение личности»? Франк указывает, что сомнение в реальной связи личности с абсолютной основой бытия «разрешается само собой», если опять же встать «на точку зрения внутреннего опыта»<sup>371</sup>. Воспроизводя результаты «Предмета знания», Франк подчеркивает, что «переживание абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашего бытия» есть «самоочевидное знание, *интуиция*, носящая достоверность в самой себе»<sup>372</sup>, так как «абсолютная и вечная жизнь есть сама по себе условие, вне которого немислимо никакое частное бытие и знание»<sup>373</sup>. «В *живом знании*, которое мы имеем в лице нашего глубочайшего *самосознания*, — пишет Франк, — нам непосредственно дано именно это *органическое единство* самого бытия, в силу которого все производное, относительное,

---

<sup>365</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 158.

<sup>366</sup> Ср.: «От их внимания ускользает их “я”, их “самость” как совершенно особая, ни с чем иным не сравнимая первичная реальность. И в жизни всех, кто знает о ней и ее испытывает, ее обнаружение носит всегда характер какого-то внезапного открытия – более того: откровения — которое даруется человеку обычно в связи с какими-нибудь особенно глубокими и сильными переживаниями». Франк С.Л. Реальность и человек. С. 36.

<sup>367</sup> Франк С.Л. Душа человека. С. 445.

<sup>368</sup> Там же. С. 582.

<sup>369</sup> Там же.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Там же. С. 584.

<sup>372</sup> Там же.

<sup>373</sup> Там же. С. 585.

субъективное вместе с тем коренится в абсолютном, первичном, самодовлеющем»<sup>374</sup>. Ту «глубину», в которой «душевная жизнь слита с абсолютным всеединством», Франк называет «духовной жизнью»<sup>375</sup>. И поскольку «непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего “я” есть... основа всей человеческой религиозности»<sup>376</sup>, то «религиозная жизнь в широком смысле слова тождественна с внутренней духовной жизнью вообще»<sup>377</sup>. Франк замечает, что «для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать — и именно этому научает религиозное сознание»<sup>378</sup>, «философия души... издавна и постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от живых опытных достижений религиозного сознания»<sup>379</sup>, и оттого «религиозность и самосознание есть в этом смысле именно одно и то же»<sup>380</sup>. «Живая религиозная интуиция» есть «высший источник человеческого знания», и «ради обеспечения доверия»<sup>381</sup> к этому источнику философская психология должна, по Франку, предпринять «научную, систематически-логическую обработку»<sup>382</sup> этой интуиции, чему и посвящена «Душа человека». Таким образом, тема религиозного опыта прослеживается в «Душе человека» как магистральная.

В статье 1923 года «**Философия и религия**» Франк — через апелляцию к понятию «религиозного опыта» — решает «типический», «вечный вопрос»<sup>383</sup> о соотношении, соответственно, философии и религии: эти «разнородные формы духовной жизни совпадают между собой в том отношении, что обе они осуществимы лишь через *направленность сознания на один и тот же объект — на Бога*, точнее, через живое, опытное усмотрение Бога»<sup>384</sup>. Философия «постигает бытие из его абсолютной первоосновы», и потому Франк воспроизводит гегелевскую мысль, что «единственный предмет философии есть Бог»<sup>385</sup>, и «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*»<sup>386</sup>. Но тогда философия вынуждена «не быть рационализмом», ибо «как можно выразить абсолютное в формах относительного, овладеть бесконечным, уловив его в сети конечного», как можно «постичь непостижимое»<sup>387</sup>? На этот вопрос Франк

---

<sup>374</sup> Там же.

<sup>375</sup> Там же.

<sup>376</sup> Там же. С. 586.

<sup>377</sup> Там же. С. 587.

<sup>378</sup> Там же. С. 424.

<sup>379</sup> Там же. С. 425.

<sup>380</sup> Там же.

<sup>381</sup> Там же. С. 426.

<sup>382</sup> Там же. С. 425.

<sup>383</sup> Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов / Сост. П.В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 319.

<sup>384</sup> Там же. С. 324.

<sup>385</sup> Там же. С. 322.

<sup>386</sup> Там же. С. 323.

<sup>387</sup> Там же. С. 326.

отвечает, обращаясь к результатам «Предмета знания» и указывая на учение Николая Кузанского о *docta ignorantia*, которое заключается «в усмотрении сверхлогической, интуитивной основы логической мысли. Философия постигает — и тем самым отчетливо логически выражает — абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его эминентной, превышающей логическое понятие, формы»<sup>388</sup>. Этот мотив позже окажется для Франка ключевым в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» и в книге «Реальность и человек»<sup>389</sup>. В статье же «Философия и религия» Франк ставит вопрос о соотношении идеи «Бога религиозной веры», который есть «живая личность»<sup>390</sup>, и «Бога философии», который есть «безличный абсолют»<sup>391</sup>. Ответ на этот вопрос снова восходит у Франка к концепту религиозного опыта. Франк подчеркивает, что «в каких бы понятиях ни выражала отвлеченная мысль свое познание Бога, ее основной интуицией... остается чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога; и, в сущности, вся остальная система понятий имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению именно этой сверхконечной и сверхрациональной природы Бога, конституирующей Его абсолютность»<sup>392</sup>. Философия, по Франку, хотя и имеет дело с объективным, логическим знанием, выраженным в понятиях, тем не менее, «должна исходить из действительного, т.е. абсолютно полного и конкретного всеединства», которое, как следует из «Предмета знания», металогично и открывается только «живому знанию», «интуиции-жизни», а та в свою очередь, как было показано выше, отлична не только от отвлеченного мышления, но и от субъект-объектной «созерцательной интуиции». Таким образом, по Франку, «последний критерий и источник философского знания есть не одна лишь бесстрастная, чисто созерцательная интуиция объективного бытия, а *целостный и живой духовный опыт* — осмысляющий опытное изживание последних глубин жизни»<sup>393</sup>. Так кажущееся противоречие между философией и религией снимается у Франка тем, что «подлинная онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить»<sup>394</sup>.

Та же тема о соотношении Бога религиозной веры и Бога философии разрабатывается Франком в статье 1930 года «**Онтологическое доказательство бытия**

---

<sup>388</sup> Там же. С. 327.

<sup>389</sup> Ср.: «Область веры сверхрациональна, выходит за пределы сферы действия категорий рационального познания. Это, однако, не исключает возможности для рационального познания — в форме конкретного описания и трансцендентального мышления — отдавать отчет в том, в чем область веры его превосходит». Франк С.Л. Реальность и человек. С. 136.

<sup>390</sup> Франк С.Л. Философия и религия. С. 326.

<sup>391</sup> Там же. С. 329.

<sup>392</sup> Там же. С. 328.

<sup>393</sup> Там же. С. 329–330.

<sup>394</sup> Там же. С. 330.

**Бога**. Воспроизводя построения «Предмета знания», Франк предлагает свое понимание онтологического аргумента<sup>395</sup>. Есть понятия, для которых неотмыслимо их реальное существование: к таковым относится понятие «абсолютного бытия», которое существует с «первичной или абсолютной необходимостью»<sup>396</sup>, и в этом смысле не может быть *только* понятием, но необходимо есть реальность. Отталкиваясь от аргументации Николая Кузанского, Франк показывает, что в онтологическом доказательстве «абсолютная самодостоверность Бога» уясняется «из понятий Бога, как абсолютного единства или всеединства», которое «лежит в основе всего мыслимого, всякого познания и всего познаваемого, как нечто логически им предшествующее и обуславливающее их возможность»<sup>397</sup>. Оттого «онтологическое доказательство есть не что иное, как *усмотрение самоочевидности* абсолютного, как такового. Оно не есть в обычном смысле “доказательство”, т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное *усмотрение истины*», «выражение некой первичной и непосредственной *мистической интуиции*, простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличии от знания отвлеченного — предметного»<sup>398</sup>. Однако Франк видит необходимость «доказать, что это абсолютное совпадает с тем понятием Бога, которое есть предмет религиозного опыта»<sup>399</sup>. Франк стремится показать, что между двумя «Богам» паскалевской формулы — «Бог философов» и «Бог Авраама, Исаака, Иакова» — хотя и есть «существенное различие в степени конкретности», но «нет противоположности, основанной на несовместимости признаков»<sup>400</sup>: «Бог, как абсолютное бытие или всеобъемлющее единство, означает... Истинно-сущее или Перво-сущее, Единое, Вечное и Вездесущее Начало — атрибуты, присущие и понятию Бога религиозной веры»<sup>401</sup>. Ключевыми для Франка здесь оказываются построения «истинного творца формулы “*cogito ergo sum*”»<sup>402</sup> блаженного Августина, который «в противоположность Декарту, сразу же сознает, что эта самоочевидность личного самосознания производна от иной, более первичной самоочевидности»<sup>403</sup>. Она заключается в том, что «мое бытие и мое знание об этом бытии — два момента, из которых слагается мое самосознание — очевидно предполагают, с одной стороны, само Бытие и, с другой стороны — само Знание или Истину»<sup>404</sup>. Франк

---

<sup>395</sup> Подробное изложение аргументации Франка — см. в главе 4.3 в связи с анализом онтологического доказательства в работах В.Н. Ильина.

<sup>396</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. С. 17.

<sup>397</sup> Там же. С. 28.

<sup>398</sup> Там же. С. 34.

<sup>399</sup> Там же. С. 18.

<sup>400</sup> Там же. С. 36.

<sup>401</sup> Там же. С. 37.

<sup>402</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 379.

<sup>403</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 39.

<sup>404</sup> Там же.

подчеркивает, что именно на пути такого размышления — «на пути узрения самоочевидности истинного бытия»<sup>405</sup> — произошло религиозное обращение Августина. Таким образом, по Франку, «абсолютное, интуитивно, внутренним опытом постигаемое бытие, как единство бытия и знания — это понятие, лежащее в основе онтологического доказательства — совпадает с той таинственной сердцевиной бытия, которая раскрывается в живом личном религиозном опыте, как Бог»<sup>406</sup>. Как видно, в построениях статьи «Онтологическое доказательство бытия Бога» прослеживаются типично франковские мотивы («живое знание», непосредственная очевидность), прозвучавшие в связи с проблематикой религиозного опыта в предыдущих работах. Так же мы встречаем — в связи с онтологическим аргументом — уже отмеченное ранее франковское противопоставление двух пониманий опытного знания: Франк подчеркивает «несостоятельность эмпирических доказательств бытия Бога» и утверждает понимание онтологического доказательства как рационального умозаключения, восходящего к «непосредственной интуиции»<sup>407</sup>.

Однако в указанной статье Франк не ограничивается воспроизведением одних лишь уже достигнутых результатов, но развивает проблематику религиозного опыта по-новому в направлении нескольких важнейших философских тем: 1) проблема теодицеи; 2) проблема веры и знания; 3) проблема веры как свободного волевого акта.

Так, именно «путем сверхрационального религиозно-мистического опыта» разрешается «рационально неразрешимая» проблема теодицеи<sup>408</sup>: «путь онтологического доказательства — сосредоточение сознания на первичном, абсолютном бытии — сходен с путем религиозного опыта и ведет к той же цели, что и последний, — к погашению в мистическом переживании последних глубин бытия непреодолимого для рационального сознания дуализма между бытием и добром»<sup>409</sup>. В том же ключе эту тему Франк будет разрабатывать позднее в книгах «Непостижимое» и «Реальность и человек».

Рассматривая проблему веры и знания, Франк указывает на ошибочность мнения, что между ними «по существу полагается непроходимая бездна, так что предмет веры *eo ipso* не может быть предметом знания, как и наоборот»<sup>410</sup>. Это мнение было бы справедливо, только если бы под «знанием» понималось исключительно знание отвлеченное. Однако для Франка отвлеченно-логическое знание, продуманное до конца, необходимо восходит к интуиции всеединства<sup>411</sup>, к «живому знанию», в котором

---

<sup>405</sup> Там же. С. 40.

<sup>406</sup> Там же.

<sup>407</sup> Там же. С. 44.

<sup>408</sup> Там же. С. 42.

<sup>409</sup> Там же. С. 43.

<sup>410</sup> Там же.

<sup>411</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 175–280.

абсолютное бытие раскрывается как единство металолическое. Отсылая читателей к «Предмету знания», Франк в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» подчеркивает, что «всяческое наше знание имеет своей основой *самообнаружение абсолютной реальности*»<sup>412</sup>, что и составляет содержание онтологического аргумента. Таким образом, вопрос о соотношении веры и знания можно переформулировать: есть ли «непреодолимая противоположность между *верой* и *интуитивным усмотрением самоочевидности бытия Бога*»<sup>413</sup>. Веру можно понимать двояко: как «субъективную уверенность при отсутствии объективных оснований для ее оправдания» или же как «достоверность особого порядка, не доказуемую обычным, рациональным путем, но непосредственно усматриваемую в опыте особого, духовного порядка»<sup>414</sup>. Именно во втором смысле Франк понимает религиозную веру и намечает решение проблемы веры и знания: если знание понимать как интуитивно-металолическое восхождение к абсолютному бытию, а веру как особого рода достоверность, то «“онтологическое доказательство”, будучи непосредственным усмотрением абсолютного, есть путь, в котором открывается именно высшее знание, т. е. знание и вера совпадают»<sup>415</sup>. Снова подчеркнем, что проблематика двух пониманий веры — веры-доверия и веры-достоверности — станет ключевой для главного апологетического труда Франка «С нами Бог». Следует отметить, как Франк определяет особый характер достоверности этого знания-веры<sup>416</sup>: «Достоверность его (пути онтологического доказательства — *К.М.*) предполагает способность возвыситься над обычным, владеющим нашим сознанием отношением между познающим и предметом познания, и вместо привычной нам, доступной из чувственного опыта предметной действительности, к которой это доказательство неприменимо, увидеть абсолютную реальность или осуществить абсолютное знание, в котором реальность, как указано выше, дана не извне через посредство идеи, а непосредственно сама нам раскрывается»<sup>417</sup>. Отметим, что тот же мотив достоверности религиозного знания прозвучал у Франка и раньше — в рассмотренной выше статье 1923 года «Философия и религии»: вопреки «представлению о религии как о слепом усвоении на веру непостижимых и непроверяемых» учений — «религиозная вера... опирается на момент непосредственного *ощущения* Божества, т.е. заключает в себе некую первичную и непосредственную, лично усмотренную достоверность»<sup>418</sup>.

---

<sup>412</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 14.

<sup>413</sup> Там же. С. 46.

<sup>414</sup> Там же.

<sup>415</sup> Там же. С. 47.

<sup>416</sup> Этот термин, как было показано выше, Франк употребляет в ранней статье 1910 года. См.: Франк С.Л. Прагматизм как философское учение. С. 400.

<sup>417</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 47.

<sup>418</sup> Франк С.Л. Философия и религия. С. 323.

Наконец, рассмотрение проблематики религиозного опыта дает Франку возможность снять кажущееся противоречие между, с одной стороны, «самоочевидностью бытия Бога, удостоверяемой онтологическим доказательством», и в этом смысле его принудительностью — и, с другой стороны, представлением о том, что «только акту свободной, никакой логической необходимостью не связанной веры открывается ее истинный объект — Бог»<sup>419</sup>. Для разрешения противоречия Франк обращается к рассмотрению самой «структуры бытия»<sup>420</sup>: Бог не есть объект среди иных объектов «предметной действительности»<sup>421</sup>, и «гносеологическое своеобразие *религиозного постижения*»<sup>422</sup> заключается в том, что «Бог, будучи трансцендентен чувственному миру и тварному существу человека, не трансцендентен духовной жизни, ибо она сама есть именно Его самообнаружение в человеке»<sup>423</sup>. В этом смысле гносеологическая категория «живого знания», «которое образует существо религиозной веры», и понятие «мистического опыта» оказываются тождественными<sup>424</sup>. И «свобода относится здесь к тому волевому напряжению, которым мы должны направить *наше внимание вовнутрь*, на раскрывающуюся в нас духовную реальность и отрешиться от привычного, как бы гипнотического действия на нас *предметной действительности*, — действия, склоняющего нас к убеждению, что единственная “настоящая” реальность есть реальность внешнего чувственного мира»<sup>425</sup>. Такой платоновский «“поворот глаз души” от внешнего к внутреннему, от чувственного к сверхчувственному, от поверхности бытия к его последней глубине требует именно морального напряжения воли», «есть акт совершенно свободный»<sup>426</sup>. На этом фоне «характер достоверности онтологического доказательства вполне совпадает с характером достоверности религиозной веры: *психологическая трудность* усмотрения истины сочетается в обоих с *смысловой, объективной очевидностью* раз обретенной истины»<sup>427</sup>. Этими рассуждениями Франк подводит итог рассмотрению онтологического аргумента, который «есть не что иное, как рациональное опознание специфической достоверности религиозного опыта»<sup>428</sup>.

Еще одна работа Франка 1930 года — «**Абсолютное**» — с одной стороны, воспроизводит результаты «Предмета знания», а с другой, выступает пролегоменами к

---

<sup>419</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 3.

<sup>420</sup> Там же. С. 49.

<sup>421</sup> Там же. С. 47.

<sup>422</sup> Там же. С. 49.

<sup>423</sup> Там же. С. 50.

<sup>424</sup> Там же.

<sup>425</sup> Там же. С. 47.

<sup>426</sup> Там же. С. 48.

<sup>427</sup> Там же.

<sup>428</sup> Там же. С. 51.

«Непостижимому» и так же завершается указанием на религиозный опыт: «Абсолютное, понимаемое как “Ты”, есть Бог. Но о Боге, собственно, по глубокому выражению Гёте, можно говорить только с Богом. Подлинное и полное понимание Абсолютного, действительное дополнение незнающего знания, совершается только в диалоге любви, в невыразимой мысленной молитве»<sup>429</sup>. Как отмечает в связи с этим Т. Оболевич, «умудренное неведение» у Франка имеет «аскетико-мистический аспект»<sup>430</sup>.

Проблематику опытного знания Франк рассматривает применительно к анализу общественной жизни в книге **«Духовные основы общества»** (1930). Общественная жизнь, по Франку, в равной степени нетождественна ни с внутренним психическим бытием, ни с абстрактно-идеальным вневременным бытием (наподобие бытия математических или логических «идей») <sup>431</sup>. «Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы “материальное — психическое”, но и за пределы антитезы “субъективное — объективное”. Оно сразу и “субъективно”, и “объективно”»<sup>432</sup>. В качестве «духовной жизни» общественное бытие есть «объективная, надындивидуальная реальность», которая, однако, присутствует в нас самих, и изнутри нам раскрывается<sup>433</sup>, и, следовательно, постигается опять же не отвлеченно, а непосредственно-опытно. Франк подчеркивает, что в этом отношении реальность общественного бытия «совсем не есть какой-то уникам»<sup>434</sup>, потому что тем же характером обладает и «реальность Бога», и «реальность Добра, Красоты и Истины»<sup>435</sup>: то, что Франк называет «реальностью», есть то, что «во внутреннем, мистическом опыте всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”», реальность «дана не внешнепредмету созерцанию, а внутреннему живому знанию», в нем «реальность сама раскрывается внутри нас»<sup>436</sup>.

Другим мотивом «Духовных основ общества», значимым для дальнейшей разработки Франком проблематики религиозного опыта, оказывается тема «мы»-бытия. Как пишет Франк, «“я” никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении к “ты”», потому что «само “я” конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное единство в соотносительную связь между “я” и “ты”»<sup>437</sup>. Это первичное единство

---

<sup>429</sup> Франк С.Л. Абсолютное // Русское мировоззрение. СПб.: 1996. С. 72.

<sup>430</sup> Оболевич Т. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 240.

<sup>431</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 71

<sup>432</sup> Там же. С. 72.

<sup>433</sup> Там же. С. 72–73.

<sup>434</sup> Там же. С. 72.

<sup>435</sup> Там же. С. 73.

<sup>436</sup> Там же.

<sup>437</sup> Там же. С. 50.

выражается словом «мы» и есть «некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия»<sup>438</sup>. В «Непостижимом» (1939) принцип «мы»-единства, в которое корнями уходят «я» и «ты», отнесен Франком и к отношениям человека и Бога. С одной стороны, Франк отличает философскую категорию «Божества» («Святости») как «первореальности» или первоосновы бытия от того, что называет «Богом» «язык религиозной веры»<sup>439</sup>. Однако, с другой стороны, два понятия не противопоставлены, но представляют собой разные «формы откровения»<sup>440</sup>. Как подчеркивает П. Элен, «слова “Абсолют”, “Божество”, “Бог”, используемые Франком для описания восхождения к религиозному опыту, демонстрируют отсутствие логических различий в самом Абсолютном, но лишь различные способы его самораскрытия, каждый из которых своим способом соответствует опыту человека»<sup>441</sup>. Таким образом, по Франку, «Божество открывается мне ближайшим образом лишь посредством *моего* бытийственного обращения к нему, лишь через внутреннее осознание той реальности, которая есть последняя основа, последнее основание моей душевной и духовной жизни, — короче говоря, лишь в религиозном опыте»<sup>442</sup>. И в этой «бытийственной обращенности к первоначалу и первоисточнику... впервые возникает имя “Бог”», иными словами, Божество «становится Богом — моим Богом», а это в свою очередь значит, что «Божество становится для меня “ты”, открывается как “ты”, и только в качестве “ты” оно *есть* Бог»<sup>443</sup>. Таким образом, «Бог есть безусловно непостижимое абсолютное первоначало, пережитое и открывающееся в опыте как “ты”»<sup>444</sup>. При этом откровение Божества как «Ты» не есть, по Франку, просто частный случай общего откровения «ты». Напротив, «Божество, будучи первоосновой и первоначалом всего вообще, есть *основание, трансцендентальное условие возможности самой формы бытия “ты”*», «откровение Божества как *моего* Бога, как *Бога-со-мной впервые делает возможным* всякое вообще откровение реальности как “ты”, и Бог в этом смысле есть “*перво-Ты*»»<sup>445</sup>. Идея же «мы»-единства, разработанная в «Духовных основах общества» применительно к общественной жизни, в «Непостижимом» обретает облик идеи богочеловечества: «Откровение Бога как “ты” — “Бог-со-мной” или “я-с-Богом” — дополняется еще иной, гораздо более имманентной мне формой бытия, которую можно было бы обозначить как “Бог-во-мне” или “я-в-Боге”... Это сознание внутреннего единства человека с Богом может

---

<sup>438</sup> Там же. С. 51.

<sup>439</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С. 395.

<sup>440</sup> Там же.

<sup>441</sup> Элен, П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка. С. 13.

<sup>442</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 414.

<sup>443</sup> Там же. С. 416.

<sup>444</sup> Там же. С. 417.

<sup>445</sup> Там же. С. 418–419.

быть названо богочеловеческим бытием человека, а поскольку оно связано с сознанием укорененности “я” в “мы”, мы обретаем откровение того, что может быть названо *Богочеловечеством*<sup>446</sup>. Как замечает в связи с этим П. Элен, «для философии Франка Бог — высшее проявление бытия или первореальность и в этом качестве — трансцендентальное условие любого опыта, в особенности персонального опыта “Ты”», а «подлинный религиозный опыт наличествует там, где в глубине собственного самобытия понимающе переживается “мы”-единство с Богом»<sup>447</sup>.

«Очевидный состав религиозного опыта»<sup>448</sup> в этом контексте оказывается у Франка обоснованием онтологических построений. Философ ставит вопрос: «Как может Бог в Своей абсолютности вместе с тем мыслиться *членом отношения*, именно реальностью, которая *вне себя* предполагает *меня?*»<sup>449</sup>, и в русле «антиномистического монодуализма»<sup>450</sup> отмечает, что ни один из членов отношения в этом случае не может быть элиминирован, но предполагается другим. Если исключению подлежит Абсолют, то «*я сам есмь Бог*», что противоречит «сущностному смыслу всякого религиозного опыта (ибо при этом исчезал бы всякий смысл идеи Бога)»<sup>451</sup>. Если исключению подлежит «я», то «вместе со мной исчезает и Бог — именно как “Бог-со-мною”, и остается в лучшем случае всепоглощающее и потому ничего, собственно, не определяющее, не обосновывающее “Божество”»<sup>452</sup>.

Как отметил Ф. Буббайер, «Непостижимое» «по большей части представляет собой попытку философского описания внутренних религиозных переживаний Франка»<sup>453</sup>. И потому проблематика религиозного опыта выступает в «Непостижимом» едва ли не основополагающей. Мы встречаем здесь ключевую для Франка тему о соотношении опытного знания и знания в понятиях, а именно различие — на этот раз эксплицитное — «двух форм опыта»: металоогического «опыта таинственного, непостижимого, трансрационального» и рационализованного «опыта, выражаемого в ясных понятиях», который «представляет нам бытие в форме... предметного мира»<sup>454</sup>. Первая из этих форм названа опытом «в широком смысле слова, как совокупность всего, что нам в какой-либо форме “дано”, нам “предстоит” или “открывается”»<sup>455</sup>. В этом смысле само «непостижимое» (и Бог как его источник) является именно «как опытная реальность»,

---

<sup>446</sup> Там же. С. 462.

<sup>447</sup> Элен, П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка. С. 17–18.

<sup>448</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 442.

<sup>449</sup> Там же. С. 441.

<sup>450</sup> Там же. С. 444.

<sup>451</sup> Там же.

<sup>452</sup> Там же. С. 442.

<sup>453</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 201.

<sup>454</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 93.

<sup>455</sup> Там же. С. 94.

оставаясь не «безусловно непостижимой и недоступной», а недоступной «лишь для *постигающего познания*», то есть для отвлеченного познания в понятиях, но не для «*опытного сознания*»<sup>456</sup>.

Однако именно в силу того, что проблематика опытного знания вообще и религиозного опыта в частности предстает в книге «Непостижимое» центральным мотивом, проследить *все* аспекты этой проблематики означало бы — в рамках настоящего исследования — фактически пересказать содержание книги целиком, дав целостное изложение метафизики Франка. Такой анализ — блестящий в своей всеохватности и одновременно лаконичности — был предпринят П. Эленом в уже цитированной статье «“Мыслящее переживание” — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка». Поэтому мы, говоря о «Непостижимом», сосредоточимся на отдельных мотивах, связанных с приближением Франка к специально апологетической проблематике «веры» и «неверия».

«Неверие» и «вера» отличаются, по Франку, как два противоположных «*метафизических утверждения*» или как две «*различных религиозных установки*»<sup>457</sup>. «Неверие есть утверждение абсолютного метафизического *дуализма* — совершенной, глубинной противоположности между сферой нашей внутренней жизни и предметным миром, или “объективной действительностью”, наличия между ними абсолютно непреодолимой пропасти, — пишет Франк. — “Вера” есть, напротив, утверждение метафизического *монизма* бытия — убеждение, что эти два мира, несмотря на всю их разнородность и противоположность, все же укоренены в некоей *общей почве*, возникли из некоего *общего первоисточника* и что путь к этому последнему единству, в котором наше внутреннее бытие находит свою родину, все же не заказан нам, а, напротив, может быть нами найден»<sup>458</sup>. Этот путь есть «*путь во внутрь нашего непосредственного самобытия... через область духовного бытия*» к Божеству как «*первооснове нашей внутренней личной жизни*»<sup>459</sup>. Категории «непосредственного самобытия» и «духовного бытия» — ключевые в структуре мысли «Непостижимого». «Непосредственное самобытие» — одно из имен «непостижимого», «абсолютной реальности, которая состоит в единстве “есть-есмы”», «реальности, самой себя себе открывающей»<sup>460</sup>. Как замечает Г.Е. Аляев, конструкции «непосредственное самобытие» в «Непостижимом» соответствуют те мотивы, которые в «Предмете знания» были выражены через

---

<sup>456</sup> Там же.

<sup>457</sup> Там же. С. 357.

<sup>458</sup> Там же. С. 357.

<sup>459</sup> Там же. С. 438.

<sup>460</sup> Там же. С. 236.

конструкцию «живое знание»<sup>461</sup>. Духовное же бытие в свою очередь «с одной стороны, находится в глубочайшем, интимно, внутреннем, сущностном сродстве с непосредственным самобытием, образует подлинную основу последнего — почву, в которой оно находит свое осуществление, — и, с другой стороны, указывает за пределы непосредственного самобытия» к его первооснове, к Божеству, и если, следуя в область духовного бытия, «дойти на этом пути до последней глубины, то мы достигнем прития всеобосновывающего и потому всеобъемлющего первооснования»<sup>462</sup>. Таков путь «трансцендирования во-внутрь»<sup>463</sup>, августиновское «*transcende te ipsum*»<sup>464</sup> — идея которого занимает существенное место в «Непостижимом». Как видно, проблематика веры и неверия у Франка уходит корнями в его метафизическую концепцию: вера как метафизический монизм есть признание возможности такого пути вовнутрь и к Божеству как первооснованию реальности, неверие же как метафизический дуализм — отрицание возможности такого пути.

Дуализм в данном случае ведет, по Франку, к трагическому жизнечувствию: бытие воспринимается как нечто внешнее — как «грозящая поглотить нас бездна»<sup>465</sup>, потому что «мы *исключаем* самих себя из бытия», «сознаем себя самих чем-то инородным этому бытию»<sup>466</sup>. Однако «стоит лишь обратить это суждение — стоит лишь сознать, что эта “бездна” есть *бытие*, и при этом вспомнить, что мы сами, будучи сущими, искони, как бы изнутри принадлежим *также к бытию* и в нем укоренены, чтобы наше метафизическое жизнечувствие обрело прямо противоположное содержание»<sup>467</sup>. Подчеркнем, что переход от неверия к вере — от дуализма к монизму — возможен в мысли Франка не как результат умозаключений, а как обращение суждения — как металоогический поворот «глаз души», что философски оправдано онтологией религиозного опыта: непосредственное бытие и духовное бытие, ведущие к Божеству как первооснове реальности, суть непостижимое, которое «не покрывается никаким логически, в понятии фиксируемым содержанием»<sup>468</sup>, но есть «опыт, переживание, самооткровение бытия»<sup>469</sup>. Попытка утвердить

---

<sup>461</sup> Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст. С. 19–20.

<sup>462</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 384.

<sup>463</sup> Там же. С. 319.

<sup>464</sup> Ср.: «Указание Августина: “Не иди во-вне, иди во-внутрь; внутри человека обитает истина, и где найдешь себя ограниченным, там (внутри себя!) выйди за пределы самого себя (*transcende te ipsum*)” — имеет общее, принципиальное значение. В самом деле, путь этот предуказан самой задачей, которую мы преследуем. Чего мы собственно ищем? Мы ищем той последней глубины бытия, той почвы абсолютной реальности, в которой было бы незыблемо укоренено наше непосредственное самобытие». Там же. С. 378.

<sup>465</sup> Там же. С. 380.

<sup>466</sup> Там же. С. 379.

<sup>467</sup> Там же. С. 380.

<sup>468</sup> Там же. С. 247.

<sup>469</sup> Там же. С. 249.

положительное восприятие бытия как «родины» и «почвы»<sup>470</sup> вместо отрицательного его восприятия как пугающей «бездны» — существенный элемент философско-апологетической аргументации Франка<sup>471</sup>.

Тема о достоверности опытного религиозного знания, которая присутствовала в предыдущих работах Франка и станет ключевой в книге «С нами Бог», получает в «Непостижимом» подробное раскрытие. Франк вводит понятие «трансрациональной достоверности» в противовес «достоверности обычного порядка»<sup>472</sup>, что напрямую связано с проблематикой доказательств бытия Бога. «Реальность Бога» имеет «сверхбытийственный характер»<sup>473</sup>: Бог не принадлежит «предметному бытию», и поэтому можно «в кажущемся согласии с атеизмом утверждать, что Бог не “существует”» — не существует тем же способом, которым существует окружающая нас «действительность»<sup>474</sup>. По этой причине рационально-отвлеченное доказательство бытия Бога «и излишне, и невозможно»<sup>475</sup>. Оно невозможно, потому что доказательство есть умозаключение, а «умозаключать о бытии Бога, так или иначе “выводить” его значило бы *мыслить Бога подчиненным связям бытия, определять его место, как частного содержания бытия, в составе самого бытия — что противоречиво*»<sup>476</sup>. Излишне же рационально-отвлеченное доказательство бытия Бога именно в силу особой трансрациональной достоверности Божества как первоосновы бытия. «Поскольку мы сквозь безусловное бытие и через посредство непосредственного самобытия бытийственно достигаем глубины абсолютной первоосновы, — пишет Франк, — Божество открывается нам как *абсолютно очевидное в своей абсолютной сокровенности*»<sup>477</sup>. Здесь звучит такой важнейший для «Непостижимого»<sup>478</sup> мотив как непосредственное откровение реальности<sup>479</sup> в отличие от ее

---

<sup>470</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера. С. 572.

<sup>471</sup> В том же ключе выдержана оценка Франком фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. В письме Л. Бинсвангеру (12 июля 1942 года) русский философ пишет: «Я спрашиваю постоянно: почему страх, а не доверие? Почему страх должен быть “онтологически” обоснованным состоянием, а доверие — уже проклятой “теологией”?» (Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера. С. 572–573.) Poleмическая оценка мысли Хайдеггера вполне сочетается с пониманием Франком философской апологетики как попытки сказать о «доверии» к бытию и, следовательно, к его источнику — Богу-Абсолюту. О соотношении метафизики Франка и Хайдеггера см.: Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Семен Людвигович Франк. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 466–490; Нижников С.А. Онтология веры: С. Франк и М. Хайдеггер // «Философское образование». Вестник МЦ по русской философии и культуре. №2 (34). Июль-декабрь. 2016. С. 3-8.

<sup>472</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 398.

<sup>473</sup> Там же. С. 398.

<sup>474</sup> Там же. С. 399.

<sup>475</sup> Там же. С. 402.

<sup>476</sup> Там же. С. 403.

<sup>477</sup> Там же. С. 400.

<sup>478</sup> И позже — для книги «Реальность и человек».

<sup>479</sup> Ср.: «Всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо с нами, при нас и для нас — совершенно независимо от границ того, что в нем “открывает”, “уясняет” в каждый данный момент наш познавательный взор, — именно потому, что мы сами есмь в этом бытии, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя лишь через его собственное самооткровение в нас». Там же. С. 199.

«познания»: «ведь не *мы* в силу нашей собственной активности овладеваем через наш познавательный взор этой первоосновой и проникаем в нее, а, напротив, *она сама* овладевает *нами*, проникает в нас и на этот лад открывает себя нам»<sup>480</sup>. Таким образом, речь идет «об откровении первоосновы или первооснования самой реальности, т.е. того, что само совпадает с очевидностью, и притом с абсолютной очевидностью»<sup>481</sup>. А поскольку «опыт откровения и означает реальное присутствие самой открывающейся реальности», то такой опыт трансрационально достоверен и «проверять самоочевидное или, точнее, *сам свет самоочевидности* по существу нелепо»<sup>482</sup>. Категории очевидности и самоочевидности, как уже отмечалось, — важнейшие для раскрытия феноменологии религиозного опыта у Франка.

Раскрытие Франком онтологического доказательства бытия Бога в «Непостижимом» находится в целом в русле одноименной статьи 1930 года. Однако если в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» Франк стремился показать совместимость философского содержания онтологического аргумента с данными живого религиозного опыта, то в «Непостижимом» философ несколько утончает свой анализ и указывает на «поучительный недостаток онтологического доказательства»: «пытаясь безусловно доказать “бытие” Бога, оно «проникает только до безусловного бытия» и должно «как-то отождествить Бога с последним. Живая, непостижимая глубина реальности, которая есть нечто неизмеримо большее и иное, чем только бытие даже в его безусловности, и которая доступна лишь бытийственному взору из глубины нашей собственной жизни, рискует здесь не быть уловленной. Онтологическое доказательство есть как бы лишь схематическая проекция полной и живой очевидности Божества на плоскость мышления»<sup>483</sup>. Как видно, если в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» акцент сделан на совместимости рационального доказательства и религиозного переживания, то в «Непостижимом», напротив, — на их различии. Построения «Непостижимого», таким образом, сближаются, скорее, с мотивом из «Абсолютного», где «подлинное и полное понимание Абсолютного» в любви и молитве — то есть, религиозное переживание — оказывается «действительным *дополнением* (курсив мой — *К.М.*) незнающего знания»<sup>484</sup>, а так же с построениями «Предмета знания», по которым субъект-объектная созерцательная интуиция отлична от живой интуиции или интуиции-жизни, где уже нет противопоставления субъекта объекту и где первый непосредственно обладает последним, как бы сливаясь с ним внутри всеединства.

---

<sup>480</sup> Там же. С. 391.

<sup>481</sup> Там же. С. 401.

<sup>482</sup> Там же.

<sup>483</sup> Там же. С. 405–406.

<sup>484</sup> Франк С.Л. Абсолютное. С. 72.

С одной стороны, по сравнению с «Непостижимым», характер следующей крупной работы Франка — книги «Свет во тьме», написанной в первой редакции к февралю 1941 года<sup>485</sup> и «радикально переработанной»<sup>486</sup> после окончания Второй мировой войны к ноябрю 1945, — «уже совсем иной — это не “онтологическое введение” в философию религии, а, скорее, практическое применение религиозного мировоззрения в обстоятельствах начавшейся войны»<sup>487</sup>. С другой стороны, явленная в «Непостижимом» тема об опытном (не отвлеченно-понятийном) постижении Святыни или Божества, понятых как первооснова реальности, находят свое продолжение в «Свете во тьме» в размышлениях Франка о «живом опыте святыни»<sup>488</sup>: «Обозначение святыни исконно древним именем “Бога” или “Божества” — именем сверхмощного существа, в какой-то мере аналогичного личности — есть единственно адекватная форма осмысления религиозного опыта»<sup>489</sup>. Это «осмысление религиозного опыта» оказывается сквозным мотивом книги «Свет во тьме». Ключевая, обозначенная в самом заглавии тема о метафизическом, божественном и оттого «победоносном свете», который оказывается в эмпирической действительности бессилем преодолеть тьму и «противоестественно» находится «в состоянии безысходного противоборства»<sup>490</sup> с ней, — то есть, вопрос о наличии эмпирического зла, которое не противоречит идее «всемогущества высшего Света»<sup>491</sup>, — решается Франком ссылкой на религиозный опыт: «для духовного опыта божественное всемогущество «не требует доказательств, так как обладает всей очевидностью опытного факта: для духовного опыта признак всемогущества просто самоочевидно входит в состав всемирного Света, как бы совпадает с его бытием»<sup>492</sup>. «Это дано в религиозном опыте, но до конца сполна неизъяснимо для мысли»<sup>493</sup>, — пишет Франк, разрабатывая магистральную тему своего творчества о соотношении опытного знания и мышления в понятиях. Такие черты религиозного опыта, как непосредственность и самоочевидность, тематизированы в «Свете во тьме»: «Этот опыт настолько непосредствен, настолько самоочевиден нашему “сердцу”, что — поскольку мы его вообще имеем — он не может быть поколеблен никакими “фактами”, никакими истинами

---

<sup>485</sup> Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 64.

<sup>486</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Издательство белорусского Экзархата, 2011. С. 5.

<sup>487</sup> Аляев Г.Е. Семен Франк. Спб.: Наука, 2017. С. 163.

<sup>488</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 78.

<sup>489</sup> Там же. С. 79.

<sup>490</sup> Там же. С. 24.

<sup>491</sup> Там же. С. 188.

<sup>492</sup> Там же. С. 185.

<sup>493</sup> Там же. С. 191.

эмпирического порядка»<sup>494</sup>. Религиозный опыт «несет свою очевидность в себе самом»<sup>495</sup>. Разрабатывая тему о двух пониманиях опыта и вводя ее в рамки апологетической темы о вере и неверии, Франк отмечает: «Если для неверующего опыт заранее ограничен областью чувственного восприятия, то самый смысл того, что называется “верой”, заключается в обладании *опытом*, т.е. способностью узреть, воспринять нечто с очевидностью, в области духовной, т.е. сверхчувственной»<sup>496</sup>.

На этом фоне отличительной чертой «Света во тьме» оказывается то, чего мы не встречаем столь же эксплицитно выраженным в предыдущих работах Франка, — введение проблематики религиозного опыта в контекст классического философского сюжета о вере и разуме. «"Разум" есть, в конечном счете, не что иное, как отчетливое, ясное, непротиворечивое описание или констатирование содержания нашего опыта», при этом «“понятое” содержание нашего опыта есть только небольшая и зависимая *часть* некоей бесконечной полноты реальности», и значит, «вместе с опытным знанием всего, что уже открылось нам, нам непосредственно дано и самоочевидное сознание ограниченности и неадекватности всякого нашего знания»; таким образом, «в состав самого рационального знания необходимо входит знание его ограниченности и неадекватности — “ведающее неведение” (*docta ignorantia*)»<sup>497</sup>. В тексте «Света во тьме» приведенное построение сопровождается сноской с отсылкой к «Непостижимому»<sup>498</sup>. Рассмотрение проблематики религиозного опыта в контексте темы о вере и разуме найдет свое завершение в последней книге Франка «Реальность и человек».

Отдельного внимания заслуживает «**Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера**» — глава книги «Свет во тьме», не вошедшая в финальную редакцию текста 1945 года. По первоначальному замыслу Франка в структуре книги «Экскурс» следовал за первой главой<sup>499</sup>: дав в ней общий анализ проблематики религиозного опыта и в целом опытного знания в контексте онтологии и гносеологии, в «Экскурсе» Франк тут же переходил к рассмотрению соотношений содержания индивидуального религиозного опыта с церковным учением. «Экскурс» был написан в рамках подготовки первой редакции 1941 года, и исключение этого фрагмента из финальной версии было связано, очевидно, с тем, что к 1945 году была уже написана (но еще не опубликована) следующая крупная работа Франка «С нами Бог», отдельные мотивы которой очень близки к содержанию «Экскурса». Таким

---

<sup>494</sup> Там же. С. 86. Отметим здесь паскалевский мотив сердца как гносеологической категории. К построениям Паскаля, как мы покажем ниже, Франк будет обращаться и в последней своей работе «Реальность и человек».

<sup>495</sup> Там же. С. 85.

<sup>496</sup> Там же. С. 86.

<sup>497</sup> Там же. С. 92–93.

<sup>498</sup> Там же. С. 93.

<sup>499</sup> Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 88.

образом, включение «Экскурса» в редакцию «Света во тьме» 1945 года было уже излишним<sup>500</sup>. Заявленное в названии «Экскурса» соотношение религиозного опыта и традиционной веры Франк видит как тему «чисто религиозную»<sup>501</sup>, а не философскую (поэтому подробное ее рассмотрение остается за рамками настоящего исследования). Общий вывод Франка заключается в необходимости «установки», в которой сочетаются «уважение к традиционным мотивам и формам христианской веры, сознание невозможности и несвоевременности... попыток их переделывать и изменять» — и «полная независимость нашей собственной религиозной мысли, которая не может просто опираться на традиционные догматические учения и представления, а должна быть выражением нашего собственного религиозного опыта»<sup>502</sup>. Если в ранний период творчества, ознаменованный религиозным индивидуализмом, Франк настаивал, что «между традиционной верой... и разумно творимой новой верой, которую устанавливает для себя мыслящая личность, неспособная удовлетвориться традицией, нет и не может быть середины»<sup>503</sup>, то, как видно, в работах 1940-х годов позиция смягчается: мы видим, скорее, поиск синтеза личного религиозного опыта и догматического учения христианства. Мотив соотнесённости религиозного опыта и традиционной веры прозвучит у Франка в черновиках к так и не написанной работе «Религия в пределах только опыта».

В то же время «Экскурс» содержит и положения о гносеологической ценности религиозного опыта: «Непосредственный религиозный опыт дает нам общее убеждение, что чувственно воспринимаемым и рационально постижимым миром не исчерпывается бытие вообще»<sup>504</sup>. Этот тезис воспроизводит одно из определений религиозного опыта, которые мы находим в окончательной редакции «Света во тьме»: «Религиозный опыт... есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой бытия — как бы некое иное измерение. Вне отношения к этому измерению мы не можем обозреть бытие как целое»<sup>505</sup>. Как и в «Непостижимом», где само «непостижимое» предстает именно как опытная реальность, которая не схватывается знанием в понятиях, в структуре «Света во тьме» проблематика религиозного опыта рассматривается Франком не как «чисто религиозная», но вводится в контекст онтологической и гносеологической проблематики опытного познания: то, что было ранее

---

<sup>500</sup> Там же. С. 93.

<sup>501</sup> Франк С.Л. <«Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. С. 124.

<sup>502</sup> Там же. С. 155.

<sup>503</sup> Франк С.Л. О т. наз. «новом религиозном сознании». С. 176.

<sup>504</sup> Франк С.Л. <«Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 123.

<sup>505</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 95.

названо «непостижимым» в одноименной работе, в «Свете во тьме» названо «иным измерением», «недоступным слоем бытия», воспринимаемым в религиозном опыте.

«Работа по онтологическому обоснованию религиозного отношения к бытию», проделанная в «Непостижимом», ложится в основу построений книги «С нами Бог» (1941), где мы встречаем «новое осмысление всего комплекса базовых понятий, концептуизирующих религиозное отношение: “вера”, “откровение”, “авторитет”, “догмат”, объединяемого проблематикой, связанной с понятием “религиозный опыт”»<sup>506</sup>. Эта проблематика, таким образом, предстает основополагающей для всей книги и структурообразующей для первой из трех ее частей. Мы обратим внимание на тот аспект, который является центральным в нашем исследовании, — на осмысление Франком религиозного познания как особо типа опытного познания в отличие от познания отвлеченного. Франк не приемлет понимание религиозной веры как «наиболее вероятной гипотезы»<sup>507</sup>, так как это предполагало бы, что реальность предмета, о котором высказывается гипотеза, — бытие Бога, — доступна эмпирической «проверке». Однако Бога нельзя мыслить как часть предметного мира, и потому в области религиозной веры «по самому существу дела “опытная” проверка — в обычном смысле понятия “опыта” — невозможна»<sup>508</sup>. Как видно, здесь снова звучит мотив двух пониманий опыта — узкого, как в указанном случае, и широкого, при котором знание есть «непосредственное усмотрение» и «восходит, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности»<sup>509</sup>. Положение о том, что «всякое знание» восходит к непосредственной достоверности или очевидности, опирается на ключевые метафизические построения Франка: в «Предмете знания» и в «Непостижимом» философ показал, что знание в понятиях с необходимостью восходит к сверхрациональному и в этом смысле интуитивно-опытному постижению всеединого бытия, которое в качестве «непостижимого» обладает своей особенной достоверностью в силу самоочевидности. В книге «С нами Бог» сквозь призму своей метафизики Франк анализирует понятие веры и различает «веру- послушание, веру- доверие, основанную на подчинении авторитету» и «веру- достоверность», которая в силу этой достоверности может так же быть названа «верой- знанием»<sup>510</sup>: «Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры»<sup>511</sup>. Вера-знание, по Франку, основана на откровении «в буквальном, строгом смысле этого

<sup>506</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 2. С. 127.

<sup>507</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 424.

<sup>508</sup> Там же. С. 425.

<sup>509</sup> Там же. С. 429.

<sup>510</sup> Там же. С. 429.

<sup>511</sup> Там же. С. 430.

слова» — на «самообнаружении самого Бога»<sup>512</sup>, и в этом смысле вера есть не «гипотеза», а «непосредственное знание Бога»<sup>513</sup>. Анализируя, как возможно такое знание, Франк формулирует свое понимание «опыта»: «Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требует проверки, поскольку могут быть истиной или заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя; ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной»<sup>514</sup>. Вера-достоверность есть особое знание, так как «достоверность носит всегда характер того непосредственного очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъявляет себя нам; именно это мы разумеем под словом “*опыт*”. Опыт — такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого»<sup>515</sup>.

Выявив свое понимание достоверности опытного знания вообще, Франк стремится на этой основе «выяснить и обосновать понятие религиозного опыта»<sup>516</sup>, и привлекает для этого аналогию опыта эстетического (а также нравственного). Апелляция к опыту восприятия красоты воспроизводит мотивы «Непостижимого» (вырастающие в свою очередь из гносеологии Гёте), где «прекрасное есть металогическое единство» и «чистый опыт реальности вне всякого умственного ее анализа»<sup>517</sup>. Прекрасное выражает нечто, что «не может быть выражено ни в каком понятии»<sup>518</sup> и в этом смысле «совпадает с непостижимым»: «То, что выражает прекрасное, есть просто сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности — в ее сущностной непостижимости. Пережить реальность эстетически... значит иметь живой, наглядно-убедительный опыт ее непостижимости»<sup>519</sup>. Так же и в «С нами Бог» Франк подчеркивает, что в эстетическом опыте «имеет место встреча с реальностью»<sup>520</sup>, невыразимой, тем не менее, в понятиях. А значит, для человека возможен не только опыт чувственно-рациональный (опыт в узком смысле), но и опыт «сверхчувственный»<sup>521</sup>, каковым является и опыт религиозный, «аналогичный по составу»<sup>522</sup> опыту эстетическому: реальность предмета религиозного опыта можно «усмотреть», но «трудно выразить в словах»: «Религиозный опыт есть опыт

---

<sup>512</sup> Там же.

<sup>513</sup> Там же. С. 439.

<sup>514</sup> Там же. С. 449.

<sup>515</sup> Там же. С. 450.

<sup>516</sup> Там же. С. 451.

<sup>517</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 364.

<sup>518</sup> Там же. С. 367.

<sup>519</sup> Там же.

<sup>520</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 454.

<sup>521</sup> Там же. С. 451.

<sup>522</sup> Там же. С. 455.

реальности *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах как “священное”, “святое”, “святыня”, “Божество”, “Бог”»<sup>523</sup>.

Однако в сопоставлении опытного знания в целом и конкретно религиозного опыта как познания Франк идет дальше. Из построений русского философа следует, что — в ракурсе феноменологическом — сверхчувственный религиозный опыт «есть лишь своеобразный подвид некой общей природы опыта (в широком смысле этого понятия)»<sup>524</sup>, однако в ракурсе гносеологическом и онтологическом религиозный опыт в то же время выступает *первичным* по отношению к другим формам опытного знания и знания вообще. По Франку, «любое частное содержание опыта имеет достоверность *факта*»<sup>525</sup>, факт же в свою очередь не существует с необходимостью — он может быть или не быть. Однако предмет религиозного опыта имеет другой характер достоверности: встречаясь в религиозном опыте «с чем-то абсолютным, с некой первоосновой всего остального, с неким последним смыслом, который осмысляет все остальное... мы имеем опыт не того, что *фактически есть*, но могло бы и не быть, а опыт того, что есть с абсолютной необходимостью»<sup>526</sup>. Как видно, здесь воспроизводятся мотивы статьи «Онтологическое доказательство бытия Бога» с ее анализом абсолютной или первичной необходимости, с которой существует абсолютное бытие или Бог, а также центральная интуиция «Непостижимого» о сверхрациональном, данном в «умудренном неведении» постижении Божества или Святыни как первоосновы бытия. Таким образом, религиозный опыт в системе Франка оказывается не только одним из вариантов опытного знания вообще, но, напротив, его основой, и следовательно, основой всякого знания в целом, так как предметное знание коренится в сверхрациональной интуиции всеединого бытия<sup>527</sup>: «Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как *условие всякого опыта и всякой мысли*»<sup>528</sup>. Ранее, напомним, это суждение высказывалось Франком столь же явно в статье «Философия и религия»: «Подлинная онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить»<sup>529</sup>.

Однако Франк утончает свой анализ далее, обращая внимание на «*своеобразие достоверности*»<sup>530</sup>, присущей вере как религиозному опыту. Если ранее — как в самом

---

<sup>523</sup> Там же. С. 457.

<sup>524</sup> Там же. С. 483.

<sup>525</sup> Там же. С. 460.

<sup>526</sup> Там же. С. 460.

<sup>527</sup> Ср.: «Отвлеченное знание возможно лишь, как производный итог целостной интуиции». Франк С.Л. Предмет знания. С. 221. Ср. так же: «Первой основой всякого знания является интуиция всеединства». Там же. С. 238.

<sup>528</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 461.

<sup>529</sup> Франк С.Л. Философия и религия. С. 330.

<sup>530</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 482.

тексте «С нами Бог», так и в предыдущих работах — Франк «употреблял слова “очевидность” и “достоверность” как синонимы», то теперь философ подчеркивает, что «*достоверность* религиозного опыта не совпадает с “очевидностью” (в строгом, буквальном смысле этого слова)»<sup>531</sup>. По Франку, очевидностью в буквальном смысле слова обладает частный эмпирический факт, и в этом случае очевидность совпадает с достоверностью. Однако Бог, чье бытие не есть эмпирический факт и является предметом *сверхчувственного* опыта, не обладает *такой же* очевидностью. Напротив, в религиозном опыте «мы с достоверностью усматриваем или имеем нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым»: «К существованию Бога и вообще предмета религиозного опыта принадлежит, что, достоверно присутствуя, наличествуя в опыте, он тем не менее воспринимается — можно сказать: *открывается* — именно как нечто *сокровенное*»<sup>532</sup>. Франк подчеркивает, что опытное знание вообще и религиозно-опытное знание в частности «не исчерпывается тем, что *явственно* дано, но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует*, не будучи дано»<sup>533</sup>. В составе опыта оно «непосредственно и достоверно присутствует, имеется» именно «*в качестве скрытого и неведомого*»<sup>534</sup>. И оттого «трансцендентность Бога не противоречит его имманентности»<sup>535</sup> внутреннему миру человека, и религиозный опыт «есть *имманентный опыт трансцендентной реальности*»<sup>536</sup>.

Как видно, в структуре мысли Франка не только религиозно-опытное знание отлично от предметного знания, но и сам религиозный опыт отличен от других видов опыта. Это важное уточнение Франк делает в связи с характером христианской религии, в которой Бог, «будучи личностью, одновременно есть всеобъемлющее, всепроникающее, животворящее *сверхличное* начало»<sup>537</sup>, понятие в духе «не отвлеченного *теизма*, а конкретного *панентеизма*»<sup>538</sup>. В силу веры в Бога-Личность «религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*»<sup>539</sup>. И в этом смысле религиозное знание, не будучи предметным знанием, имеет свой особый характер личного живого знания: «Религиозный опыт есть *живой опыт* — опыт, обретаемый во внутреннем переживании реальности, которая нам в нем *открывается*»<sup>540</sup>. Подобно тому, как в «Предмете знания» Франк различал субъект-

---

<sup>531</sup> Там же.

<sup>532</sup> Там же. С. 483.

<sup>533</sup> Там же.

<sup>534</sup> Там же. С. 484. Здесь налицо развитие мотивов «Предмета знания»: диалектика «данного» и «имеющегося».

<sup>535</sup> Там же. С. 486.

<sup>536</sup> Там же. С. 487.

<sup>537</sup> Там же. С. 516.

<sup>538</sup> Там же. С. 509.

<sup>539</sup> Там же. С. 510.

<sup>540</sup> Там же. С. 532.

объектную созерцательную интуицию и интуицию-жизнь, в которой субъект непосредственно обладает объектом, как бы сливаясь с ним, в «С нами Бог» мыслитель отличает религиозный опыт от других видов сверхчувственного опыта — в частности, опыта эстетического, где необязателен момент личностного общения: «Религиозный опыт есть своеобразный род знания, отличный от обычного типа восприятия — все равно, чувственного или сверхчувственного. Ибо он есть не предметное знание — не уловление взором реальности, как бы пассивно и неподвижно стоящей перед нами, а знание-переживание, знание-общение»<sup>541</sup>. Разрабатывая мотивы «Непостижимого», в книге «С нами Бог» Франк также подчеркивает, что откровение — «как непосредственное явление реальности Бога нашему духу» — «просто совпадает с религиозным опытом»<sup>542</sup>.

Таким образом, «феноменология религиозного опыта»<sup>543</sup>, раскрытая Франком в книге «С нами Бог», конвертируется философом в апологетическую аргументацию. Еще в «Непостижимом», как мы показали, Франк признает за Божеством (или Святыней) трансрациональную достоверность и оттого рационально-отвлеченное доказательство бытия Бога оказывается излишним, потому что невозможным. В «С нами Бог», как было отмечено, рационализированное понимание веры как «наиболее правдоподобной гипотезы» признается неудовлетворительным и отмечается, что «попытки... “научного” или вообще рационального доказательства истинности веры имеют всегда в себе что-то “надуманное”»<sup>544</sup>. Однако религиозно-опытное знание в широком смысле — в отличие от понятийно-отвлеченного — является непосредственно самоочевидным, и потому «понимание веры как *опыта* в принципе, т.е. по существу, делает невозможным всякое религиозное сомнение»<sup>545</sup>, ибо «“сомневаться” в опытно-данном факте есть бессмыслица», «истина, удостоверяя сама себя присутствием в *опыте самой* реальности, стоит... вне и выше всякого сомнения»<sup>546</sup>.

Как следует из архивных записных книжек Франк 1944 года, философ задумал, но так и не написал работу «Религия в пределах только опыта» или «Религия как опыт»<sup>547</sup>. С очевидной аллюзией к книге Канта «Религия в пределах только разума» Франк пишет: «Было время, когда пытались строить “религию в пределах разума”, “разумную” религию. Мысль из: исходя из достоверных данных чувственного опыта, *доказать* некоторые истины

---

<sup>541</sup> Там же. С. 550.

<sup>542</sup> Там же. С. 563.

<sup>543</sup> Назарова О.А. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии // Соловьевские исследования. 2015. № 4 (48). С. 154.

<sup>544</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 424.

<sup>545</sup> Там же. С. 475–476.

<sup>546</sup> Там же. С. 477.

<sup>547</sup> Франк С.Л. <Из записной книжки 1944 года> // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 199.

религии... Теперь мы знаем, что это есть безнадежная попытка, основанная на рационалистическом искажении самого существа религии. Если даже допустить, что можно на этом пути построить метафизическую систему, то она не даст того, что заслуживает имени “религия”. Бог, как первопричина, перводвижитель, законодатель, даже творец не есть Бог-утешитель. И путь этот ложен уже потому, что религия совсем не есть мысль или комплекс мыслей, а нечто совсем иное. Построить разумную религию так же невозможно, как построить разумную музыку. Религия познается не на пути мысли; реальность, с которой она имеет дело, может только либо быть непосредственно “воспринята”, уловлена, почувствована, либо отсутствует для нас. Это значит, что религия в основе своей есть опыт»<sup>548</sup>. Комментируя этот архивный текст, его публикатор Г.Е. Аляев подчеркивает характерный для Франка мотив противопоставления отвлеченного познания познанию опытно-конкретному, а также двух пониманий опытного познания — узкого и широкого: «Франк начинал на философском поприще как кантианец, но затем выстраивал свою систему абсолютного реализма (уже в “Предмете знания”) в оппозиции Канту и кантианству — прежде всего, в сфере теории познания. Изложенные в публикуемом фрагменте идеи продолжают эту оппозицию, расширяя её на сферу *религиозного познания*. Конечно, здесь, как и ранее у Франка, противопоставление опыта разуму — это вовсе не традиционная дилемма эмпиризма и рационализма, а возвышение к реализму (абсолютному, или мистическому) над ограниченностью как узкого рационализма, так и узкого эмпиризма»<sup>549</sup>. Как мы показали, мотивы опытного познания, перенесенные на область познания религиозного, занимали существенное место в предыдущих работах Франка, в частности — в книгах «Свет во тьме» и «С нами Бог», относящихся к тому же периоду творческой биографии мыслителя. На этом фоне вопрос, поставленный в заголовке статьи Г.Е. Аляева — «“Религия в пределах только опыта”: ненаписанная книга (или написанная?)» — подсказывает, что такой книгой о «религии как опыте» можно в известном смысле считать все творчество Франка 40-х годов. А в более широком смысле — все творчество зрелого периода вообще, потому что «уже первая системная книга» Франка — «Предмет знания», где опытное знание рассматривается как «живое знание» или «живая интуиция» — «это книга *религиозного* философа, хотя внешнее её сравнение с поздними работами может создавать впечатление какого-то “радикального” поворота к религии, произошедшего позднее. На самом деле, “Предмет знания” 1915 года — не только изысканное рационально-логическое построение, но и воплощение *религиозно-*

---

<sup>548</sup> Там же. С. 199–200.

<sup>549</sup> Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С.Л. Франка (или написанная?) // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 213.

*философской интуиции* не в меньшей — если не в большей — степени, чем «Непостижимое» 1939 года»<sup>550</sup>. В этом смысле обращают на себя внимание известные слова Франка из письма к П.Б. Струве 1943 года: «Момент эмпиризма, простого опытного (в широком смысле слова) констатирования я теперь осознаю как основоположный в знании, и отрекся от гордыни стремления все “доказать” и “дедуцировать”»<sup>551</sup>. Это метод простого опытного констатирования — «отдавать себе отчет в *нашем собственном религиозном опыте*»<sup>552</sup> — положен Франком в основу работы «С нами Бог» и примыкающих к ней «Мыслей о религии»<sup>553</sup>. Центральный мотив этих текстов выражен словами: «Вера *не есть суждение, утверждение, мысль* — вера есть опытное восприятие, т. е. живое присутствие для нашего духа объекта веры»<sup>554</sup>.

В последней книге Франка «**Реальность и человек**» (1949) все рассмотренные выше темы смыкаются в единый контур. Франк снова подчеркивает различие двух пониманий опыта — в узком рационалистическом и в широком метафизическом смыслах<sup>555</sup>. А название параграфа «Разум и вера. Проблематика религиозного опыта» показывает, что вопрос о религиозно-опытном познании, идущий еще от статей Франка о Джеймсе 1910 года и проходящий через все творчество русского философа, помещен здесь в апологетический контекст. Франк ставит вопрос, как сочетается метафизическое понятие металогической всеединой «реальности», разработанное в «Непостижимом», с «отчетливо-конкретной»<sup>556</sup> идеей Бога, данной в живом религиозном сознании. И ключом к ответу становится уточнение содержания религиозного опыта в сопоставлении с опытом метафизическим. По Франку, «в состав религиозного опыта входит элемент того общего внутреннего опыта, того живого знания, который можно назвать *метафизическим опытом*»<sup>557</sup>, «религиозный опыт имеет сторону, в которой он совпадает с метафизическим опытом»<sup>558</sup>. «Именно поэтому философия — мыслящее познание бытия — органически связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной, — пишет Франк, — и

---

<sup>550</sup> Там же. С. 208.

<sup>551</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 95.

<sup>552</sup> Франк С.Л. <<Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 159.

<sup>553</sup> Франк С.Л. <С-нами-Бог. Мысли о религии> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. С. 459–517.

<sup>554</sup> Франк С.Л. <<С нами Бог». Подготовительная тетрадь> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. С. 392.

<sup>555</sup> «Направление английского эмпиризма... признав источником знания опыт, сузило само понятие опыта, сведя его к опыту чувственному или вообще наглядно конкретному, т.е. к констатированию единичного, — и тем самым временного бытия, и потому отвергло самый замысел метафизического или онтологического знания. Ему осталась чуждой мысль, что и в самих глубинах бытия есть соотношения, доступные умозрению, но именно в форме опытно констатируемых связей, — то, что можно было бы назвать “вечными фактами бытия”». Франк С.Л. Реальность и человек. С. 137.

<sup>556</sup> Там же. С. 132.

<sup>557</sup> Там же. С. 139.

<sup>558</sup> Там же. С. 140.

вместе с тем именно в силу этого возможно — а потому и необходимо — философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога»<sup>559</sup>. И если, с одной стороны, «смещение или отождествление реальности с тем, что понимается под словом “Бог”, было бы явной интеллектуальной недобросовестностью»<sup>560</sup>, то в то же время Бог «стоит в какой-то теснейшей связи»<sup>561</sup> с идеей реальности. Какова эта связь? Франк отвечает, воспроизводя построения «Непостижимого» о Божестве (или Святыне) как первоосновании: «Сознаваемый в религиозном опыте как некое единичное конкретное существо, к которому мы стоим в личном субъективном отношении, Бог одновременно сознается как... абсолютная основа всяческого бытия»<sup>562</sup>. И оттого оба вида опыта — религиозный и метафизический — «имеют сторону, в которой сливаются в единый, всеобъемлющий опыт реальности»<sup>563</sup>, и «Бога можно и нужно искать только на путях живой встречи с реальностью»<sup>564</sup>. По Франку, идея Бога и идея реальности совпадают в «атрибутах»<sup>565</sup> — в том, как открываются человеку. Во-первых, «реальность есть не пассивный немой объект нашего познавательного усилия, а есть нечто самораскрывающееся и тем самым само, собственной активностью, открывающее нам себя»<sup>566</sup>, так же, как и Бог «не есть “объект”, непосредственно доступный познанию, а становится нам доступным лишь через *откровение*»<sup>567</sup>. Во-вторых, Франк отмечает, что в плане религиозного опыта поиск человеком Бога — это поиск «спасительной основы нашего личного бытия», его «центра и опорной точки», поиск «высшей инстанции», которая была бы «силой спасающей и охраняющей» и поэтому «верховной и самоценной»<sup>568</sup>. В плане же опыта метафизического такой опорной точкой для человека, по Франку, мыслится сама реальность как единая живая первооснова бытия, как «родина в иной сфере бытия»<sup>569</sup>, а «из этого следует, что основные, конституирующие саму идею Бога “атрибуты” вытекают из Его восприятия как реальности, открывающейся в нашем внутреннем опыте»<sup>570</sup>.

Эти размышления, по Франку, «обессиливают основной аргумент атеизма»<sup>571</sup>. Принципиальное значение для апологетической аргументации Франка здесь имеет его

---

<sup>559</sup> Там же. С. 141.

<sup>560</sup> Там же. С. 132.

<sup>561</sup> Там же. С. 140.

<sup>562</sup> Там же.

<sup>563</sup> Там же.

<sup>564</sup> Там же. С. 148.

<sup>565</sup> Там же. С. 157.

<sup>566</sup> Там же. С. 148.

<sup>567</sup> Там же. С. 149.

<sup>568</sup> Там же. С. 157.

<sup>569</sup> Там же. С. 163.

<sup>570</sup> Там же. С. 157.

<sup>571</sup> Там же. С. 147.

основополагающее различие «реальности» как «сверхрационального всеединства»<sup>572</sup> и «объективной действительности» как предметного мира, который постигается чувственным опытом (опытом в узком смысле слова) и рационализируется в понятиях. Реальность включает в себя объективную действительность: «Реальность *сверхрациональна*, но не иррациональная; она уже потому не иррациональна, что не *исключает ничего*, — значит, в том числе, и рациональности»<sup>573</sup>. Атеизм, по Франку, ошибается в том, что «отождествляет объективную действительность с реальностью»<sup>574</sup>. Франк подчеркивает, что Бог действительно «не существует», если под словом «существование» понимать принадлежность к «составу объективной действительности», и здесь «парадоксальным образом неверие и вера должны сойтись в отрицании этого предиката в применении к Богу»<sup>575</sup>. Однако если для неверия исключение Бога из состава объективной действительности «равносильно признанию Бога человеческим измышлением», то для веры, наоборот, не-существование Бога означает, что «слово “существование”, имеющее смысл принадлежности к объективной действительности, неприменимо к Богу просто потому, что противоречит категориальному характеру Его реальности»<sup>576</sup>. «Если вообще “Бог есть”, — пишет Франк, — *если* мы имеем право и основание понять эту идею, источником ее может быть только внутренний опыт реальности, а никак — по крайней мере непосредственно — не опыт объективной действительности. *Если* Бог есть, Он как-то относится к сфере реальности»<sup>577</sup>. И следовательно, Бог «разделяет всю сверхрациональность реальности»<sup>578</sup>, а значит «Бога нельзя найти, — нельзя даже искать — на путях познания объективной действительности — на путях внешнего опыта и основанной на нем рациональной мысли»<sup>579</sup>. Это, по Франку, обессиливает аргумент атеизма, по которому Бога нет, раз Он не достигается чувственно-рациональным познанием. «В силу непосредственности опытного восприятия Бога убеждение в его реальности совершенно независимо от возможных трудностей его согласования со знаниями об объективной действительности», и «всякое рациональное доказательство бытия Бога, поскольку оно вообще возможно и подлинно убедительно, уже предполагает готовое обладание идеей Бога, достигнутой на совсем ином пути»<sup>580</sup> — на пути религиозного опыта.

---

<sup>572</sup> Там же. С. 4.

<sup>573</sup> Там же. С. 86.

<sup>574</sup> Там же. С. 146.

<sup>575</sup> Там же.

<sup>576</sup> Там же. С. 147.

<sup>577</sup> Там же. С. 152.

<sup>578</sup> Там же. С. 169.

<sup>579</sup> Там же. С. 149.

<sup>580</sup> Там же.

В структуре мысли Франка, как было показано, всеединая реальность постигается не знанием в понятиях, а сверхрациональным интуитивно-опытным постижением, и «живое знание», добытое таким путем, имеет характер непосредственной самоочевидности. А значит, и «опыт встречи с Богом как реальностью носит характер первичной самоочевидности и, как таковой, совершенно независим от всякого иного познания, от всех наших мыслей и знаний о существе и составе объективной действительности, — вообще от всей сферы мысли и разума; и в этом смысле Паскаль совершенно прав: это есть некий скачок в совсем иной порядок, инородную сферу, недостижимую для “esprit”, для чистой мысли»<sup>581</sup>. Паскаль выступает главным собеседником Франка в параграфе «Разум и вера. Проблематика религиозного опыта». Как видно, Франк, с одной стороны, принимает паскалевское различия знания разума и знания сердца<sup>582</sup> и отмечает, что сверхрациональное восприятие Бога как первоосновы бытия в религиозном и метафизическом опыте «сродни» тому, что «Паскаль называл “знанием сердца”»<sup>583</sup>. Однако, с другой стороны, как мы замечали ранее, Франк стремится уточнить эту дихотомию и утверждает, что между разумом и верой нет «непроходимой бездны», иначе было бы «невозможно всякое вообще богословие»<sup>584</sup>. Если «сферу “разума”» понимать не в смысле узкого рационализма — как область аналитической обработки данных чувственного опыта — а «достаточно широко и глубоко» как сверхрациональный «метафизический опыт» в указанном выше смысле, как «живую философскую интуицию реальности», то «именно здесь обнаруживается», что «опыт сердца», который так же сверхрационален, «не отделен непроходимой бездной от сферы “разума”»<sup>585</sup>. Сверхрациональность, по Франку, не есть иррациональность, поскольку обнимает собой все — в том числе и рациональность<sup>586</sup>. Раз разуму доступен метафизический опыт, а сердцу — религиозный, и раз, как было показано выше, оба эти опыта имеют сторону, в которой совпадают<sup>587</sup>, — значит, «“разум” — осмысление метафизического опыта — согласуется с “опытом сердца”, вне всяких рассуждений просто “встречающимся с Богом” как личным существом»<sup>588</sup>. Таким образом, по Франку, «“разум” — вопреки мнению Паскаля, — все же понимает и подтверждает доводы “сердца”»<sup>589</sup>. Более того, раз речь идет именно об опыте — религиозном и метафизическом, а не об отвлеченном знании, то «разум в своем познании

---

<sup>581</sup> Там же.

<sup>582</sup> «Le coeur a ses raisons, que la raison ne comprend pas». Там же. С. 135.

<sup>583</sup> Там же. С. 140.

<sup>584</sup> Там же. С. 135.

<sup>585</sup> Там же. С. 159.

<sup>586</sup> Там же. С. 86.

<sup>587</sup> Там же. С. 139–140.

<sup>588</sup> Там же. С. 163.

<sup>589</sup> Там же. С. 167.

Бога есть сам как бы лишь другая сторона, другой аспект того же голоса сердца»<sup>590</sup>. «“Сердце” и “разум” в их последней глубине слиты в единстве нашего духовного существа»<sup>591</sup>, — заключает Франк. Таким образом, классическая философско-апологетическая проблема разума и веры разрешается русским философом в книге «Реальность и человек» через феноменологию религиозного опыта.

Итак, как мы показали, начиная с работ раннего периода и вплоть до последней книги проблематика религиозного опыта играет в творчестве Франка ведущую роль. В статьях раннего периода через концепт личного религиозного опыта обосновывается религиозный индивидуализм в противовес догматизму положительной религии. Это противопоставление заметно смягчается в книгах 40-х годов («Свет во тьме» и «С нами Бог»), в которых личный религиозный опыт и традиционная вера, включающая догматы, рассматриваются в русле антиномистического монодуализма как сочетающиеся «неслиянно и нераздельно». Также уже в работах раннего периода — в частности, в статьях о Джеймсе и Гёте — опытное и, в частности, религиозно-опытное познание выступает как антитеза познанию отвлеченному. Эта тема получает системное раскрытие в «Предмете знания» и с тех пор остается основным мотивом творчества Франка. Выстраивание философской системы происходило Франка «в органическом (или антиномическом?) единстве с накоплением собственного религиозного опыта»<sup>592</sup>, и к 40-м годам — ко времени написания книг «Свет во тьме», «С нами Бог» и «Реальность и человек» — задача философского осмысления личного религиозного опыта стала у Франка, как мы показали, определяющей. В указанных работах концепция религиозного опыта обретает ярко выраженное апологетическое измерение — через погружение в проблематику веры и разума, веры и неверия.

## **2.2 «Конфликт двух вер»: религиозное и материалистическое мировоззрение**

Рассмотренная методология построения отношений веры и разума становится основанием для решения Франком проблемы религии и науки. Эта проблема оказывается для Франка важной уже в ранних работах. В 1910-м году, как было показано выше, Франк выстраивает вокруг этой темы критику прагматизма Джеймса. Прагматизм достигает «полного равноправия между научным знанием и религиозной верой», но путем «релятивизации “истины”»<sup>593</sup>: «всякое знание, независимо от своего источника, осмысленно и ценно не в меру своей объективной истинности или теоретической

---

<sup>590</sup> Там же.

<sup>591</sup> Там же.

<sup>592</sup> Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С.Л. Франка (или написанная?). С. 208.

<sup>593</sup> Франк С.Л. Прагматизм как философское учение. С. 378.

обоснованности — годность этих критериев прагматизм принципиально отрицает, — а исключительно в меру своей практической надобности и полезности»<sup>594</sup>. Прагматизм отрицает «авторитетность *всех* областей и источников знания», «уничтожает саму возможность объективной расценки человеческих мнений и только таким путем уравнивает религию с наукой»<sup>595</sup>. При этом Франк приветствует саму попытку прагматизма «восстать против слепого идолопоклонства перед наукой и звать к целостному умонастроению, удовлетворяющему также практические и религиозные мотивы духа»<sup>596</sup>, однако находит неудачной реализацию этого намерения.

В такой критике Франком философии прагматизма следует отметить именно этот момент — само признание необходимости преодоления сциентизма, саму попытку найти форму «равноправия» между научным и религиозным знанием или снятия антагонизма между ними. Рецензии 1909 года на книгу Эмиля Бутру «Вильям Джемс и религиозный опыт» Франк дает заголовок «Религия и наука» и пишет, что «тема об отношении между религией и наукой, между верой и знанием стала самой жгучей и современной проблемой западноевропейского религиозного движения»<sup>597</sup>, подчеркивает, что «вера в абсолютное и универсальное значение разума и научного мышления... в настоящее время значительно пошатнулась»<sup>598</sup>, и отмечает, что книга Бутру важна именно тем, что направлена на смягчение антагонизма между научным («теоретический рационализм»<sup>599</sup>) и религиозным мировоззрениями: «пока в науке будут господствовать натуралистическое и механистическое мировоззрение», антагонизм этот будет сохраняться, «вот почему особого внимания заслуживают те — мимоходом отмечаемые и Бутру — признаки, которые указывают на готовящийся пересмотр (научными средствами) самого научного мировоззрения — пересмотр, обещающий нам научное обоснование основных идей спиритуалистического и телеологического мировоззрения и, тем самым, подлинное сближение между наукой и религией»<sup>600</sup>.

Этот мотив звучит так же в статье 1908 году «Личность и вещь», которая имеет подзаголовок «Философское обоснование витализма» и «знаменует поворот Франка к метафизике»<sup>601</sup>: Франк «защищает виталистическую онтологию против механистической»<sup>602</sup>. В «старое здание атомистически-механистического миропонимания,

---

<sup>594</sup> Там же. С. 379.

<sup>595</sup> Там же.

<sup>596</sup> Там же. С. 371.

<sup>597</sup> Франк С.Л. Религия и наука // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. С. 301

<sup>598</sup> Там же. С. 300.

<sup>599</sup> Там же.

<sup>600</sup> Там же. С. 303.

<sup>601</sup> Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 21

<sup>602</sup> Франк С.Л. Личность и вещь // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. 100.

заложенное во времена Галилея, Кеплера, Декарта и Ньютона, возводившееся камень за камнем вплоть до Дарвина, Спенсера и Геккеля... вторгаются чужеродные элементы, грозящие его опрокинуть; таков, напр., энергетизм, пытающийся совершенно разрушить основной механистический принцип, согласно которому все физические явления суть в конечном счете движения материальных частиц; таков в еще большей мере неовитализм, который снова вносит в естествознание уничтоженное, засмеянное со времен Бэкона и Декарта понятие конечных (целевых) причин и решительно восстает против сведения живого к безжизненному»<sup>603</sup>. В идеях «целесообразности и органического единства», в этих «основных понятиях виталистического мировоззрения», чуждых мировоззрению механистическому, Франк признает «фундаментальное онтологическое значение», и подчеркивает, что к такому признанию, «как бы против воли», приходят и естественные науки — например, биология, «перед которой раскрылась невозможность объяснить как закономерность, так и эволюцию жизни из механистических начал»<sup>604</sup>. Важнейшей фигурой для Франка здесь предстает А. Бергсон, по мысли которого жизнь развивается как «непрерывное творчество непредвидимых форм»<sup>605</sup>. «Выдающееся произведение» Бергсона «Творческая эволюция», по Франку, «противопоставляет механической закономерности *повторяющихся* явлений подлинную творческую активность мирового процесса, порождающую *новые* явления»<sup>606</sup>. Напомним, Бергсон критикует, в частности, эволюционизм Г. Спенсера с его атомистически-механистическим подходом: «Обычный прием метода Спенсера состоит в том, что развитие реконструируется из отдельных уже развившихся частей»<sup>607</sup>. Такое понимание целого как совокупности частей противоречит ключевой бергсоновской концепции длительности, которая есть «своего рода органический синтез, внутренняя организация элементов, состояния сознания, которые не рядопологаются, а проникают друг в друга»<sup>608</sup>. Бергсоновская концепция длительности повлияла<sup>609</sup> на анализ Франком времени и Абсолюта в «Предмете знания»: Франк считает «главным достижением Бергсона признание Абсолюта становящимся»<sup>610</sup>. Интуитивизм Бергсона в целом находит отклик в подходах Франка — через интуитивное созерцание восходить к живому знанию абсолютного бытия как всеединства (см. параграф 2.1). Как видно, однако, «новая

---

<sup>603</sup> Там же. С. 98.

<sup>604</sup> Там же. С. 100.

<sup>605</sup> Бергсон А. Творческая эволюция // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 44.

<sup>606</sup> Франк С.Л. Личность и вещь. С. 100.

<sup>607</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 44.

<sup>608</sup> Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 96.

<sup>609</sup> См. Куприянов В.А. Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С.Л. Франка // История философии. Т. 21. №1 / 2016. С. 128–135.

<sup>610</sup> Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019. С. 245.

телеология»<sup>611</sup> Бергсона оказывается существенно важной для Франка так же и как элемент апологетической аргументации, направленной на критику сциентизма.

Попытки не просто преодолеть антагонизм между религиозным и научным мировоззрениями, но и привести их к определенной форме согласованности звучит в статье 1926 года «Религия и наука в современном сознании», где Франк критикует принцип «двойной бухгалтерии», по которому религиозная вера и научное знание не просто «отделяются (что вполне правомерно)», но «совершенно обособляются», так что предстают как две области, которые «не имеют между собой никаких точек соприкосновения и потому не требуют вообще никакого согласования, никакой подчиненности общему единству мирозерцания»<sup>612</sup>. При этом «согласование», по Франку, не означает «научного оправдания религии», потому что «“научная” религия есть... бессмысленное сочетание понятий, нечто вроде “деревянного железа”»<sup>613</sup>: «наука и религия имеют два разных предмета, следовательно и два разных пути познания, два разных критерия достоверности, каждый из которых принципиально независим от другого»<sup>614</sup>: нет оснований по «мнимо религиозным» причинам отвергать «твердо установленные данные науки», и обратно — «злоупотребление наукой содержится в тщетном и бессмысленном покушении, с помощью данных, найденных в научном опыте, с помощью истин, открытых через телескоп и микроскоп, отвергать истины, усматриваемые в религиозном опыте»<sup>615</sup>. Таким образом, «ни религия не может вторгаться в компетенцию научного знания, ни наука — в компетенцию религиозного видения»<sup>616</sup>. И все же эта принципиальное соотношение не исчерпывает собой для Франка всей проблематики религии и науки, иначе «мы как будто увековечиваем принципиальный дуализм, совершенный разрыв в нашем мирозерцании между религиозным и научным сознанием»<sup>617</sup>. Как видно, принципиальным устремлением Франка является попытка не просто разграничить области религии и науки, но, разграничив их, все же раскрыть понимание религии и науки в их «сродстве и взаимообщении, благодаря чему становится и возможным, и необходимым достижение внутренней согласованности между ними, и тем подлинного единства и цельности общего жизнепонимания»<sup>618</sup>.

Такая согласованность, по Франку, уже намечена в «глубоком перевороте, совершающемся в научном мирозерцании»<sup>619</sup>. Здесь русский мыслитель воспроизводит

---

<sup>611</sup> Там же. С. 251.

<sup>612</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. №4. С. 146.

<sup>613</sup> Там же.

<sup>614</sup> Там же. С. 147.

<sup>615</sup> Там же.

<sup>616</sup> Там же.

<sup>617</sup> Там же. С. 148.

<sup>618</sup> Там же.

<sup>619</sup> Там же. С. 155.

мотивы рассмотренных выше статей 1908-1910 годов и указывает на новые течения в естественных науках. Так, в «атомистической психологии», по Франку, внутренняя жизнь человека до сих пор «представлялась как бессвязный набор отдельных элементов (“представлений”, “ощущений” и т.п.)»<sup>620</sup>, психологическая наука отрицала понятие души как единства носителя этих элементов. Однако после открытия Ф. Brentano идеи «интенциональности», «смысловой направленности душевной жизни — в познании, оценке, любви, ненависти — на предметный мир», представления о душевной жизни «как слепой игре бессмысленных процессов сменилось или сменяется представлением о ней как живом единстве телеологических сил, направленных на осмысление и духовное овладение предметным миром»<sup>621</sup>. Это по, Франку, повлекло за собой изменения в подходах и в психофизиологии: если раньше в этой области «под именем “психо-физического параллелизма” господствовал скрытый материализм», то теперь «возможность двустороннего взаимодействия между душевными и телесными явлениями стала едва ли не общепризнанным фактом»<sup>622</sup>. На этом фоне возникает «новая — с прежней точки зрения недопустимой и бессмысленной — области знания в лице научного изучения т. наз. “метапсихических” явлений»<sup>623</sup>. Франк отмечает, что к этой новой области знания всерьез относятся ведущие ученые его времени, а среди тех, кто закладывает философские основания такого подхода указывает У. Джеймса и А. Бергсона<sup>624</sup>. С именем последнего связаны и изменения в биологии, где «совершается... крушение дарвинизма<sup>625</sup> и возрождение витализма»: «телеологическое воззрение на природу, — можно сказать, воскрешенный аристотелизм — торжествует в биологии победу над столь незыблемо,

---

<sup>620</sup> Там же. С. 152.

<sup>621</sup> Там же. С. 153.

<sup>622</sup> Там же. С. 154.

<sup>623</sup> Там же.

<sup>624</sup> Ср.: «Начиная с 70-х и 80-х годов 19 века, это движение медленно, но упорно и победоносно пробивает себе путь сквозь стену “просветительских” и “научных” предубеждений. К числу лиц, отдавшихся этим изысканиям или по крайней мере серьезно ими интересующихся, принадлежат первоклассные европейские ученые, начиная с немецкого астронома Целльнера, английского биолога Уойльса и физика Крукса — такие имена, как сэр Оливер Лодж, Бергсон, m-me Кюри, Шарль Ришэ, Фяурнца, Вильям Джемс, не говоря уже о множестве научных «звезд» второй величины. Английский физик Крауфорд создает систему механики «телекинетических» явлений (явлений самопроизвольного движения мертвых тел в присутствии медиума), Бергсон председательствует на съезде «общества психических «изысканий» и произносит речь, посвященную философскому объяснению привидений, первоклассные физики исследуют световые излучения и «материализации», исходящие от медиумов, величайший современный немецкий биолог Ганс Дриш мечтает по явлениям материализации разгадать основные загадки эмбриологии и биологии, маститый французский физиолог Ришэ пишет обширное руководство «*Traité de métapsychique*», в котором собраны, систематизированы и отчасти экспериментально проверены тысячи фактов телепатии, ясновидения и чтения мыслей, самопроизвольных движений предметов, таинственных стуков, материализаций и привидений». Там же.

<sup>625</sup> «Правоверный дарвинизм с его учением о происхождении целесообразных форм и функций органической жизни из накопления случайных полезных изменений и наследственного их закрепления в борьбе за существование, и механическое воззрения на организм как сложную физико-химическую машину, принципиально не отличную от неорганического мира, — совместно составляли опору для картины мира как агрегата слепых сил и мертвых существ». Там же. С. 155.

казалось, утвержденным механистическим воззрением», «мир целесообразно устроенных и целестремительно действующих живых существ становится снова неопровержимым, фактическим свидетельством обнаружения в природе каких-то разумных, творчески формирующих сил»<sup>626</sup>. Франк кратко касается и царицы естественных наук — физики, где «мир “мертвой” материи становится на наших глазах более зыбким, подвижным, как бы дематериализуется», «схема раз навсегда данного однородного пустого пространства, в котором движутся устойчивые, неразложимые частички мертвой материи, заменяются какими-то загадочными, трудно постижимыми, но во всяком случае гораздо более тонкими и гибкими понятиями»<sup>627</sup>. Какие понятия имеются в виду, Франк не уточняет, но так как в более ранней статье 1908 года «Личность и вещь» философ, упоминая физику, говорит о концепции «энергетизма» (В. Оствальд, А. Эйнштейн), которая разрушает «механистический принцип»<sup>628</sup>, речь может идти о нем же.

Оценка и критика франковского подхода с точки зрения его соответствия или несоответствия конкретным данным конкретных естественных наук не входит в задачи настоящего исследования. Следует подчеркнуть лишь тот факт, что для Франка современные ему научные теории дают повод говорить о возможности и правомерности попыток не просто снятия антагонизма, но глубинного согласования научного и религиозного мировоззрений. Характерно, что именно мыслью о построении единого целостного мировоззрения<sup>629</sup> завершается статья «Религия и наука в современном сознании»: «Невидимый внешнему взору прилив творческих религиозных сил оплодотворяет человеческую мысль и подготавливает рост новой науки, согласующейся с религиозным сознанием и способной на его основе утвердить новое, животворящее и осмысливающее целостное жизнепонимание»<sup>630</sup>.

Отметим так же, что, несмотря на упоминания конкретных наук — психологии, биологии, физики — построения Франка являют собой пример не узко естественно-научной апологетики, стремящийся определить отношение конкретных данных физики, химии, биологии или геологии к данным христианского Откровения<sup>631</sup>, но — шире —

---

<sup>626</sup> Там же.

<sup>627</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>628</sup> Франк С.Л. Личность и вещь. С. 98.

<sup>629</sup> Попытку свидетельствовать о целостном христианском мировоззрении мы ранее охарактеризовали, вслед за П.А. Флоренским, как «положительную апологетику». См. параграф 1.2.

<sup>630</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 156.

<sup>631</sup> Ярким и не бесспорным примером такой естественно-научной апологетики являются отдельные главы книги В.Н. Ильина «Шесть дней творения» (1930). Ср.: «Октябрьский переворот и последовавшие за ним гонения надолго пресекли только еще набирающий силу диалог между христианской богословской мыслью и естествознанием. Среди немногих в этот период выделяется крайне спорная работа В. Н. Ильина, изданная в 1930 г. в Париже, на страницах которой автор пытается защищать фантастическую гипотезу о существовании на Земле преадамитов на протяжении десятков миллионов лет». Мумриков О., свящ.

апологетики именно философской, направленной на согласование религиозного и научного мировоззрений через апелляцию к концепциям бытия и познания: критика материализма<sup>632</sup> с позиции витализма, утверждение телеологизма, что — в свете построений Бергсона — предполагает примат интуитивного познания по отношению к познанию отвлеченному.

Обращение Франка к идеям Бергсона само по себе может быть сочтено элементом апологетической стратегии: телеологию, противопоставленную механицизму, следует рассматривать как концепцию, хорошо согласующуюся с религиозным мировоззрением<sup>633</sup>. Франк видит в телеологизме Бергсона возрождение метафизики Аристотеля — «воскрешённый аристотелизм»<sup>634</sup> с его учением о целевых причинах, а представители неотомизма, современники Франка, соотносили философию Бергсона с учением Фомы Аквинского, и неслучайно программное произведение Жака Маритена носит название «От Бергсона к Фоме Аквинскому» (1944). По мысли Маритена, философия Бергсона содержала в себе «резкую реакцию против сциентистской псевдометафизики»<sup>635</sup>, что вполне согласуется с пафосом рассмотренных статей Франка. Но также философия Бергсона — автора, который, опубликовав в 1907 году «Творческую эволюцию», через двадцать пять лет, в 1932 году опубликовал «Два источника морали и религии» — не просто критикует сциентизм, но и открывает путь к религиозному мировоззрению. Методом Бергсона Маритен называется «радикальный эмпиризм»: «Только собственным оружием науки, принявшей антиметафизическую направленность, только опытом — *опытом* несравненно более верным и более глубоким — Бергсон намеревался преодолеть ложный культ научного опыта, механистический и детерминистский экспериментализм, выдаваемый вульгаризаторской философией за требование современной науки»<sup>636</sup>. Однако путем радикального эмпиризма (так же близкого и Франку — см. параграф 2.1) Бергсон, по мысли Маритена, «должен был прийти не столько к метафизике, сколько к определенной философии морали и религии, именно потому, что только здесь он мог найти *опыт*, в

---

Естественно-научная апологетика как целостная дисциплина: общий обзор // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2009. №4 (15). С. 35. Отметим, что главы «Шести дней творения», посвященные философским, а не сугубо естественно-научным вопросам, намного менее уязвимы для такой критики. Подробнее об этом — параграф 3.2.

<sup>632</sup> Критике материализма как научно-философского учения Франк посвятил работу «Материализм как мировоззрение», но и здесь возникают тот же мотив, связанный с проблематикой науки и религии: «Витализм в биологии — учение, что в живом организме есть некий истинно живой и творческий корень, не сводимый к мертвым физико-математическим силам, — отвергается материализмом как ложный идеализм». Франк С.Л. Материализм как мировоззрение // Христианство, атеизм и современность. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 172.

<sup>633</sup> Ср. обращение к Бергсону и критика Дарвина у Франка: Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Алеяв Г.Е. Семен Франк. С. 230.

<sup>634</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 155.

<sup>635</sup> Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 10.

<sup>636</sup> Там же.

котором он нуждался»<sup>637</sup>. И неслучайно Бергсон «читал мистиков»<sup>638</sup> и полагал, что «надо верить мистикам в отношении Бога, так же как физикам — в отношении материи: и те, и другие компетентны, знают то, о чем говорят»<sup>639</sup>. Здесь, по Маритену, построения Бергсона могут выступать в качестве философского обоснования религиозной веры: «Философская рефлексия относительно жизненного порыва и первичного средоточия творческой силы, откуда он исходит, могла навести на мысль о существовании Бога, теперь оно утверждается безусловным образом. Как именно? Через свидетельство тех, кто обладает опытом восприятия божественного»<sup>640</sup>. Снова отметим здесь созвучие с основной интуицией Франка о религиозном опыте как о краеугольном религиозно-философском концепте и о неопровержимости религиозно-опытного знания знанием научно-отвлеченным.

Заметим, что в том же ключе философию Бергсона комментирует и английский историк Кристофер Доусон, автор, значимый для Франка в 1930-ые годы (см. далее параграф 2.3): «“Жизненный порыв” Бергсона — это не просто обобщение фактов биологии, это, скорее, их объяснение с помощью квази-теологической гипотезы, которая представляет собой нечто среднее между учением стоиков о мировой душе и христианским учением о Святом Духе»<sup>641</sup>.

Философские основания для попытки привести научное знание и религиозную веру к взаимной согласованности — в отрыве от конкретных данных конкретных естественных наук — Франк рассматривает в брошюре 1925 года «Религия и наука», а также в уже цитированной статье 1926 года «Религия и наука в современном сознании». В общей форме антагонизм между религиозным и научным мировоззрением снимается Франком через утверждение, что два «рода знания — научное и религиозное — не противоречат друг другу»<sup>642</sup>, так как говорят «о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете»<sup>643</sup>. Наука, по Франку, «берет мир, как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношения между этими явлениями, *вне отношения мира, как целого* (а следовательно, и каждой, даже малейшей его части), к — его *высшему основанию*, к его

---

<sup>637</sup> Там же. С. 11.

<sup>638</sup> Там же. С. 40. Ср.: «Кого-то, может быть, пугает слово “мистик”, но будем называть вещи своими именами. На протяжении тридцати лет слово это вызывало всякого рода подозрительность и беспокойство; услышав его, тотчас настораживались, готовясь грудью встретить волну фанатизма и истерии. Более внимательное наблюдение реальности устранило эти паразитические коннотации, и теперь мы все яснее сознаем, что при всей многочисленности более или менее патологических имитаций истинные мистики — мудрейшие из людей и лучшие свидетели духовной жизни. Сам Бергсон во многом содействовал такой перемене отношения к мистицизму». Там же.

<sup>639</sup> Там же. С. 43.

<sup>640</sup> Там же.

<sup>641</sup> Dawson C. *Progress and Religion. A Historical Enquiry*. London: Sheed and Ward, 1929. P. 241.

<sup>642</sup> Франк С.Л. *Религия и наука*. Брюссель, 1953. С. 8.

<sup>643</sup> Там же. С. 5.

первопричине, к абсолютному началу, из которого он произошел и на котором он покоится. Религия же познает именно *отношение мира*, а следовательно, и человека, *к этой абсолютной первооснове бытия — к Богу*, и из этого познания черпает уяснение общего *смысла бытия*, который остается вне поля зрения науки. Наука как бы изучает *середину*, промежуточный слой или отрезок бытия в его внутренней структуре; религия познает эту же *середину* в ее отношении к началу и концу, к целому бытия или к его целостной первооснове»<sup>644</sup>. В качестве одного из примеров не-противоречия науки и религии снова выступает биология, которая, как и теология, решает вопрос о происхождении человека. Однако биология говорит «об относительном “происхождении” человека, т.е. о биологической преемственности его от иных, низших организмов на более ранней стадии», в то время как теология — «об *абсолютном* происхождении человека, т.е. об его происхождении из самого первоначала бытия и об отношении его к этому первоначалу — Богу»<sup>645</sup>. Через идею не-противоречивости религии и науки также решается вопрос о чуде. Франк отрицает возможность критиковать религиозную веру, которая «всегда связана с верой в чудеса»<sup>646</sup>, с позиции научного знания, которое чудес не допускает. Если под чудом понимать «непосредственное вмешательство высших, божественных сил в ход явлений — вмешательство, приводящее к результату, который невозможен при действии только естественных, природных сил», а наука как раз изучает «закономерности именно только естественных, внутренних сил природы», то наука, следовательно, «ничего не говорит о возможности или невозможности чуда»<sup>647</sup>. Наука, по Франку, лишь выводит вопрос о чуде за пределы своей компетенции: «Наука познает природу, как некую замкнутую систему сил или явлений; она совсем не утверждает, что природа действительно есть абсолютно замкнутая система, что вне ее нет никаких иных сил, которые могли бы в нее вторгаться; она только ограничивается познанием внутренних взаимоотношений в природе, так как только такое познание есть ее собственное дело, и потому она *ровно ничего* не говорит ни о возможности, ни о невозможности чудес»<sup>648</sup>.

Если между религиозной верой и научным знанием, таким образом, нет антагонизма, то противоречие тем не менее, по Франку, неизбежно между религиозным мировоззрением и материалистическим. Критике материализма как научно-философского учения и вскрытию его логических противоречий Франк посвящает один из разделов работы «Материализм как мировоззрение» (1928) и выступает здесь единомышленником П.

---

<sup>644</sup> Там же. С. 8.

<sup>645</sup> Там же. С. 9.

<sup>646</sup> Там же. С. 11.

<sup>647</sup> Там же.

<sup>648</sup> Там же. С. 12.

Юркевича, В. Соловьева и русских спиритуалистов (Козлова, Лопатина и др.)<sup>649</sup>. Более существенным, однако, представляется Франку рассмотрение материализма как «содержания веры», что «доселе не обращало на себя достаточного внимания»<sup>650</sup>. В упомянутой работе материализм как вера рассматривается сквозь призму социальной психологии: Франк отмечает, что материализм есть «реализм... в морально-волевом смысле», требует решительного социального действия на фоне «действительности, как она есть на самом деле, во всей ее неприглядности, во всей ее тягостности для человеческих нужд и упований»<sup>651</sup>. Здесь требования материализма совпадают, по Франку, «с требованиями его духовного антипода — подлинно конкретной религиозной веры»<sup>652</sup>. «Бездна» же, разделяющая два мировоззрения, явлена тем, что религиозная вера не сводит бытие к «внешнему миру» как материальному, «осязаемому и видимому»<sup>653</sup>, но постулирует, что «всяческая “внешняя реальность” есть лишь внешняя оболочка реальности внутренней, конкретно-духовной»<sup>654</sup>, признает «наличие *двух начал, двух уровней бытия*»<sup>655</sup> — материального и духовного, чем в корне меняет наполнение «реализма» и требования социального поступка: «Если бы весь мир, все бытие состояли сплошь из одних низших, слепых сил, в мире не было бы ни нужды, ни подлинно-нравственной борьбы. Нужда и борьба есть там, где силы высшего порядка восстают против сил порядка низшего; трезвость горькой правды нужна тому, кто ждет от бытия иного, лучшего и высшего, чем то, что он встречает в мире»<sup>656</sup>.

Однако в «Религии и науке» Франк рассматривает материализм не в контексте социальной психологии, а именно в контексте соотношения религиозной веры и научного знания. «Есть действительно неустранимое противоречие, — пишет Франк, — между натурализмом (включая материализм) и религиозной верой, между мирозерцанием, утверждающим, что все бытие исчерпывается слепыми (или даже материальными) стихийными силами природы, и мирозерцанием, утверждающим, за пределами “природы”, силы иного, духовного или разумного порядка, и допускающих их действие в мире»<sup>657</sup>. Однако, как видно, противоречие двух мирозерцаний не есть противоречие между верой и наукой, но есть противоречие между двумя верами: «Одни верят, что мир существует не сам собой, а укоренен в чем-то высшем и абсолютном, что разум и добро суть не выдумки, а лучи

---

<sup>649</sup> Франк С.Л. Материализм как мировоззрение. С. 146–159.

<sup>650</sup> Там же. С. 148.

<sup>651</sup> Там же. С. 162–163.

<sup>652</sup> Там же. С. 166.

<sup>653</sup> Там же. С. 167.

<sup>654</sup> Там же. С. 168.

<sup>655</sup> Там же. С. 170.

<sup>656</sup> Там же. С. 169.

<sup>657</sup> Франк С.Л. Религия и наука. С. 14.

доходящего до нас из абсолютного первоисточника бытия, и что человек, с его мечтами и надеждами имеет право не чувствовать себя одиноким и покинутым в хаосе мертвых сил природы. Другие, напротив, *верят*, что этот хаос есть единственная реальность, что в мире нет ничего, кроме бессмысленного столкновения слепых частиц материи»<sup>658</sup>. Материализм, таким образом, не тождественен научному знанию, но есть «*вера в единоедержавие и универсальность* научного знания, основанная на вере в реальность одного только эмпирического, чувственного бытия»<sup>659</sup>. Эта вера «незаметно смешивается с верой в выводы научного знания и принимается за нее», что, по Франку, и создает представление о кажущемся антагонизме между наукой и религией, в то время как религии противоречит не наука, а «идолопоклонство перед наукой», которое есть произвольная мировоззренческая позиция («вера») и с, собственно, наукой «не имеет ничего общего», так как «в самом идолопоклонстве нет ни грана научности»<sup>660</sup>. Таким образом, по Франку, несправедливо отождествлять научное мировоззрение с материалистическим. Это демонстрируют примеры тех великих ученых — Ньютона, Паскаля, Пастера — которые, развивая научное знание и будучи христианами, не были материалистами<sup>661</sup>. Однако совмещение научного и религиозного мировоззрений заключается здесь не в столь нелюбимой Франком «двойной бухгалтерии»<sup>662</sup>, а в усмотрении верного соотношения религии и науки: они, имея каждая свой предмет и будучи разведены по разным областям (наука — мир природных явлений, религия — Бог и отношение к Нему мира природных явлений), сосуществуют как части одного «целостного жизнепонимания»<sup>663</sup>, где осмысляется не только «середина, промежуточный слой или отрезок бытия», на который направлен взор ученого-естествоиспытателя, но «целое бытие»<sup>664</sup> как категория метафизическая и религиозная.

В статье «Религия и наука в современном сознании» Франк так же указывает, что в основе новоевропейской науки лежит «вера» как определенное «мировоззрение», «духовные интересы», «жизнеощущение» эпохи, в которую ученый живет и творит, — вера, которая не может не влиять на практику научного познания<sup>665</sup>. По Франку, «современный, господствующий взгляд на науку, требующий совершенной автономии и державной независимости специально-научного знания, делает фактически исключение

---

<sup>658</sup> Там же. С. 15. Отметим риторическую экспрессивность приведенного фрагмента.

<sup>659</sup> Там же.

<sup>660</sup> Там же.

<sup>661</sup> Там же. С. 5.

<sup>662</sup> «...т.е., что в своей в своей лаборатории они не думают о религии, а по воскресениям и праздникам, идя по привычке в церковь, забывают о своей науке, и в течение всей своей жизни не удосуживаются и не испытывают потребности привести в порядок свое мировоззрение». Там же.

<sup>663</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 156.

<sup>664</sup> Франк С.Л. Религия и наука. С. 8.

<sup>665</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 150.

для влияния на науку *той веры*, которая кажется *ему* истинной»: если витализм в биологии или «медицинские учения, допускающие непосредственное действие духовных сил на здоровье человека», порицаются и отрицаются как находящиеся под ненаучным «влиянием метафизики», то в порядке вещей, тем не менее, считается влияние на естественно-научное познание «картезианской механистической метафизики», социального-экономического подхода, выразившегося в дарвинизме, и в целом влияние «атомистических и материалистических представлений»<sup>666</sup>.

«Так называемый конфликт науки с религией есть конфликт двух вер, натурализма и религиозной веры»<sup>667</sup>, — эту чеканную формулировку, обобщающую подход Франка к проблеме религии и науки, мы встречаем в рукописи Франка «Об отношении между религией и наукой». Рукопись, представляющая собой конспект выступления, была написана в 1925–1926 годах и тематически примыкает к двум рассмотренным статьям<sup>668</sup>.

В той же рукописи Франк отмечает «обычное мнение»: «Религия и наука — две, разные по форме и методу, но одинаковые по своему предмету, формы познания и осмысления мира»<sup>669</sup>. Следом Франк приводит иной взгляд — «по существу» — на отношения науки и религии: «Религия и наука заняты разными предметами: схематически — Богом и миром»<sup>670</sup>. Первое мнение, однако, не отрицается Франком, как если бы оно было вовсе ложным. Соседство двух противоположных тезисов объяснимо, если учитывать общий контекст метафизики Франка. В «Религии и науке» Франк, как было показано выше, подчеркивает, что наука «берет мир, как замкнутую в себе систему явлений», а религия «познает отношение мира к абсолютной первооснове бытия — к Богу»<sup>671</sup>. Это утверждение о разных областях, которыми занимаются религия и наука, важно Франку как снятие стереотипных представлений о непримиримом конфликте науки и религии<sup>672</sup>. Однако, как видно из этих же слов Франка, «мир» — хотя и в разных отношениях — все же оказывается предметом одновременно и для научного знания, и для религиозного. Как указывает Т.

---

<sup>666</sup> Там же.

<sup>667</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношении между религией и наукой> // Соловьевские исследования. 2017. 1 (53). С. 99.

<sup>668</sup> Там же. С. 94.

<sup>669</sup> Там же. С. 98.

<sup>670</sup> Там же. С. 98.

<sup>671</sup> Франк С.Л. Религия и наука. С. 8.

<sup>672</sup> Ср.: «Каково отношение между религией и наукой? Согласимы ли они между собой? Может ли научно образованный и мыслящий человек иметь религиозную веру? Если поставить эти вопросы современному русскому образованному — или, вернее, полуобразованному — человеку (ибо подлинно образованных людей на свете мало), то на них последует быстрый и решительный отрицательный ответ». Франк С.Л. Религия и наука. С. 3. Ср.: «Вопрос об отношении религии и науки — сложный. Я ставлю его в форме, в которой он вызывает наиболее острый интерес: есть ли противоречие между религией и наукой?» Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношении между религией и наукой>. С. 97.

Оболевич, рамкой, в которой Франк рассматривает проблему религии и науки, является его концепция панэнтеизма<sup>673</sup> — представление, согласно которому отношения Бога и мира (природы) следует мыслить как «Бог во всём» (в отличие от «пантеизма», согласно которому «всё есть Бог»)<sup>674</sup>. В книге «Свет во тьме» Франк говорит о «религиозном панэнтеизме» как о своей «общей философской интуиции»<sup>675</sup>. Стержнем гносеологии Франка (см. параграф 2.1) является учение, что «отвлеченное знание возможно лишь, как производный итог целостной интуиции»<sup>676</sup>, и «первой основой всякого знания является интуиция всеединства»<sup>677</sup>. По Франку, чувственное восприятие и отвлеченное мышление с необходимостью возводят мысль к интуитивному созерцанию всеединства и далее к живому знанию, интуиции-жизни как непосредственному обладанию абсолютным бытием в силу принадлежности к нему, что совпадает с религиозным опытом. Таким образом, у Франка научное знание — познание мира природы, основывающееся на чувственном восприятии и отвлеченном мышлении — может восходить к знанию религиозному, к познанию Бога-Абсолюта как первоосновы реальности. Взгляд на то же соотношение со стороны онтологии дает следующую картину: если, согласно концепции панэнтеизма, «весь эмпирический мир укоренен в Абсолюте», то «наука имеет дело с объектами, которые укоренены во всеединстве и, следовательно, имеют божественное происхождение»<sup>678</sup>. И значит, «с позиции панэнтеизма возможны оба утверждения — как о том, в чем наука и религия различны, так и о том, в чем они похожи»<sup>679</sup>, как о разном, так и о совпадающем предмете религии и науки.

А.Н. Паршин в статье «Еще раз о научной картине мира» выделяет в русской религиозной философии три наличествующих подхода к определению соотношения религии и науки: (1) «наука и религия относятся к совершенно разным сферам бытия и, следовательно, должны заниматься каждая своим делом»; (2) «наука и религия говорят разное об одном и том же (скажем, об устройстве мира или о морали) и поэтому противоречат друг другу», что «приводит к той или иной форме борьбы между ними»; (3) «независимо от отношения друг к другу, наука и религия должны войти в единое целостное мировоззрение, соединяющее их вместе»<sup>680</sup>. Паршин указывает, что выразителем третьего

---

<sup>673</sup> Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. P. 117.

<sup>674</sup> Аляев Г.Е. Панэнтеизм С.Л. Франка: соотношение Бога, человека и природы // Философия и космология. №1, 2008. С. 88–99.

<sup>675</sup> Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 15.

<sup>676</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 221.

<sup>677</sup> Там же. С. 238.

<sup>678</sup> Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. P. 117.

<sup>679</sup> Там же.

<sup>680</sup> Паршин А.Н. Еще раз о «научной картине мира» // Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 112.

подхода может выступать И.А. Ильин, выразителем второго — К.Н. Леонтьев, выразителем же первого — С.Л. Франк<sup>681</sup>.

Однако вышеприведенный анализ дает основание уточнить, что в целостном контексте мысли Франка можно обнаружить элементы всех трех подходов. Безусловно, в русле первого подхода философ прямо указывает, что религия и наука относятся к разным сферам бытия и поэтому для антагонизма по существу между ними нет оснований. И в то же время — в русле второго подхода — в работах Франка встречается мысль, что религия и наука все же «говорят разное об одном и том же» — о «мире», взятом в разных отношениях (мир как замкнутая в себе система и мир в его отношении к Абсолюту). В рамках панэнтеизма здесь, как было только что показано, не может возникнуть противоречия или конфликта между религиозным и научным знаниями. «Та или иная форма борьбы», однако, возможно, по Франку, в той степени, в которой научное мировоззрение в целом отождествляется с материализмом как метафизической верой. Наконец, элементы третьего подхода — «наука и религия должны войти в единое целостное мировоззрение, соединяющее их вместе» — так же напрямую явлены в работах Франка. Философ не принимает представление, по которому религия и наука не просто «отделяются (что вполне правомерно)», но «совершенно обособляются», так что берутся как две области, которые «не имеют между собой никаких точек соприкосновения и потому не требуют вообще никакого согласования<sup>682</sup>». Важно, однако, что такое согласование «*ни в коем случае не должно пониматься*» как «*научное оправдание религии*»<sup>683</sup>: можно утверждать, что попытка, например, обосновать теми или иными конкретными данными естественных наук библейское повествование о сотворении мира не нашла бы поддержки у Франка. Рассмотрение же русским философом тех естественно-научных теорий, которые оставляют место духовному миру, ведет не к попытке «научно обосновать» религиозную веру, а лишь к попытке показать, что научное мировоззрение не есть с необходимостью механицизм или материализм, и такие концепции как, в частности, витализм в биологии ярко это демонстрируют. По Франку, возможно такое научно-философское мировоззрение, в рамках которого естественные науки и религиозная вера могут быть согласованы именно в «общем единстве мирозерцания»<sup>684</sup>, как части внутри одного «целостного жизнепонимания»<sup>685</sup>, которое стремится осмыслить «обозреть бытие как целое»<sup>686</sup> — а для мысли Франка это значит усматривать в бытии не только «видимый, доступный нам слой»,

---

<sup>681</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>682</sup> Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 146.

<sup>683</sup> Там же.

<sup>684</sup> Там же.

<sup>685</sup> Там же. С. 156.

<sup>686</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 95.

«эмпирическую реальность», но иной, невидимый, «более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой — как бы некое иное измерение»<sup>687</sup>, вне отношения к которому невозможно осмыслить бытие как целое.

### **2.3 С.Л. Франк и английская апологетическая традиция (Дж.Г. Ньюмен, Г.К. Честертон, К.Г. Доусон)**

Связи русской религиозной философии с англоязычной апологетической мыслью XIX-XX веков представляются сегодня мало исследованной областью. В научной литературе встречаются подступы к этой теме: предлагаются основания для сопоставления двух течений мысли<sup>688</sup> или же подчеркивается их разнонаправленность при тематическом сходстве<sup>689</sup>. Между тем, факты, открытые в последние годы в результате знакомства с архивами, дают основание для более пристального анализа отношений двух интеллектуальных феноменов. Изучение зарубежных архивов С.Л. Франка ставит вопрос о рецепции русским философом построений писателя Г.К. Честертон (1874–1936), историка и культуролога К.Г. Доусона (1889–1970), а также в связи с этим и их идейного предшественника кардинала Дж.Г. Ньюмена (1801–1880).

О трех указанных англоязычных авторах уместно говорить именно как о единой интеллектуальной традиции. А. Шварц объединяет Честертон и Доусона в историко-культурном исследовании о британских католиках в XX веке «Третья весна: Г.К. Честертон, Грэм Грин, Кристофер Доусон, Дэвид Джонс»<sup>690</sup>. Связи Честертон и Доусона прослежены в работе «Кристофер Доусон и Г.К. Честертон»<sup>691</sup>. Не вызывает сомнений то влияние, которое работы и личность кардинала Ньюмена оказали на Честертон<sup>692</sup> и Доусона<sup>693</sup>. Все трое обратились в католицизм, что означало в их случае движение на сопротивление не только государственной Англиканской церкви, но и господствующим в культуре секуляристским течениям конца XIX – начала XX века<sup>694</sup>. Поэтому отличительной чертой мысли английских авторов была их апологетическая направленность. «Авторитетным религиозным апологетом»<sup>695</sup> (grave religious apologist) назвал Ньюмена его младший современник У. Уорд, и неслучайно центральное произведение английского кардинала

---

<sup>687</sup> Там же.

<sup>688</sup> Шапошников В.А. Наследие отца Павла Флоренского и христианская апологетика. С. 244.

<sup>689</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 44.

<sup>690</sup> Shwartz A. The Third Spring: G. K. Chesterton, Graham Green, Christopher Dawson, David Jones. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.

<sup>691</sup> Mulloy J. Christopher Dawson and G.K. Chesterton, Chesterton Review, Vol. 9, №3, 1983. P. 226–232.

<sup>692</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 106–107.

<sup>693</sup> Ibid. P. 215–219.

<sup>694</sup> Ibid. P. 1–2.

<sup>695</sup> Ward W. Last Lectures. London, 1918. P. 113.

носит название «Apologia Pro Vita Sua» («Апология моей жизни», 1864). Апологетическую публицистику Честертон принято отсчитывать от книги «Ортодоксия» (1909)<sup>696</sup>, где он иронично пишет: «Защищая христианство, я могу начать с любого предмета — скажем, с репы или с такси»<sup>697</sup>. Доусон также, как замечают исследователи, был «склонен к занятиям апологетикой»<sup>698</sup> и «принял на себя роль одновременно пророка и мятежника против современного секуляризма»<sup>699</sup>.

**Г.К. Честертон: «здравый смысл» как религиозно-философский концепт.** В научной литературе о Франке до сих пор фиксировался факт прямых отсылок к Честертону<sup>700</sup>, однако за рамками исследований оставались фрагменты, где Франк воспроизводит характерные для Честертон ходы мысли без прямого указания на английского писателя. Анализ этих фрагментов дает возможность проследить честертонские мотивы в целостном контексте творчества Франка.

«“Orthodoxy” Честертон не посылай, я ее давным-давно знаю, читал еще в Москве»<sup>701</sup>, — пишет Франк сыну Виктору 9 февраля 1940 г. Из записей супруги философа Т. С. Франк следует вывод, что русский мыслитель знал и детали биографии Честертон. В записи от 9 декабря 1950 года она вспоминает такую реплику тяжело болевшего супруга: «Вы все говорите, что я верующий, а сегодня утром я лучше себя чувствовал и начал искать причину — м. б. новое лекарство, я не сказал: Бог; вот Честертон на вопрос жены, очнувшись от тяжелой болезни: “Кто ухаживал за тобой?”, ответил: “Бог”»<sup>702</sup>. Франк упоминает Честертон в работах «Крушение кумиров» и «С нами Бог». В обоих случаях русский философ цитирует именно трактат «Ортодоксия». Также Франк упоминает имя Честертон в архивной рукописи «Об отношении между религией и наукой» и отсылает к тому же трактату<sup>703</sup>.

В работе «С нами Бог» Франк оппонирует представлениям, по которым религиозная вера — в противовес «так называемому здравому смыслу» — есть «...помешательство, искусственное погружение человеческого духа в призрачную область снов и фантазий»<sup>704</sup> и замечает: «Дж. К. Честертон справедливо указывает, что

---

<sup>696</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 59.

<sup>697</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 418.

<sup>698</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 219.

<sup>699</sup> Ibid. P. 205.

<sup>700</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношении между религией и наукой> // Соловьевские исследования. 2017. 1 (53). С. 100.

<sup>701</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 80.

<sup>702</sup> Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сборник научных статей / Антонов К.М., ред. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 239

<sup>703</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». С. 100.

<sup>704</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 585.

обычное понимание, отождествляющее верующего с “ненормальным”, прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а напротив, его искусственное *сужение*». По мысли Франка, «...христианство открывает... совершенно новые горизонты бытия; оно дополняет видимый земной мир — который мы склонны отождествлять с бытием, с реальностью вообще — указанием на некий невидимый “иной” мир»: таким образом, верующий, по Франку, способен «...воспринимать жизнь и реальность в ее целом... дополнять видимый, чувственно данный, физически его затрагивающий небольшой отрезок мира картиной его невидимого, только мысленно создаваемого целого», а неверующий, который отождествляет «...ничтожный круг своих личных впечатлений и земных забот с миром вообще, — есть существо не только “ограниченное”, но даже прямо ненормальное»<sup>705</sup>.

Мотив безумия как сужения горизонта бытия идет из второй главы «Ортодоксии», которую Честертон так и озаглавил — «Сумасшедший» (The Maniac). Как пишет английский мыслитель, «...сумасшедший заключен в чистую, хорошо освещенную тюрьму одной идеи, у него нет... здоровой сложности»<sup>706</sup>. Честертон приводит пример душевнобольного, который утверждает, что все против него сговорились. Такому человеку «...можно возразить, что все отрицают подобный заговор, но именно это делали бы и заговорщики — его объяснение охватывает факты не хуже вашего»<sup>707</sup>. Честертон замечает, что «...обычное мнение о безумии обманчиво: человек теряет вовсе не логику; он теряет все, кроме логики, а ...наиболее явный признак безумия — сочетание исчерпывающей логики с духовной узостью»<sup>708</sup>. С таким ограниченным мировидением сумасшедшего писатель сравнивает современные ему философские доктрины — в первую очередь материализм: «Для объяснения мира материализм ущербно прост. Это точь-в-точь объяснение сумасшедшего: оно покрывает все и все упускает»<sup>709</sup>. Подобные доктрины, по мысли писателя, «...универсальны лишь постольку, поскольку высасывают все из одного тощего объяснения. Их схему можно применить ко всему — и она останется узкой схемой»<sup>710</sup>. Честертон сопоставляет религиозное мировоззрение и материализм и обращает внимание, что верующий может включать в свое мировидение и то, чем обладает материалист, и нечто большее, тот «иной мир»<sup>711</sup>, который упоминает Франк.

---

<sup>705</sup> Там же.

<sup>706</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 369.

<sup>707</sup> Там же. С. 367.

<sup>708</sup> Там же. С. 366–367.

<sup>709</sup> Там же. С. 367.

<sup>710</sup> Там же. С. 369.

<sup>711</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 585.

«Материализм, — отмечает Честертон, — накладывает более строгие ограничения, нежели вера... Христианин вправе верить, что в мире достаточно упорядоченности и направленного развития; материалист же не вправе добавить к своему безупречному механизму ни крупички духа или чуда»<sup>712</sup>.

Франк так же сопоставляет веру и неверие как широту и узость — без отсылки к Честертону — в другом пассаже работы «С нами Бог»: «Различие между верой и неверием не есть различие *между двумя противоположными по своему содержанию суждениями*; оно есть лишь различие между более широким и более узким кругозором... Верующий воспринимает, видит и то, чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, причем остальное — то, что видит и утверждает неверующий, — вполне может быть признано и верующим»<sup>713</sup>.

Такая широта духовного горизонта отождествляется английским писателем с понятием «здравый смысл» — еще один типично честертонский концепт<sup>714</sup>, который мы встречаем у Франка. Э. Николс называет философию Честертон «эпистемологией здравого смысла»<sup>715</sup>. Сам писатель говорит о безумии как о «сочетании исчерпывающей логики с ущербным здравым смыслом»<sup>716</sup>. Таким образом, не-ущербный здравый смысл, подлинное здравомыслие подразумевают, по Честертону, способность прибавить к безупречной логике «...крупичку духа или чуда»<sup>717</sup>, к рациональности — мистику<sup>718</sup>, к знанию о материи — усмотрение невидимого слоя бытия. Или иначе: из «Ортодоксии» можно вычленишь как бы отрицательное определение «здрoвoгo смьслa» — не-сужение дyxoвнoгo гoризoнтa, не-редуцирование представлений о бытии лишь к его видимому слою. Тем самым, здравомыслие для Честертонa совпадает с религиозным мировоззрением, и конкретно, с христианской ортодоксией, чему и посвящен одноименный трактат. Честертон прямо называет христианство «философией здравого смысла»<sup>719</sup>, что дает право американскому исследователю А. Шварцу утверждать: «Здравомыслие стало (для Честертонa — *К.М.*) подчеркнуто религиозной категорией»<sup>720</sup>.

На то, что Франк в своих трудах связывает выражение «здравый смысл» с этим ходом мысли Честертонa, указывает рукопись «Об отношении между религией и наукой». Текст

---

<sup>712</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 370.

<sup>713</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 474.

<sup>714</sup> Ahlquist D. G. K. Chesterton: Apostle of Common Sense. San-Francisco: Ignatius Press, 2003. P. 14.

<sup>715</sup> Nichols A. G.K. Chesterton, Theologian. Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2005. P. 57.

<sup>716</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 369.

<sup>717</sup> Там же. С. 370.

<sup>718</sup> Там же. С. 373.

<sup>719</sup> Там же. С. 364.

<sup>720</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 61.

заканчивается словами: «Что требует здравый смысл? Изречение Честертона»<sup>721</sup>. Какое изречение имеется в виду, в рукописи не указано. Но исследователи показали, что рукопись эта по содержанию очень близка к изданной в Берлине в 1925 году брошюре «Религия и наука»<sup>722</sup> и, вероятно, была написана в те же годы. В этой работе Франк говорит: «“Здравый смысл” означает одновременно и остроту зрения в отношении всего частного, и обладание правильной общей картиной, и одно от другого совершенно неотделимо»<sup>723</sup>. Отсутствие же здравого смысла, по Франку, заключается «в неумении разбираться в отношениях между явлениями», «учитывать подлинный вес и относительную значительность каждого явления, его настоящее место в общей картине действительности. И потому такая глупость, а также ее предельная форма — умственная ненормальность, идиотизм и помешательство — в конечном счете всегда определены одной основной чертой — ненормальным сужением духовного горизонта»<sup>724</sup>. Так в «Религии и науке» звучит честертоновский мотив. Франк оппонирует «ходячим оценкам», по которым религиозно верующие — «полупомешанные», а люди «здравого смысла», напротив, «...именно в силу своего умственного здоровья просто не могут интересоваться теми “далекими” и “широкими” вещами, к которым, вопреки требованиям практической жизни, приковано “ненормальное” сознание верующих»<sup>725</sup>. Франк признает ложным подобное противопоставление. Напротив, здравый смысл, по мысли философа, это умение расположить частности «...в надлежащем, правильном порядке, соответствующем их действительному отношению»<sup>726</sup>. И значит, как пишет Франк в «Религии и науке», именно религиозное сознание «...совпадает с настоящим здравым смыслом», потому что обладает «...широтой умственного кругозора»<sup>727</sup>. В созвучии с Честертоном, Франк берет выражение «здравый смысл» в двух противоположных планах: как «узкие», «ходячие» представления, соотнесенные с «неверием» и материализмом, редуцирующие бытие к видимому, эмпирическому слою, и как подлинное здравомыслие, соотнесенное с религиозным мировоззрением, признающее незримый духовный слой, дающее «широту духовного горизонта» и позволяющее воспринять бытие как целое. Суммирует эти положения русский философ в «Свете во тьме» — в словах, уже прозвучавших в предыдущих параграфах: «Религиозный опыт... есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой — как

<sup>721</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». С. 100.

<sup>722</sup> Там же. С. 88–92.

<sup>723</sup> Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. С. 24.

<sup>724</sup> Там же.

<sup>725</sup> Там же.

<sup>726</sup> Там же.

<sup>727</sup> Там же. С. 25.

бы некое иное измерение. Вне отношения к этому измерению мы не можем обозреть бытие как целое; а вне этого обозрения мы не можем понять и оценить его общий смысл»<sup>728</sup>.

В.В. Зеньковский называет метафизику всеединства «тайной всего философского пути» Франка<sup>729</sup> и «исходной предпосылкой всех его созерцаний»<sup>730</sup>. Этому целостному видению мира, явленному в идее всеединства, у Франка противопоставляется то самое ненормальное сужение духовного горизонта, которое философ иллюстрирует честертоновской метафорой безумия в книгах «Непостижимое» и «Реальность и человек»<sup>731</sup>.

Рассматривая честертоновские мотивы у Франка, следует отметить, что несколько особняком стоит упоминание английского писателя в работе 1924 года «Крушение кумиров». Русский философ вольно передает мысль Честертон: «Надо только до конца понять смысл и предмет своих исканий, чтобы найти то, что ищешь. И тут с нами легко происходит то, что с благодушной иронией рассказывает о себе современный английский писатель Честертон: “Я всю жизнь искал истины и думал, что ее никто не знает, и старался быть хоть на несколько лет впереди своего века; но в один прекрасный день я понял, что я отстал от истины ровно на девятнадцать веков”»<sup>732</sup>. Точная цитата из все той же

---

<sup>728</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 95.

<sup>729</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. С. 810.

<sup>730</sup> Там же. С. 804.

<sup>731</sup> См. «Непостижимое»: «Замкнутость сознания в своем пределе есть не что иное, как основной признак — помешательства. Она образует самое существо мании. Какую бы манию мы ни взяли — манию величия или манию преследования и т. п., — она всегда предполагает, что человек ощущает себя центром мира, воспринимает мир превратно именно потому, что берет его не во всей его широте, т. е. не учитывает тех его сторон и областей, которые не имеют отношения к его собственной личности, не входят в состав его кругозора, определенного его интересами, — коротко говоря, не воспринимает мира, запредельного его собственному “мирку”. Отождествляя свой “мирок” — то, что ему “известно” и “знакомо”, — а это есть то, что ему лично “важно” в связи с его личными интересами, — с бесконечной полнотой, богатством, сложностью мира вообще — мира, ему чуждого и неизвестного, — маньяк с неизбежностью приходит к какому-то совершенно превратному представлению о мире. Если сопоставить это совершенно бесспорное соотношение со сказанным выше об ограниченности сознания или о сознании ограниченности реальности — “нормального”, “трезвого”, практически ориентированного человеческого духа, то мы приходим к парадоксальному, но все же бесспорному положению, что как раз так наз. “анормальное”, “трезвое”, “обыденное” сознание в известной мере близко к маниакальности, как бы полуманиакально, и что, напротив, кажущееся “романтическим” требование ясного и напряженного сознания широты бытия за пределами уже “известного” и “знакомого” и с практической точки зрения весьма существенно, так как есть необходимое условие подлинно непредвзятого — соответствующего самой реальности — отношения к бытию». Франк С.Л. Непостижимое. С. 105. См. также: «Человек есть “личность” и “индивидуальность” со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо “значит” для других, может им что-либо дать, — тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, утраты личности». Там же. С. 351.

См. в работе «Реальность и человек»: «Открытие Платона обладает такой очевидной убедительностью, что никакие сомнения и возражения не могут его поколебать. Если оно шокирует так называемый “здравый смысл”, то только потому, что умственный взор “здравого смысла” заранее ограничен: под “бытием” он с самого начала привык разумеать только бытие, протекающее во времени, локализованное в пространстве и времени, то есть, конкретное содержание опыта; за пределами последнего все остальное есть для него только субъективное измышление». Франк С.Л. Реальность и человек. С. 18. См. также: «Надо думать, что помешанные имеют — за пределами своих навязчивых идей — такого рода безучастное познание мира, оставаясь именно поэтому замкнутыми в мире своего непосредственного самобытия». Там же. С. 269.

<sup>732</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Реальность и человек. С. 410.

«Ортодоксии» в переводе на русский язык звучит так: «Я охотно признаюсь во всех дурацких предрассудках конца XIX века. Как все важничающие мальчики, я пытался опередить век. Как они, я пытался минут на десять опередить правду. И я увидел, что отстал от нее на восемнадцать веков»<sup>733</sup>. Переводчица и исследователь наследия Честертон Н.Л. Трауберг акцентировала этот аспект творчества писателя: он «постоянно напоминал, что ничего не выдумывает, даже не открывает, только повторяет забытое»<sup>734</sup>. Не будет ошибкой сказать, что в русле того же напоминания о забытом — то есть, в русле идеи возвращения человека к христианскому мировидению — выдержана пятая глава работы Франк «Крушение кумиров» и тематически следующая за ней работа «Смысл жизни».

Русский философ в «Крушении кумиров» и английский писатель в «Ортодоксии» совпадают в обсуждении темы «прогресса». Честертон подчеркивает, что идея «прогресса» включает в себя понятие о направлении изменений, иначе не к чему прогрессировать: «Если идеал меняется, что же будет с прогрессом, которому непременно требуется цель?»<sup>735</sup>. И раз общественные идеалы меняются постоянно и «...часто можно услышать: что хорошо в одном веке, плохо в другом»<sup>736</sup>, то именно религиозная ортодоксия, связанная с вечным надмирным идеалом, является, по Честертону, условием общественного прогресса: «Если мы жаждем реформ, надо держаться ортодоксии»<sup>737</sup>. К той же логике обращается и Франк, когда берет понятие «прогресс» в кавычки и говорит, что «...европейское человечество... вовсе не непрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути»<sup>738</sup>. И в этом смысле, по Франку, «“прогресса” не существует», и нужен внешний по отношению к земным процессам идеал: «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору»<sup>739</sup>. Как видно, и Честертон, и Франк показывают, что идея земного прогресса не ставит под вопрос религиозную веру, но, напротив, требует ее.

Отметим, что здесь налицо уже не воспроизведение Франком честертонской аргументации, а просто совпадение ходов мысли двух авторов, где речи о прямом заимствовании не идет. Обратимся теперь и к этим честертонским мотивам у Франка.

---

<sup>733</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 360.

<sup>734</sup> Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 106.

<sup>735</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 379.

<sup>736</sup> Там же.

<sup>737</sup> Там же. С. 456.

<sup>738</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров. С. 376.

<sup>739</sup> Там же. С. 377.

«Все здравомыслящие люди поймут, что здоровый смысл — своего рода равновесие»<sup>740</sup>, — пишет Честертон в «Ортодоксии» и вводит еще один важнейший концепт. Равновесие, по Честертону, явлено в христианстве одним из центральных догматов — учением о Боговоплощении и о неслиянном и нераздельном соединении в Иисусе Христе двух природ, божественной и человеческой. В этом догматическом построении писатель «сквозь сложность богословия смутно различает принцип»<sup>741</sup>: в равновесии — «ключ ко всем проблемам этики»<sup>742</sup>. Принципу равновесия соответствует, например, христианский нравственный императив осуждать грех, но любить грешника. Христианство «разделило понятия и довело каждое до предела»: «чистый ужас перед неправдой» и «чистая жалость к человеку»<sup>743</sup>. Христианство, пишет Честертон, «взмахнуло мечом — и отсекло преступление от преступника. Преступника нужно прощать до седмижды семидесяти. Преступление прощать не нужно. Гнев и милость вырвались на волю, им есть теперь, где разгуляться»<sup>744</sup>. Таким образом, по Честертону, равновесие ортодоксии — «не просто разумная середина»<sup>745</sup>, ведь «компромисс обесценивает обе крайности»<sup>746</sup>. Христианское мировидение — и значит, здравомыслие — заключаются в том, что «нужна не смесь, не компромисс, а оба качества, во всю силу»<sup>747</sup>.

Так же и Франк через категорию равновесия осмысляет природу церкви в работе «С нами Бог». Философ говорит о двух аспектах церкви — «эмпирически-реальном» и «сущностно-мистическом»<sup>748</sup> — и настаивает на их антиномизме, неустранимости их различия и одновременно «неразрывной сопряженности»<sup>749</sup>. «Задача заключается, — пишет Франк, — не в невозможном *устранении* этого различия, т. е. самой двойственности указанных двух слоев церкви, а только в установлении максимальной возможной гармонии, равновесия, соответствия между ними. И эта задача правильно осуществляется совсем не на пути даже только возможно большего *сглаживания* этого различия, а, напротив, лишь через стремление к разумному равновесию и согласованию этих двух начал *именно* в их полярной противоположности. Необходимое равновесие между этими двумя началами должно состоять не в компромиссе, взаимных уступках, частичном отказе от существа

---

<sup>740</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 425.

<sup>741</sup> Там же. С. 424.

<sup>742</sup> Там же. С. 425.

<sup>743</sup> Там же. С. 426.

<sup>744</sup> Там же.

<sup>745</sup> Там же. С. 424.

<sup>746</sup> Там же. С. 426.

<sup>747</sup> Там же. С. 424.

<sup>748</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 754.

<sup>749</sup> Там же. С. 772.

каждого из них, а в согласовании именно между *максимально полным и напряженным осуществлением обоих*<sup>750</sup>.

Тема, которая также обнаруживает сходство интуиций Франка и Честертон, — вопрос бытийственности мира и человека. Честертон оппонирует господствующей философии интеллектуальных кругов своего времени, скептицизму, «нигилистическому пессимизму»<sup>751</sup>, которые в философском плане до смешения совпадали в глазах писателя с солипсизмом<sup>752</sup>. На этом фоне Честертон стремится утвердить реальность, иллюзорность мира. Это имплицитно присутствует в «Ортодоксии», где христианство названо «философией здравого смысла»<sup>753</sup>, а здравый смысл, в свою очередь, подразумевает, по Честертону, что мир — есть. Рельефно же эта тема проявилась в очерке 1933 года «Святой Фома Аквинский», чья «...философия — в здоровом соответствии разума и внеположенного ему мира»<sup>754</sup>. Фома «...видел траву и признавал, что сегодня она есть, а завтра будет брошена в печь... Но он не скажет, что нет травы, а есть только рост и увядание... Он видел знак и камень, то есть вещи различные, совсем не похожие. Общее у них одно: они есть. Словом, святой Фома... не теряет первоначального чувства реальности»<sup>755</sup>. Этот мотив бытийственности чрезвычайно важен и для Франка в связи с «чувством реальности». Но если у Честертон утверждение, что «вещи есть», носит характер публицистического тропа, то для Франка «...этот первичный момент “есть”» — ключевой элемент онтологических построений, а «реальность» — одна из ключевых онтологических категорий: «Простой камень — или мельчайший носитель бытия, электрон — и величайший гений и святой объединены между собой и имеют то общее, что все они *суть*, т.е. в конечном счете укоренены в реальности»<sup>756</sup>. Фома Аквинский, как замечает Честертон, «...не верит в веру — он верит в факт»<sup>757</sup>. То, что мир реален, — факт, продиктованный «здравым смыслом». И неслучайно носителем такого здравомыслия для Честертон выступает христианский философ, для которого реальность мира вытекает из его сотворенности Богом. Франк в свою очередь так же прибегает к категориям «факта» и опытного познания для «показательства» (если пользоваться термином П.А. Флоренского<sup>758</sup>) духовной реальности. «“Сотворенность мира Богом” или... пронизанность божественным началом, абсолютная ценность человека, всего конкретно сущего в их

---

<sup>750</sup> Там же. С. 774.

<sup>751</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 37.

<sup>752</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 372.

<sup>753</sup> Там же. С. 364.

<sup>754</sup> Честертон Г.К. Святой Фома Аквинский // Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 348.

<sup>755</sup> Там же. С. 346.

<sup>756</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 311.

<sup>757</sup> Честертон Г.К. Святой Фома Аквинский. С. 350.

<sup>758</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2005. С. 36.

первооснове, в их подлинном, глубочайшем существе, не есть тезис, утверждение какой-либо отвлеченной теории, это есть *факт*, удостоверенный опытно — именно опытом нашего сердца», — подчеркивает Франк в работе «С нами Бог»<sup>759</sup>.

Тема бытийственности важна для обоих философов применительно не только к миру, но и к человеку. «Творческая и духовная жизнь должна вытянуть, вытащить... зарю удивления, чтобы человек, попросту сидящий на стуле, вдруг понял, что жив, и стал счастливым», — пишет Честертон в «Автобиографии»<sup>760</sup>. Франк так же *проблематизирует* вопрос бытийственности человека и указывает на необходимость обнаружения факта «я есть»: по мысли философа, от внимания «большинства» людей ускользает «...их “я”, их “самость”, как совершенно особая, ни с чем иным не сравнимая первичная *реальность*. И в жизни всех, кто знает о ней и ее испытывает, ее обнаружение носит всегда характер какого-то внезапного открытия — более того, *откровения* — которое даруется человеку обычно в связи с какими-нибудь особенно сильными переживаниями»<sup>761</sup>. Напомним, в системе мысли Франка факт осознания реальности своего «я», непосредственного самобытия ведет человека к идее бытия абсолютного или, что то же, к идее Бога.

От обсуждения бытийственности человека Честертон движется к теме благодарности — магистральной для всего его творчества. Писатель благодарит «...за то, что вообще есть жизнь. Чтобы сильно радоваться, достаточно простого бытия, сведенного к самой малой малости... Все прекрасно в сравнении с небытием»<sup>762</sup>. Как замечает А. Шварц, в центр своего мышления Честертон стремился поставить «...глубинное удивление и благодарность пред лицом самого факта бытия»<sup>763</sup>. «Каждый родившийся на свет пережил ужасное приключение — он мог не родиться», — говорит писатель в «Ортодоксии»<sup>764</sup>. Мысль о бытии как благе и жизни как даре ведет Честертона к мысли о Дарителе и о благодарности. Э. Николс отмечает, что отправной точкой на пути Честертона к христианской вере было то, что сам писатель осознавал как «...потребность поблагодарить за саму принадлежность к космосу»<sup>765</sup>.

Любопытную параллель к этому мотиву благодарности за принадлежность к бытию можно найти и в «Непостижимом»<sup>766</sup>. Франк сопоставляет два мироощущения. Первое —

---

<sup>759</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 657.

<sup>760</sup> Честертон Г.К. Автобиография // Честертон Г.К. Человек, который был Четвергом. Возвращение Дон Кихота. Рассказы. Стихотворения. Эссе. М.: АСТ, 2009. С. 519.

<sup>761</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 36.

<sup>762</sup> Честертон Г.К. Автобиография. С. 518.

<sup>763</sup> Shwartz A. The Third Spring. P. 42.

<sup>764</sup> Честертон Г.К. Ортодоксия. С. 403.

<sup>765</sup> Nichols A. G.K. Chesterton, Theologian. P. 10.

<sup>766</sup> Этот фрагмент уже цитировался и становился предметом рассмотрения в параграфе 2.1. Однако для ясности изложения мы все же считаем возможным его повторить.

трагическое: «то, что мы называем “бытием” или “реальностью”, представляется... “бездной”», над которой человек «висит», он сознает себя «...совершенно инородным этому бытию... исключает самого себя из этого бытия», в силу чего «...бытие есть *внешняя* нам бездна, грозящая поглотить нас»<sup>767</sup>. Второе — противоположное — мироощущение исполнено радости и утешения от принадлежности к бытию: «Стоит лишь обратить это суждение, — стоит лишь сознать, что эта “бездна” есть бытие, и при этом вспомнить, что мы сами, будучи сущими, искони, как бы изнутри принадлежим *также к бытию* и в нем укоренены, чтобы наше метафизическое жизнечувствие обрело прямо противоположное содержание». Так, по Франку, обретается «...то *первоединство*, которого нам непосредственно недостает и которое мы ищем часто с безысходно-мучительной тоской»; и снова две указанные позиции по-честертоновски соотносятся у Франка как узость духовного горизонта и религиозное мировоззрение: «кто раз уловил... эту самоочевидную истину, тот изумляется не ей, а беспомощной слепоте нашего обычного, “просвещенного” сознания — тому наивному упрямству ограниченности, с которым оно утверждает как что-то бесспорное позицию “неверия”»<sup>768</sup>.

Как и у Честертона, для которого человек должен «...*вдруг* (курсив мой — *К.М.*) понять, что жив, и стать счастливым», у Франка переход от одного мироощущения к другому также предстает не результатом последовательного логического умозаключения, а металогическим «поворотом глаз души».

В письме к М. Лот-Бородиной 23 января 1948 года Франк, прибегая к честертоновскому концепту, отмечает: «Философия, по моему убеждению, начинается там, где кончается “здравый смысл”. В этом она соприкасается с религией»<sup>769</sup>. Это период работы над книгой «Реальность и человек», в которой дословно воспроизводится та же мысль: «Область, которую мы... должны уяснить, по самому своему существу требует особого напряжения мысли, в котором она выходит за привычные свои формы и навыки — за пределы того, что зовется “здравым смыслом”... Философия — в ее отличие от положительного (практического и научного) знания *начинается только там, где кончается “здравый смысл”*. Именно здравая, т.е. адекватная своему предмету, философия необходимо должна выходить за пределы того, что принято называть “здравым смыслом”»<sup>770</sup>.

«Моя книга “Свет во тьме” написана гораздо живее, доступнее, чем все прежние работы, а то, что я пишу сейчас — еще живее и есть нечто вроде исповедания веры. Только

---

<sup>767</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 379.

<sup>768</sup> Там же.

<sup>769</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 94.

<sup>770</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 73.

под старость я обрел простую и живую истину и научился (или стараюсь) писать, как пишут одаренные англичане — то, что нужно для жизни и так, что самое глубокое совпадает с опытом “здорового смысла”»<sup>771</sup>, — признается Франк в письме сыну Виктору 11 ноября 1941 года. В том месяце Франк работал над книгой «С нами Бог», где звучат мотивы из «Ортодоксии». Можно предположить, что слова об «одаренных англичанах», которые пишут «о здоровом смысле», относятся к Г.К. Честертону.

**К.Г. Доусон: христианский гуманизм в контексте катастрофы XX века.** 30 октября 1937 года Франк писал Л. Бинсвангеру: «С высочайшим наслаждением и пользой я читаю современного английского историка культуры и католического религиозного мыслителя Кристофера Доусона. Его исследования об основах европейской культуры, его диагноз духовного кризиса современности — просто *hors de concours*. Рекомендую Вам книги: “Прогресс и религия” (по-немецки: “Единство европейской культуры”), “Исследования в области религии и культуры”, “Создание Европы” (по-немецки: “Формирование Европы”), “Религия и современное государство”»<sup>772</sup>. Конспект книги Доусона «Die wahre Einheit der europäischen Kultur» и выписки из его книг «Religion and the Modern State» и «Enquires into Religion and Culture» содержатся в архивных тетрадях Франка<sup>773</sup>. В статье Франка «Русский христианский гуманист», написанной предположительно в 1937 году для одного из голландских периодических изданий, философ так же упоминает Доусона: «Европейский гуманизм и философия Просвещения, как известно, развивались в жёсткой конфронтации с традиционными принципами христианского мировоззрения. Но теперь становится все яснее — здесь можно упомянуть лишь новаторские исследования английского философа культуры Кристофера Доусона, — что духовные направления, подчеркивающие человеческое достоинство и верящие в духовное преображение мира, в конечном счете сами имеют христианский исток. Известным образом их стоит рассматривать как ереси Нового времени, которые разделяли фундаментальные тенденции христианского сознания, хотя и в запутанной, извращённой форме»<sup>774</sup>.

Проблематика, интересующая Франка, — одна из магистральных в творчестве Доусона. В работе «Прогресс и религия» (1929), на которую Франк ссылается, английский историк рассматривает корни европейского гуманизма и указывает сначала на гуманизм

---

<sup>771</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 94.

<sup>772</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 279.

<sup>773</sup> Там же.

<sup>774</sup> Франк С.Л. Русский христианский гуманист // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 152.

греческих отцов Церкви<sup>775</sup>, а затем на связь философии Просвещения с христианской доктриной: «Новая (гуманистическая — *К.М.*) вера нашла свое классическое выражение в поэме Александра Поупа “Опыт о человеке” и его “Вселенской молитве”... Несмотря на неортодоксальный и даже антихристианский характер, все положительные элементы этой новой веры были заимствованы из прежней христианской традиции... Когда философы XVIII века попытались заменить древнюю веру христианского мира своей новой рационалистической доктриной, они просто отобрали из христианского учения некоторые положения, и философы уже не замечали христианских корней этих положений — настолько глубоко они росли в мышление самих этих философов. Деизм XVIII века был просто тенью или призраком христианства, умственной абстракцией, извлеченной из реальности конкретной исторической религии. У деизма не было своей собственной независимой жизни. В нем сохранились отдельные базовые положения христианского учения — вера в благого Создателя, вера в Промысл, который устраивает всё к лучшему, основные нравственные установки, но всё это было оторвано от веры в сверхприродное бытие и подогнано под утилитарные рационалистические схемы современной философии. Так нравственный закон был лишен аскетического измерения и связи с “миром иным” и сведен к практической филантропии, а представление о Промысле превратилось в представлении о механических законах природы»<sup>776</sup>. Напомним, в том же ключе Доусон комментирует и современный ему эволюционный витализм — философию Анри Бергсона, важнейшего для Франка автора<sup>777</sup>: «“Жизненный порыв” Бергсона — это не просто обобщение фактов биологии, это, скорее, их объяснение с помощью квази-теологической гипотезы, которая представляет собой нечто среднее между учением стоиков о мировой душе и христианским учением о Святом Духе»<sup>778</sup>. Таким образом, как заключает Доусон, «все, что обладает положительной религиозной ценностью в старом движении деизма и в

---

<sup>775</sup> «Религия императора Юлиана и его учителей-неоплатоников, несмотря на их преданность эллинистическому прошлому, была оплодотворена восточными влияниями намного больше, чем религия Отцов Церкви, таких как Евсевий Кесарийский, Федор Мопсуестийский, Василий Великий и оба Григория. Несмотря на неприятие с их стороны греческой религиозной традиции, их сочинения несли в себе подлинный дух гуманизма, для которого не находилось места в спиритуалистической теософии Юлиана и Максима Тирского. Вся апологетика Отцов строится на концепции Человека как центра мироздания и венца творения. Первая часть “Богоявления” Евсевия представляет собой длинный панегирик человечеству: человек — ремесленник и художник, градостроитель и мореплаватель, человек — ученый и философ, который может в одиночку предсказывать движение небесных тел и познавать скрытые свойства вещей, человек — бог для земли, “любимое чадо Божественного Слова”. Так же и Григорий Нисский видит в человеке не только “божественный образ первозданной красоты”, но и проводника, через которого весь сотворенный материальный мир обретает сознание и становится одухотворен и причастен Богу». Dawson C. *Progress and Religion. A Historical Enquiry*. London: Sheed and Ward, 1929. P. 158.

<sup>776</sup> Ibid. P. 190.

<sup>777</sup> См. Франк С.Л. Основная интуиция Бергсона / Пер. с фр. И. И. Блауберг // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2010–2011 / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М., 2014. С. 510–523.

<sup>778</sup> Dawson C. *Progress and Religion*. P. 241.

новом движении эволюционного витализма, происходит из христианской моральной традиции»<sup>779</sup>.

В Джибфордских лекциях, прочитанных в 1947 году и изданных под названием «Религия и культура» в 1948 году, — в более поздней работе, которую Франк в силу своего возраста и состояния здоровья, вероятно, читать не мог, — звучит тот же характерный для английского историка мотив: «Гуманистическая культура... никогда не являлась полностью самодостаточным организмом, подобно великим религиозным культурам древнейших времен. Она была скорее искусственным образованием, наложенным на уже существующее тело христианского общества»<sup>780</sup>. Доусон подчеркивает: «Естественная теология гуманистов процветала до тех пор, пока была связана с живой традицией христианской культуры. Но как только деизм разрушил эту жизненную связь и попытался сделать естественную теологию автономным принципом чисто рациональной религии, она оказалась бессильной в противостоянии разрушительной критике скептиков»<sup>781</sup>. Доусон критикует доктрину деизма ввиду ее сугубо рационалистического характера, выраженного в исключении трансцендентного. Эти утверждения Доусона встают в параллель с размышлениями Франка («Религия в пределах только опыта», 1944) о невозможности построить рациональную религию, так как в основании религии необходимо лежит переживание сверхрационального религиозного опыта<sup>782</sup> (см. параграф 2.1).

Итак, для Франка, как и для Доусона апологетическая стратегия заключается в том, чтобы не противопоставлять философский деизм христианской вере, но, напротив, подчеркивать их связь и открывать через это путь духовно-интеллектуального восхождения от рационалистического деизма к его источнику — живому религиозному мировоззрению.

Сочувственно упоминая творчество Доусона, Франк указывает на одну из центральных интуиций английского мыслителя, явленную как в более ранних, так и более поздних его работах: как в «Прогрессе и религии», так и в «Религии и культуре» — мысль о «духовном кризисе современности»<sup>783</sup>. В книге «Прогресс и религия» Доусон заключает, что европейская секуляризация «подорвала те принципы, от которых зависело само существование Европы. Вместо попытки объединить Европу через новое духовное единство, секуляризация ускорила разрушение той духовной традиции, которой европейская культура была обязана своим существованием»<sup>784</sup>. Схожим тезисом

---

<sup>779</sup> Ibid. P. 242.

<sup>780</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. Спб.: Алетейя, 2000. С. 38.

<sup>781</sup> Там же. С. 43.

<sup>782</sup> Франк С.Л. <Из записной книжки 1944 года> // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 199–200.

<sup>783</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 279.

<sup>784</sup> Dawson C. Progress and Religion. P. 217.

Доусон завершает и Джиффодские лекции 1947 года: «Мы имеем секуляризованную научную мировую культуру, которая является телом без души, в то время как, с другой стороны, религия утверждает свое отдельное существование в качестве духа бестелесного. Эта ситуация оставалась терпимой до тех пор, пока над мирской культурой господствовала прежняя либеральная гуманистическая идеология, имевшая ясную связь с западно-христианской традицией, но она становится нетерпимой, как только эта связь утрачивается и деструктивный подтекст полностью секуляризованного порядка делается явным»<sup>785</sup>.

Отголоски концептуальных подходов Доусона звучат у Франка в работе «С нами Бог»: «Быстрым темпом совершается нравственное перерождение и банкротство идейных движений, порывающих с Христианской Верой. Лозунги свободы, равенства и братства, проповедь разума и справедливости в течение немногих десятилетий выродились в деспотизм, бесправие, жестокий хаос якобинской революции»<sup>786</sup>. Доусон так же отмечал: «Какой бы равнодушной и поверхностной ни являлась естественная религия Просвещения, она, в конце концов, была искренней в своей преданности добродетели терпимости. Но в своей новой форме поздний деизм стал нетерпимым и кровавым культом. Во имя этой религии естественной добродетели уничтожил Робеспьер своих врагов, и как раз на Празднество Верховного Существа в июне 1794 года, когда была торжественно введена новая религия, приходится одновременно и пик террора»<sup>787</sup>.

Неслучайно работы Доусона, в которых развивается тема о кризисе секулярного европейского гуманизма и о христианском гуманизме как норме, находят отклик у Франка в 1930-е годы, когда русский философ сам обращается к этим же сюжетам. В статье 1931 года «Достоевский и кризис гуманизма» Франк подчеркивал, что «Достоевскому в сущности впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм — просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий»<sup>788</sup>. В статье 1937 года «Русский христианский гуманист», которая посвящена святителю Тихону Задонскому и в которой упоминаются исследования Доусона, Франк вводит указанную в заглавии тему также через Достоевского, указывая на святителя как на прототип старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы». Франк показывает, что, предвосхищая тексты Достоевского, «малоизвестный русский христианский гуманист — Тихон Задонский — выводит непротиворечивое, внутренне гармоничное обоснование гуманизма из христианской веры в богочеловечество»<sup>789</sup>.

---

<sup>785</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. С. 274.

<sup>786</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 704.

<sup>787</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. С. 44.

<sup>788</sup> Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 366.

<sup>789</sup> Франк С.Л. Русский христианский гуманист. С.160.

Наконец, вопрос о религиозном и безрелигиозном понимании гуманизма тематизируется в книге «Свет во тьме» (1945). Философ подчеркивает, что «вера в достоинство человека и его высокое назначение на земле» имеет «христианское происхождение», связана с «ветхозаветным представлением о человеке как “образе и подобии Божиим”» и с новозаветной «идеей *богосыновства человека*»<sup>790</sup>. При этом «по странному недоразумению, этот источник веры в человека остался неосознанным, и “гуманизм” нового времени возник в прямой оппозиции христианской мировоззрению, и именно в такой форме он определил характер веры в человека вплоть до нашей эпохи»<sup>791</sup>. В этом акценте Франка обнаруживается сходство с теми акцентами, которые расставляет и Доусон: «Хотя гуманизм и связан тесно с секуляризацией европейской культуры, он никоим образом не был всецело иррелигиозным... Не в Поджо, Макиавелли или Ванини мы найдем типичных представителей гуманистического отношения к религии, но в Эразме, Море и христианских платониках...»<sup>792</sup>.

Тема гуманизма приобретает у Франка апологетическое измерение: христианскому гуманизму противопоставлен «профанный гуманизм», связанный «с религиозным неверием, с натуралистическим и материалистическим мировоззрением»<sup>793</sup>. Такое понимание гуманизма, в котором достоинство человека философски не обосновывается его божественным происхождением, содержит в себе, по Франку, «совершенно непреодолимое противоречие. Культ человека, оптимистическая вера в его великое призвание властвовать над миром и утверждать в нем господство разума и добра сочетаются с теоретическим представлением о человеке как существе, принадлежащем царству природы и всецело подчиненном ее слепым силам»<sup>794</sup>. В одной из подготовительных тетрадей к «Свету во тьме» 13 декабря 1938 года Франк записывает: «Кризис профанного гуманизма. Только мыслим религиозно оправданный гуманизм. Но это и есть христианство»<sup>795</sup>. В 1940 году в письме Бинсвангеру русский философ так характеризует замысел книги «Свет во тьме»: «Это своего рода преодоление светского гуманизма религиозным гуманизмом»<sup>796</sup>. В той же подготовительной заметке указаны и побудительные мотивы к написанию «Света во тьме»: христианский гуманизм должен, по Франку, нести спасению миру, который «потерял

---

<sup>790</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 46.

<sup>791</sup> Там же.

<sup>792</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. С. 38.

<sup>793</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 48.

<sup>794</sup> Там же.

<sup>795</sup> Франк С.Л. <Первые наброски к книге «Свет во тьме»> // Аляев Г.Е., Резвых Т.Н., Оболевич Т. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 116.

<sup>796</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 383.

совесть»<sup>797</sup>. Таким образом, основным содержанием «Света во тьме» становится попытка найти «практическое применение религиозного мировоззрения в обстоятельствах начавшейся войны»<sup>798</sup>. Как было отмечено ранее (параграф 2.1), выполнение этой изначальной задачи определило и творческую историю написания книги: первый вариант текста был закончен Франком в 1941 году, но «радикально переработан после окончания войны»<sup>799</sup> к ноябрю 1945 года. 21 октября 1945 года Франк пишет В. Ельяшевичу, что идеи книги «не изменились, но после всего пережитого за последние 6 лет надо найти новые слова и соображения для их обоснования — иначе написанное в 1939 г. звучало бы, как если бы оно было написано 50 лет тому назад»<sup>800</sup>.

Попытка соотнести проблему христианского гуманизма с социальными потрясениями XX века снова сближает мировоззренческие позиции Франка и Доусона. В Джибфордских лекциях, прочитанных в 1947 году, английский историк с тревогой отмечает: «События последних пяти лет предвещают или конец человеческой истории, или поворотную точку в ней. Они предупредили нас в огненных письмах, что наша цивилизация не оправдала надежд, что существует безусловный предел для прогресса, которого можно достичь путем усовершенствования научной техники, обособленной от духовных целей и нравственных ценностей...»<sup>801</sup>.

Франк видит перед собой апологетическую задачу обоснования христианского гуманизма. Составной частью такого обоснования у Франка предстает необходимость обоснования самой христианско-религиозной веры. В тексте «Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера» (который, напомним, был написан как составная часть книги «Свет во тьме», но не вошел в окончательную редакцию) философ подчеркивает, что живет в эпоху, когда «совокупность привычных инстинктивных оценок и взглядов определена неверием»<sup>802</sup>, когда «в мире, именуяющем себя христианским, надо заново утверждать, против неверия, саму веру в Бога»<sup>803</sup>. При этом Франк различает (как в «Экскурсе», так и в «Свете во тьме»)

---

<sup>797</sup> Ср.: «Политический кризис. Его существо: мир потерял совесть (прежде тоже много зла, но различие между добром и злом одинаково признавалось всеми — теперь зло восхваляется, как добро). Национал-социализм и фашизм непреодолимы политически. Идеал демократии? Но 1) скомпрометирован сродством с социализмом и через него с большевизмом 2) утрачена вера в демократию. Демократия во всяком случае — производная ценность, ее нужно доказывать. Во имя чего? Национал-социализм, большевизм, фашизм, в сущности, не имеют цели — «во имя чего», или цель становится несущественной перед лицом чудовищности средств. Все они просто — апофеоз наглости, апофеоз чистого зла. Что им можно противопоставить? Только абсолютные ценности». Франк С.Л. <Первые наброски к книге «Свет во тьме»>. С. 116.

<sup>798</sup> Аляев Г.Е. Семен Франк. С. 163.

<sup>799</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 5.

<sup>800</sup> Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (1922–1950). Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под редакцией М. А. Колерова. М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 158.

<sup>801</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. С. 272–274.

<sup>802</sup> Франк С.Л. <<Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 144.

<sup>803</sup> Там же. С. 153.

«живую веру» от «богословской псевдоверы»<sup>804</sup> («чисто умственное или даже словесное утверждение того, во что мы, собственно, не верим, а только хотим верить», своего рода «неверие, скрытое под официальным, традиционным богословием»<sup>805</sup>). Однако, различая «живую веру» и «традиционное богословие», Франк не вводит жесткого противопоставления личной религиозности и традиционного институционализованного христианства. Напротив, «христианская религиозная традиция... в том состоянии духовной и нравственной анархии, в которую впал мир, испытывается прежде всего в качестве консервативной ценности вообще в самом общем смысле слова, т. е. в качестве духовного устоя, охраняющего мир от развала»<sup>806</sup>. Здесь интуиции Франка снова сближаются с основными интуициями Доусона. Говоря о кризисе европейской культуры, причины которого Доусон видит в дехристианизации, историк подчеркивает в «Прогрессе и религии», что падение Европы станет падением всей современной цивилизации: «Если Европа падет — в результате внутренней революции или в результате утраты мирового лидерства — вся современная цивилизация падет вместе с ней. Потому что эта цивилизация была полностью создана Европой»<sup>807</sup>. Так же и в Джиффродских лекциях Доусон замечает: «Мы стоим перед лицом острейшего духовного конфликта, родом социальной шизофрении, раздирающей душу общества между аморальной волей к власти, на службу которой поставлены бесчисленные техники, и религиозной верой и моральным идеализмом, которые не обладают властью влиять на человеческую жизнь. Мы должны вернуться к единству — к духовной целостности культуры, если человечеству суждено выжить»<sup>808</sup>. Хранителем единства и духовной целостности европейской культуры, а следовательно, и всей современной цивилизации, для Доусона предстает Римская католическая церковь<sup>809</sup>. Близкую мысль встречаем у Франка в статье «Государство и церковь в восточном православии», напечатанной в 1934 году в экуменическом журнале Фридриха Хайлера «Eine heilige Kirche»: «Говоря принципиально, невзирая на все исповедально-психологические препятствия, римско-католическая церковь — единственная церковь, которая обладает внутри своих границ прочно укоренённой в непрерывной традиции сверхнациональной, авторитетной инстанцией, — должна взять на себя инициативу и руководство этим судьбинно-необходимым, богоугодным (экуменическим — *К.М.*) движением»<sup>810</sup>.

---

<sup>804</sup> Там же. С. 143.

<sup>805</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. С. 7.

<sup>806</sup> Франк С.Л. <<Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурсы. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 127.

<sup>807</sup> Dawson C. Progress and Religion. P. 215.

<sup>808</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. С. 272–274.

<sup>809</sup> Dawson C. The Making of Europe. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2002. 282 pp.

<sup>810</sup> Франк С.Л. Государство и церковь в восточном православии // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 172.

Помимо совпадения в историософских оценках, следует сказать и об общности собственно метафизических установок Франка и Доусона. Для Доусона важен акцент на «метарациональном и интуитивном опыте» в противовес «рациональным доказательствам в области религии»<sup>811</sup>, что явно встает в параллель с феноменологией религиозного опыта у Франка, с пониманием реальности как «металогического единства»<sup>812</sup> и в целом с франковским интуитивизмом. В работах Доусона, как и в работах Франка, прослеживается влияние блаженного Августина. Доусон-историк опирается на Августина как на создателя христианской историософии: Августин «бунтовал против секулярных течений своего времени», он «лишил государство его божественного ореола и тем самым дал жителям империи свободу сформировать новый миропорядок, основанный на принципах трансцендентного»<sup>813</sup>. Франку же — и здесь следует указать на разницу в векторах интереса двух авторов — Августин важен в качестве одного из авторов онтологического доказательства, как его понимал русский мыслитель, — в качестве «истинного творца формулы “*cogito ergo sum*”, т. е. доказательства самодостоверности бытия личного сознания»<sup>814</sup>. Полагая в основание своего религиозного мировоззрения «мистицизм и сверхрациональный религиозный опыт»<sup>815</sup>, Доусон — в созвучии с мирозерцанием Франка в целом — пишет в одном из своих эссе: «Человек не может жить одним только разумом»<sup>816</sup>.

**Дж.Г. Ньюмен: «трагическое жизнеощущение» и вера.** В тот же период, к которому относятся отсылки Франка к Доусону, русский философ сообщает в письме Бинсвангеру (11 декабря 1938 года), что «медленно читает»<sup>817</sup> кардинала Генри Ньюмена. Как комментирует этот период жизни русского философа Ф. Буббайер, «в атмосфере уныния и отчаяния, читая кардинала Ньюмена, Франк задумал книгу о свете и тьме»<sup>818</sup>. Речь идет о присланной Бинсвангером книге Ньюмена «*Apologia Pro Vita Sua*» и о начале работы над «Светом во тьме». В том же письме Франк делится со своим корреспондентом замыслом будущей книги: «Во что можем и должны мы верить при переживаемом нами крахе европейской культуры?»<sup>819</sup>. Можно предположить, что Франка в книге Ньюмена интересовало именно то ощущение трагического положения христианина в мире, которое выразил английский богослов. И хотя в самом «Свете во тьме» имя Ньюмена не встречается, этот мотив эксплицитно прозвучит у Франка — со ссылкой на Ньюмена — в

---

<sup>811</sup> Shwartz A. *The Third Spring*. P. 211.

<sup>812</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С.148–149.

<sup>813</sup> Shwartz A. *The Third Spring*. P. 245.

<sup>814</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 379.

<sup>815</sup> Shwartz A. *The Third Spring*. P. 214.

<sup>816</sup> Dawson C. *Christianity and the New Age // Essays in Order*. New-York: Macmillan, 1940. P. 190.

<sup>817</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера. С. 353.

<sup>818</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 204.

<sup>819</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950). С. 352.

написанной через десять лет книге «Реальность и человек»: «Трагическое жизнеощущение человека составляет тему “мировой скорби” в начале XIX века... Никто, кажется, не выразил его с такой убедительностью, как величайший, быть может, представитель традиционной католической веры в XIX веке, кардинал Ньюман; и то, что у него... это трагическое непонимание сочетается с глубокой, непоколебимо-прочной верой в истинность традиционного христианского учения, придает ему особую значительность»<sup>820</sup>. Эти поздние размышления Франка перекликаются с более ранними, в которых философ, хоть и противопоставляет «живую веру» «богословской псевдове́ре», тем не менее признает за традиционным христианством положительное значение: в подготовительных материалах к «Свету во тьме» Франк подчеркивает, что, в отличие от неверия, которое «является источником бедствий», «традиционная вера, при всех ее возможных недостатках, есть хранительница положительных духовных и нравственных начал жизни»<sup>821</sup>.

Имя Ньюмена мы встречаем в подготовительных материалах<sup>822</sup> и в самом тексте книги «С нами Бог», которую Франк написал в июле–декабре 1941 года, вскоре после завершения первой редакции «Света во тьме». В подготовительной тетради Франк выписал англоязычную цитату из работы Ньюмена «Discourses to Mixed Congregations» («Речи к смешанным конгрегациям», 1849): «Those rare saints of God who rise up from time to time in the Catholic Church like angels in disguise»<sup>823</sup>. В этом отрывке Ньюмен указывает, что в сознании католиков, в отличие от представителей «нации протестантов», есть идея святых — личностей особенного порядка, непохожих на других. Зная о том, как жили и живут святые, католики «на практике не всегда поступают правильно, но они знают, в чем правда; они знают, что думать и как судить. У них есть образцы поведения, сформированные обликом и опытом святых»<sup>824</sup>. С одной стороны, эти слова Ньюмена встают в параллель с мыслью Франка, которой открывается та глава работы «С нами Бог», где русский философ обращается к трудам английского богослова: «Веровать в подлинном, точном смысле этого слова значит жить в согласии со своей верой, руководиться ею, осуществлять ее в жизни. Или если, по человеческой слабости, мы фактически не удерживаемся от нарушения веры, от схождения с указуемого ею пути, то веровать значит по меньшей мере не терять сознания

---

<sup>820</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 306. Здесь же Франк дает обширную цитату из «Апологии» Ньюмана. Ср.: Newman J. G. Apologia pro Vita Sua. London: Longmans, Green and Co. 1890. P. 242–243.

<sup>821</sup> Франк С.Л. <<Свет во тьме>, редакция 1941 года> Эскурс. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 126.

<sup>822</sup> Аляев Г.Е., Резвых Т.Н., Оболевич Т. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 392, 405.

<sup>823</sup> «Те редкие Божьи святые, которые время от времени появляются в католической церкви как переодетые ангелы». Аляев Г.Е., Резвых Т.Н., Оболевич Т. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 405. Ср.: Newman J.G. Discourses to Mixed Congregations. Dublin: James Duffy, Wellington Quay, 1862. P. 109.

<sup>824</sup> Newman J.G. Discourses to Mixed Congregations. P. 109.

истинного пути жизни»<sup>825</sup>. Однако, с другой стороны, сама цитата из Ньюмена поставлена Франком в контекст умеренно полемический. Если для Ньюмена в приведенных выше словах важен акцент на святом как человеке редких, исключительных качеств и потому могущем служить ориентиром и камертоном, то Франк, напротив, стремится подчеркнуть, что исполнение «христианской правды» может и должно быть делом обычных, «простых» людей: «Христианская правда есть единство отрешенности или сверхмирности и любви... Эта сила представлена в мире свободным излучением любви, которая сияет ослепительным неземным светом в немногих избранных святых — этих, как говорил Кардинал Ньюман, “переодетых ангелах Божиих”, — но отдельными благотворными каплями втекает в мир и из необозримого множества простых, средних человеческих душ, поскольку в них горит или хотя бы только мерцает свет божественной любви»<sup>826</sup>.

Также в умеренно полемическом ключе Франк обращается и к другому произведению Ньюмена — «An Essay in Aid Of a Grammar of Assent» («Эссе в помощь грамматике согласия», 1870). Книгу «С нами Бог» Франк открывает размышлением о разных способах определения понятия «веры». Веру можно понимать как «убеждения и мнения, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить»<sup>827</sup>: так обстоит дело, например, с верой в то, что ночь сменится утром, вера в неизменность законов природы, или вера в то, что продавец не обманывает покупателя. «На достоверностях такого рода базируется вся наша жизнь, но все это не может быть “доказано”, и в отдельных случаях действительность иногда опровергает наши ожидания и расчеты»<sup>828</sup>. Здесь «мы находимся в области *вероятного*, наши допущения основаны здесь на некотором *расчете вероятности*»<sup>829</sup>. И вера, понятая таким образом, есть просто «наиболее правдоподобная гипотеза»<sup>830</sup>. По мысли Франка, такой способ понимания веры возможен, когда разговор идет о практической жизни, однако неприемлем, «если соображением такого рода хотят воспользоваться для объяснения и оправдания *религиозной веры*»<sup>831</sup>. А именно такой подход Франк фиксирует у Ньюмена и указывает, что такова «основная мысль»<sup>832</sup> его книги «An Essay in Aid Of a Grammar of Assent». Франк же, как мы подробно показали ранее (параграф 2.1), настаивает на понимании веры как особого рода достоверности (не просто «вероятности»), основанной на религиозном опыте. В подготовительной тетради к книге «С нами Бог» эти размышления и отсылка к Ньюмену смыкаются в единый контур: «Вера

---

<sup>825</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 701.

<sup>826</sup> Там же. С. 716.

<sup>827</sup> Там же. С. 421.

<sup>828</sup> Там же. С. 422.

<sup>829</sup> Там же. С. 423.

<sup>830</sup> Там же. С. 424.

<sup>831</sup> Там же. С. 423.

<sup>832</sup> Там же.

не есть суждение, утверждение, мысль — вера есть опытное восприятие, т. е. живое присутствие для нашего духа объекта веры. Это понимание веры в известном смысле прямо противоположно обычному, согласно которому “вера” есть готовность, согласие признавать неправдоподобное, невероятное, недостоверное, неочевидное и противоречащее всякой очевидности (“чудесное”!), в силу чего вера предполагает особое напряжение воли... (сходно, хотя несколько иначе, именно как признание возможного, вероятного, но не удостоверенного — у кардинала Ньюмена, *Grammar of Assent*)»<sup>833</sup>. Такая интерпретация Франком позиции Ньюмена отсылает к самой структуре работы английского богослова, где раскрытие «Сомнения, Заключение и Согласия»<sup>834</sup> как грамматических и логических категорий применяется к рассмотрению религиозной веры: «Догмат есть утверждение; верить означает соглашаться с догматом умом. Выразить подлинное согласие с ним есть религиозный акт, согласиться с его понятийным содержанием есть богословский акт»<sup>835</sup>. Сказанное Ньюменом может быть соотнесено с тем, что Франк определяет как веру-доверие, «выражение и итог акта *послушания*, покорного *доверия к авторитету*»<sup>836</sup>. Как мы показали ранее, такому способу понимания веры у русского философа так же противопоставлена «вера-достоверность, вера-знание»<sup>837</sup>, основанная на религиозном опыте. «Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, — пишет Франк, — а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истин веры*»<sup>838</sup>. «Вера есть непосредственная очевидность, открытое предстояние реальности Бога духовному взору, непосредственное, несущее в себе свою очевидность, чувство реальности незримого. Вера есть не слепая, а зрячая уверенность», — подчеркивает Франк в подготовительной тетради к книге «С нами Бог»<sup>839</sup>.

Итак, английская апологетическая традиция оказалась значимой для философской апологетики самого Франка. Он читал «Ортодоксию» Честертона еще в Москве<sup>840</sup>, но отсылки к ней появляются, как было показано, начиная с «Крушения кумиров» (1924), далее в «Религии и науке» (1925), в работе «С нами Бог» (1941), косвенно — через мотив безумия — в книгах «Непостижимое» (1938) и «Реальность и человек» (1949). Упоминания о работах Доусона относятся к письму и к неопубликованной статье 1937 года. Упоминание

<sup>833</sup> Франк С.Л. <<С нами Бог>. Подготовительная тетрадь>. С. 392.

<sup>834</sup> Newman J.G. *An Essay in Aid Of a Grammar of Assent*. London: Burns, Oates, & Co., 1874. P. 7.

<sup>835</sup> Ср.: «A dogma is a proposition; it stands for a notion or for a thing; and to believe it is to give the assent of the mind to it, as it stands for the one or for the other. To give a real assent to it is an act of religion; to give a notional, is a theological act». Ibid. P. 77.

<sup>836</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 425.

<sup>837</sup> Там же. С. 429.

<sup>838</sup> Там же. С. 430.

<sup>839</sup> Франк С.Л. <<С нами Бог>. Подготовительная тетрадь>. С. 430.

<sup>840</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 80.

о чтении Ньюмена относятся к письму 1938 года, а ссылки на английского богослова возникают опять же в книгах «С нами Бог» и «Реальность и человек». Внимание к этой английской интеллектуальной традиции проявляется у Франка в работах эмигрантского периода. Русский философ привлекает аргументативные ходы английских апологетов там и тогда, где и когда сам обращается к философско-апологетической проблематике.

## 2.4 Выводы

Франк принял православие в 1912 году. И хотя апологетическая тематика проявляется у Франка еще в период работы в России (в 1915 году в качестве приложения к «Предмету знания» публикуется эссе «К истории онтологического доказательства»), именно с первых лет эмиграции, после 1922 года, «личная вера выступает доминирующим экзистенциалом» для русского мыслителя<sup>841</sup>. Не в последнюю очередь интенсификация религиозных исканий в эмиграции связана с осмыслением трагедии русской революции 1917 года, реакция на которую была у Франка, по собственному признанию, «...религиозной и испытывалась как некий религиозный поворот»<sup>842</sup>. Такие работы, как «Крушение кумиров» и «Смысл жизни» появились в связи с участием Франка в Русском студенческом христианском движении<sup>843</sup>. Вторая половина 20-х годов была периодом «...активного участия Франка в собственно церковных делах» эмиграции<sup>844</sup>. В записях Франка с 1928 по 1933 гг. нередко встречаются указания на переживание мистического опыта<sup>845</sup>. Как замечал Ф. Буббайер, *opus vitae* Франка — «Непостижимое» — «...по большей части представляет собой попытку философского описания внутренних религиозных переживаний Франка»<sup>846</sup>. Как отмечалось ранее, характер двух следующих за «Непостижимым» крупных работ, «Свет во тьме» и «С нами Бог» (1941), «...уже совсем иной — это не “онтологическое введение” в философию религии, а, скорее, практическое применение религиозного мировоззрения в обстоятельствах начавшейся войны»<sup>847</sup>. А «...в письмах 40-х годов... Франк неоднократно говорит о своём стремлении “пересмотреть” — в смысле, как бы провести ревизию, перепроверку, — всё своё религиозно-философское мировоззрение, а вместе с этим — всё сделанное до сих пор, сделать переоценку своих философских идей с точки зрения их адекватности или

---

<sup>841</sup> Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 92.

<sup>842</sup> Там же.

<sup>843</sup> Там же. С. 93.

<sup>844</sup> Там же. С. 94.

<sup>845</sup> Там же. С. 99.

<sup>846</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. С. 201.

<sup>847</sup> Аляев Г.Е. Семен Франк. С. 163.

неадекватности конкретному религиозному опыту»<sup>848</sup>. Так в книге «С нами Бог» Франк, по замечанию П. Элена, «...напрямую обратился к исследованию религиозного опыта»<sup>849</sup>. В работе «Реальность и человек» Франк видит свою задачу в том, чтобы «...осмыслить “метафизический опыт Бога”»<sup>850</sup>.

Термин «апологетика» в узком, отрицательном смысле Франк к своему творчеству не применял, подчеркнуто отмежевываясь от грубой «тенденциозной апологетики»<sup>851</sup>. В книге «Непостижимое», вышедшей в 1938 году, Франк пишет: «В нашем размышлении... мы так же мало задаемся апологетическими тенденциями, как и тенденциями разрушительными, а лишь пытаемся непредвзято видеть и описать *правду*»<sup>852</sup>. Так же и в книге «С нами Бог» Франк замечал: «Попытки... “научного” или вообще рационального доказательства истинности веры имеют всегда в себе что-то “надуманное”»<sup>853</sup>. Однако если «Непостижимое» представляет собой метафизический трактат, то работа «С нами Бог», написанная в 1941 году в обстоятельствах войны, имеет уже совсем другой характер — характер апологетического «исповедания веры», как признавался сам философ<sup>854</sup>. И неслучайно в письме к М. Лот-Бородиной, написанном предположительно в 1945 г., за год до выхода английского издания «С нами Бог», Франк отмечает, что видит перед собой и апологетическую задачу: «Задача моя, конечно, не в том, чтобы опорочить и развенчать традиционное содержание веры (в нынешнем хаосе и безумии было бы преступно подрывать эту единственную сдерживающую силу), а, напротив, в том, чтобы найти незыблемый фундамент,... что может и должно быть показано, как истина, всем людям — в том числе и т. наз. неверующим»<sup>855</sup>. В тексте «Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера» апологетическая задача сформулирована так: «Едва намечающееся в наше время религиозное возрождение должно освободить нас... от подтачивающего наши силы

---

<sup>848</sup> Аляев, Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие. С. 102.

<sup>849</sup> Элен, П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: «Идея-Пресс», 2012. С. 183.

<sup>850</sup> Аляев, Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие. С. 98.

<sup>851</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 488.

<sup>852</sup> Там же. С. 358. Эта фраза сказана в определенном контексте. Как мы показали (см. параграф 2.1), в «Непостижимом» вера и неверие соотносятся как два метафизических подхода: вера есть монизм, при котором непосредственное самобытие человека и внешний мир предметного бытия воспринимаются как сродные, так как оба коренятся в Абсолюте. Неверие же есть дуализм, в котором — ввиду отрицания Абсолюта — между внутренним бытием человека и бытием внешнего мира постулируется непреодолимая онтологическая пропасть, что делает внешний мир враждебной бездной и переживается как трагическая расколотость бытия. Франк отмечает, что не занимается апологетикой в том смысле, что «не собирается “опровергать” неверие в его религиозно-метафизическом утверждении»: двойственность (но не расколотость) внутреннего и внешнего бытия «есть действительный *факт*, не допускающий отрицания». Однако это замечание сделано Франком именно для того, чтобы тут же показать, как такой дуализм (неверие) *преодолевается* через «искание и усмотрение *единства* (монизма — *К.М.*) в глубине самой этой двойственности». Отмежевываясь от понятия «апологетика» в узком, отрицательном смысле, Франк тут же обращается к апологетике положительной, философской. См.: Там же. С. 358–359.

<sup>853</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 424.

<sup>854</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 94.

<sup>855</sup> Там же. С. 140.

неверия или — что хуже — от маразма религиозного индифферентизма и равнодушия»<sup>856</sup>. По мысли философа, «необходимость отстаивать подлинную веру» связана с тем, что современный человек «воспитан уже в многовековой безрелигиозной культуре»<sup>857</sup>.

С этим фактом связано само существование вопроса о религии и науке как проблемы в умах современников Франка. Философ стремится развенчать представление о конфликте естественных наук и положительной религии, показывая, что — в ракурсе гносеологии — они суть две разные области человеческого знания, имеют два разных предмета (мир и Бог) и не могут находиться в конфликте, так как не имеют для этого общей почвы. Однако в то же время в ракурсе онтологии — в рамках метафизики всеединства и конкретного панэнтеизма — эмпирические объекты, изучаемые наукой, предстают укорененными в абсолютном бытии, их источником признается Бог-Абсолют как первооснова всякого бытия, чем антагонизм между религией и естественными науками снимается, но уже на глубинном онтологическом уровне. Проблематика религии и науки, таким образом, оказывается регионом метафизики Франка и ее апологетическим аспектом.

Как мы показали, обоснованием религиозной веры, по Франку, может быть только попытка «умозрительно осмыслить наш собственный религиозный опыт, какую бы малую и несовершенную долю всей полноты христианского сознания он ни составлял»<sup>858</sup>. «Пребывая потенциально в лоне этой традиционной веры, не пытаясь производить ни ее революцию, ни даже ее реформацию, — пишет Франк, — мы все же призваны самим Богом к самостоятельной религиозной жизни — т. е. призваны отдавать себе отчет в нашем собственном религиозном опыте»<sup>859</sup>. С «феноменологией религиозного опыта»<sup>860</sup> существенно связана апологетическая аргументация Франка.

Как случай риторической речи философская апологетика Франка сочетает в себе рациональную аргументацию с одной стороны — и, с другой, «эмотивность»<sup>861</sup>, «экспрессивность»<sup>862</sup>, попытку произвести определенное впечатление на читателя или слушателя, передать (внушить) ему определенное состояние<sup>863</sup>. Так, магистральной темой метафизики Франка предстает платоническая идея существования незримого слоя бытия наряду с его видимым слоем, идея существования всеединой «реальности», обнимающей

---

<sup>856</sup> Франк С.Л. <<Свет во тьме>, редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера. С. 116.

<sup>857</sup> Там же.

<sup>858</sup> Там же. С. 159.

<sup>859</sup> Там же.

<sup>860</sup> Назарова О.А. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии. С.154.

<sup>861</sup> Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 162.

<sup>862</sup> Там же. С. 160.

<sup>863</sup> Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. С. 12.

собой эмпирическую «действительность». Эта тема в том или ином виде звучит в ключевых теоретических работах философа: «Предмет знания», «Непостижимое», «Реальность и человек». По Франку, мышление восходит от чувственного и отвлеченного познания к «идеальному бытию» и далее к «самораскрытию духовной жизни»<sup>864</sup> и совершает такое восхождение с неизбежностью, если только отдаст себе отчет в своих собственных принципах. Восхождение к духовному бытию, а через него к Абсолюту (Богу), предстает у Франка своего рода нормой. В работах «С нами Бог» и «Религия и наука» — апологетических по своему характеру — доносится та же идея, но выраженная через метафору — метафору «безумия», которую русский философ почерпнул в «Ортодоксии» Г. К. Честертона: видеть в мире духовное бытие наряду с материальным есть норма как широта духовного горизонта, иное же — «ненормальное сужение духовного горизонта»<sup>865</sup>, редукция бытия только к его чувственно-эмпирическому составу — есть «идиотизм и помешательство»<sup>866</sup>, и в этом смысле неверующий «есть существо не только “ограниченное”, но даже прямо ненормальное»<sup>867</sup>. Так для выражения определенного теоретико-философского содержания привлечен определенный троп — метафора «безумия», чем достигается экспрессивность, отличающая риторическую речь от строго научной.

Как показал приведенный в настоящем исследовании анализ текстов Франка, в них в целом заметен полемический тон: аргументация выстраивается «с оглядкой» на заочного сомневающегося собеседника (материалиста, позитивиста), перед лицом которого словно и нужно защитить возможность опытно-интуитивного «живого знания», показать путь вглубь к духовному бытию, а от него — к встрече с бытием абсолютным, с первоосновой реальности, с Богом. Приведем в пример лишь одно эмоциональное высказывание Франка: «Кто не понимает этой самоочевидности реальности в ее непостижимости — кто не понимает радикального различия между *самой реальностью* и “*действительностью*”, — тот есть просто слепорождённый»<sup>868</sup>.

Из общего массива теоретико-философских текстов Франка можно выделить произведения, которые особо тяготеют к жанру апологетики в силу их риторического характера: они изначально существовали или позже воспроизводились как публичные выступления. Работа С.Л. Франка «Крушение кумиров» стала переработкой лекции философа на съезде русских студентов в Бад-Зарове под Берлином в 1923 году. Статьям

---

<sup>864</sup> Франк С.Л. Из записей «Первая философия» (1928–1933) // Аляев Г.Е. Семен Франк. С. 225–226.

<sup>865</sup> Франк С.Л. Религия и наука. С. 24.

<sup>866</sup> Там же.

<sup>867</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 585.

<sup>868</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 205.

«Религия и наука» (1925) и «Религия и наука в современном сознании» (1926) сопутствовала лекция «Об отношении между религией и наукой», прочитанная в те же годы<sup>869</sup>. В 1927 году Франк делал доклады на схожие темы в Берлине, в 1928 году — в Каунасе и в Риге<sup>870</sup>. Во всех этих выступлениях философ, «озабоченный распространением в СССР атеистической пропаганды», стремился развенчать «один из излюбленных ее аргументов» — «тезис о якобы конфликте между наукой и религией», а также «полемизировал с популярным в то время на Западе течением неопозитивизма, отрицающего существование трансцендентной реальности и сводящего все бытие к сфере эмпирии»<sup>871</sup>.

Статья «Онтологическое доказательство бытия Бога» была также написана по следам доклада, сделанного Франком на заседании Русского научного института в Белграде в 1930 году<sup>872</sup>. В подготовительных конспектах к этому докладу и в последовавшей статье ясно проступает апологетическая направленность, особенно если сравнить их с текстом 1915 года на ту же тему — «К истории онтологического доказательства». В тексте 1915 года, опубликованном как приложение к «Предмету знания», Франк иллюстрирует результаты, к которым пришел в ходе работы над диссертацией, и в связи с этим ориентируется на профессиональных философов, что определяет содержание приложения<sup>873</sup>: представление о потенциальном читателе «задает границы философской рефлексии Франка над проблематикой онтологического доказательства»<sup>874</sup>. Однако в подготовительных конспектах к докладу 1930 года и в последовавшей статье Франк преследует уже «иные цели»<sup>875</sup>. Один из двух подготовительных конспектов, озаглавленный «Доказательство бытия Бога», открывается словами: «Доказательства бытия Бога непопулярны ни у неверующих, ни у верующих. 1) Неверующие: наличие такого доказательства привело бы к всеобщему убеждению, как научная истина — не было бы неверующих. 2) Верующие: где заслуга веры?»<sup>876</sup>. Той же мыслью открывается и второй

---

<sup>869</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношении между религией и наукой>. С. 94.

<sup>870</sup> Там же.

<sup>871</sup> Там же. С. 88.

<sup>872</sup> Оболевич, Т., Цыганков, А. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 101.

<sup>873</sup> Например, «если в работе “К истории онтологического доказательства” 1915 г. Франк ведет свой анализ аргумента, начиная с древнегреческой философии, а именно с Парменида и Платона, после чего переходит к Филону Александрийскому и Плотину, то в набросках доклада (докладов) 1930 г. упоминание об этих мыслителях отсутствует». Оболевич, Т., Цыганков, А. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов. С. 103.

<sup>874</sup> Там же. С. 102.

<sup>875</sup> Там же. С. 103.

<sup>876</sup> Франк С.Л. Доказательство бытия Бога // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 89.

подготовительный конспект<sup>877</sup>, и последовавшая статья<sup>878</sup>. Таким образом, началом рассмотрения темы онтологического доказательства сразу же оказывается апологетический мотив веры и неверия. Как отметили публикаторы этих подготовительных конспектов, «здесь гипотетический слушатель философа — человек верующий/неверующий, который говорит о невозможности подобного доказательства, потому как ранее неточно уяснил его смысл. В этой связи Франк стремится не столько расширить историко-философскую проблематику доказательства бытия Бога или использовать исторический экскурс для иллюстрации идеал-реалистического мировоззрения, сколько поделиться со слушателями своим собственным опытом веры и ее понимания, чтобы те смогли надлежащим образом уразуметь сущность так называемого онтологического доказательства»<sup>879</sup>.

Итак, система Франка — это «рациональное постижение и изложение рационально непостижимого и невыразимого»<sup>880</sup>. Реальность Бога недоступна для отвлеченного познания, однако познавательный арсенал человека не ограничен только лишь отвлеченным познанием, дающим знание в понятиях. Последовательно продуманное рациональное логическое постижение, по Франку, с необходимостью восходит к постижению сверхрациональному и металогическому, к умудренному неведению, к интуитивному созерцанию абсолютного бытия как всеединства и далее к «живому знанию» как непосредственному опытному обладанию этим бытием в силу принадлежности к нему и в силу самораскрытия этого бытия в глубине самобытия человека. Идея абсолютного всеединого бытия или сверхрациональной реальности в системе Франка совпадает с идеей Бога живого религиозного опыта. И поэтому идея умудренного неведения, в котором неприкосновенная божественная тайна может быть постигнута посредством неприкосновения (Николай Кузанский), есть идея, направляющая мысль к Богу. Познающий субъект, таким образом, способен «рационально выразить сверхрациональное существо реальности»<sup>881</sup>, «рациональным способом дать себе отчет о трансрациональной реальности»<sup>882</sup> — и значит, о Боге-Абсолюте. «Область веры сверхрациональна, выходит за пределы сферы действия категорий рационального познания; это, однако, не исключает возможности для рационального познания — в форме конкретного описания и

---

<sup>877</sup> «“Доказательства” бытия Божия потеряли теперь кредит. Неверующие — естественно ссылаются на самих себя, как на инстанцию, свидетельствующую об отсутствии. Верующие: “доказательство” противоречит акту веры, вере, как религиозной заслуге и вере, как свободному акту (доказанный Бог не был бы Богом верующего)». Там же. С. 95.

<sup>878</sup> «“Доказательства” бытия Божия, принятые в традиционном богословии (западной и восточной церкви), в настоящее время в значительной мере потеряли свой кредит не только у неверующих, но в особенности именно у верующих». Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 3.

<sup>879</sup> Оболевич, Т., Цыганков, А. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов. С. 103.

<sup>880</sup> Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С.Л. Франка (или написанная?). С. 214.

<sup>881</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 6.

<sup>882</sup> Элен, П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка. С. 17.

трансцендентального мышления — отдавать себе отчет в том, в чем область веры его превосходит»<sup>883</sup>, — эти слова Франка, в которых выкристаллизована суть его решения проблемы веры и разума, можно рассматривать как зерно, из которого вырастает философско-апологетическая аргументация русского мыслителя. Реальность Бога недоступна для чувственно-рационального познания, но достоверно и самоочевидно открывается в сверхчувственном и сверхрациональном религиозном опыте. В философском обосновании идеи такого опыта заключается философская апологетика С.Л. Франка.

---

<sup>883</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. С. 136.

### Глава 3. «Христианская философия» В.В. Зеньковского как апологетический проект

В статье «Очерк моей философской системы» протопресвитер В.В. Зеньковский указывает разделы, эту систему составляющие: среди них — вопросы гносеологии, вопросы метафизики (онтологии) и учение о человеке<sup>884</sup>. Для решения вопросов гносеологии Зеньковский привлекает учение о Церкви и «церковном разуме», в котором «надо искать метафизической опоры познания»<sup>885</sup>. Для решения вопросов метафизики ключевым, по Зеньковскому, оказывается учение о творении мира Богом, о «тварности бытия»<sup>886</sup>. В метафизике человека центральным мотивом для Зеньковского предстает размышление над понятием «личности»<sup>887</sup>, личность же понимается Зеньковским в свете учение об образе Божьем в человеке. Как видно, мыслитель стремится выстроить систему философии на основе данных христианского Откровения, что стало «основной задачей зрелого творчества»<sup>888</sup> философа. В настоящей главе мы реконструируем философско-апологетическое содержание гносеологии, метафизики (онтологии) и антропологии В.В. Зеньковского.

#### 3.1 Церковь как «субъект познания»

Тема Церкви — магистральная в жизни и творчестве Зеньковского. После юношеской утраты веры и увлечения «упрощенным натурализмом»<sup>889</sup> в пятнадцать лет — «окончательно возвращение в Церковь» произошло в студенчестве, в 1902 году<sup>890</sup>. В 1918 году Зеньковский пять месяцев занимал пост министра исповеданий в составе украинского правительства. В 1923 году на учредительном съезде Русского студенческого христианского движения (РСХД), прошедшем в Пршерове (Чехословакия), Зеньковский был избран председателем новой организации, с которой в дальнейшем была связана его активная церковно-общественная и научная, философская, публицистическая деятельность: он «шаг за шагом стремился разработать общую идеологию РСХД»<sup>891</sup>, основная идея которой — «*оцерковление* всей культуры», «творческое построение системы

---

<sup>884</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД. 1962. № 66–67. С. 37–39.

<sup>885</sup> Там же. С. 38.

<sup>886</sup> Там же.

<sup>887</sup> Там же. С. 37.

<sup>888</sup> Летцев В.М. Эмигрантский период творчества В.В. Зеньковского // Русское зарубежье: история и современность / Мухачев Ю.В., ред. — М., ИНИОН РАН, 2011. С. 112.

<sup>889</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей внутренней биографии // Вестник РСХД. 1962. № 66–67. С. 8.

<sup>890</sup> Там же. С. 9.

<sup>891</sup> Ермишин О.Т. Василий Зеньковский. СПб.: Наука, 2017. С. 41. См. так же: Зеньковский В.В. Очерки идеологии Русского студенческого христианского движения // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 246–251.

культуры на началах Православия»<sup>892</sup>. С 1927 и до конца жизни Зеньковский преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, а в 1944 году был избран его деканом (после кончины протоиерея С.Н. Булгакова). Тяжелые личные события — сорокадневное заключение в одиночной камере парижской тюрьмы Santé и многомесячное пребывание в лагере по фиктивному делу — «привели к решению принять священство»<sup>893</sup> в марте 1942 года.

В этом смысле Зеньковский-апологет выступает не просто защитником религиозной веры как таковой перед лицом секуляристских течений, но отстаивает именно *православно-церковное* понимание христианства. В известной книге «Апологетика» (1957) раздел, посвященный Церкви, открывается критическим разбором «так называемого бесцерковного христианства»<sup>894</sup>. «Главная тема апологетики Церкви связана с ее прохождением через историю»<sup>895</sup>, — пишет Зеньковский. В «Апологетике» его интересует в большей степени критика исторической Церкви как социального института и опровержение этой критики<sup>896</sup>. Таким образом, Зеньковский следует тому определению «апологетики», которое сам дает в начале книги: «защита христианского учения, христианской веры и Церкви от тех нападков, которые за последнее десятилетие приняли особенно настойчивый и даже ожесточенный характер»<sup>897</sup>. Однако кроме отрицательной апологетики, понятой как «защита Церкви от нападков», Зеньковский — в русле положительной философской апологетики — стремится обосновать идею Церкви с точки зрения теории познания.

**Исходное единство веры и разума.** Как следует из конспектов выступлений Зеньковского, в 1940-50-х годах тема Церкви — а именно «понятие церковного разума» — постоянно присутствует в его лекциях по апологетике и включается в разделы «вера и разум», «вера и знание»<sup>898</sup>. В конспекте, озаглавленном «Курс апологетики», Зеньковский отмечает: «Вера, ее психологический и духовный смысл. О понятии разума (разум индивидуальный, коллективный, соборный), понятие о церковном разуме в христианстве. Отношения веры и разума, как двух отдельных, хотя и неотделимых друг от друга путей познания»<sup>899</sup>. В конспекте, озаглавленном «Чтения по апологетике», раздел

---

<sup>892</sup> Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. С. 77.

<sup>893</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей внутренней биографии. С. 8.

<sup>894</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 181.

<sup>895</sup> Там же. С. 193.

<sup>896</sup> Зеньковский выделяет три направления этой критики: 1) Церковь и свобода духа — упрек, что Церковь стесняет свободу человека в его творчестве и деятельности, 2) Церковь и социально экономические отношения, 3) Церковь и государство. Там же. С. 194.

<sup>897</sup> Там же. С. 3.

<sup>898</sup> Архив ДРЗ. Ф. 27, оп. 2, ед. хр. 8, л. 7, 22, 23.

<sup>899</sup> Там же. Л. 22.

«Вера и знание» включает в себя пункт: «Автономия разума и его преодоление... Неустранимость веры»<sup>900</sup>. В конспекте лекционного курса 1942/43 годов Зеньковский перечисляет: «Разум индивидуальный и церковный». Автономия разума. Интуиция смысла. <...> Понятие Откровения»<sup>901</sup>. Все указанные апологетические темы получают подробную теоретическую проработку в «Основах христианской философии».

Зеньковский проблематизирует идею «автономии разума» и возводит ее к наследию Фомы Аквинского. В словах Аквината — «нет никаких оснований полагать, что коль скоро иные вещи могут быть постигнуты философской наукой, насколько они [вообще] могут быть познаны естественным разумом, они в то же время не могут быть преподаны нам посредством другой науки, насколько они явлены в откровении»<sup>902</sup> — Зеньковский видит не возвышение веры над знанием, а нарушение их единства, начало «гносеологического дуализма (веры и знания)»<sup>903</sup>: «Возвышая Откровение над “естественным разумом”, Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса»<sup>904</sup>. Тем самым Фома Аквинский заложил традицию мыслить соотношение веры и разума «наподобие соотношения двух этажей здания — есть этаж “естественного” (внерелигиозного) познания, но есть и следующий этаж религиозного познания»<sup>905</sup>. Для Зеньковского неприемлемо такое «раздвижение веры и знания»<sup>906</sup>: «важнейший тезис христианской гносеологии» заключается в «исходном единстве веры и разума»<sup>907</sup>.

Существенным пунктом в обосновании этого единства становится положение, что «сама природа мысли нашей связывает *наше мышление с категорией абсолютности*»<sup>908</sup>. На необходимость предпосылки Абсолютного в работе сознания указывали С.Н. Трубецкой в «Основаниях идеализма»<sup>909</sup> и Е.Н. Трубецкой в «Метафизических предположениях познания»<sup>910</sup>, однако сам Зеньковский в качестве источника для своих построений

---

<sup>900</sup> Там же. Л. 7.

<sup>901</sup> Там же. Л. 23.

<sup>902</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Ника-центр, 2002. С. 5.

<sup>903</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.4. М.: Русский путь, 2011. С. 217.

<sup>904</sup> Там же. С. 218.

<sup>905</sup> Там же.

<sup>906</sup> Там же. С. 225.

<sup>907</sup> Там же. С. 243.

<sup>908</sup> Там же. С. 222.

<sup>909</sup> Ср.: «Поскольку мы отличаем относительные вещи, относительное существование как нечто “другое”, отличное от абсолютного, мы можем сказать, что это абсолютное заключает в себе основание своего другого. Но по этому самому, чем реальнее, конкретнее познаем мы это “другое” во всем его отличии от абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает». Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 707.

<sup>910</sup> Ср.: «Самый акт познавания, как искание безусловного, т.е. истинного определения познаваемого, предполагает, что познаваемое определено мыслью в Безусловном»; «предположение абсолютного сознания есть необходимое трансцендентальное условие всякого человеческого познавания». Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: 1917. С. 20, 35.

указывает на работу Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса», где автор пишет: «Человек живет, существует, мыслит и действует лишь *в реляции к Абсолютному*, лишь предполагая Абсолютное»<sup>911</sup>. Идея о «реляции к Абсолютному» — постоянная опорная точка для философско-апологетических — в частности, гносеологических — построений Зеньковского<sup>912</sup>. И хотя этот момент имеет формальное значение, даже «формальное приобщение (через мысль) к абсолютной сфере обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в линиях *религиозного сознания*. Оторвать наше мышление от сферы Абсолютного невозможно, и здесь остается, для критической позиции, лишь до конца осознать неотрываемость философского мышления от религиозной сферы»<sup>913</sup>. В лекционном конспекте курса апологетики (1950-е годы) у Зеньковского есть заметка: «О реальности Божества. Философи<ческое> учение об Абсолюте, неизбежность трансцендирования религиозных представлений (психологич<еское> удостов<ерение> в реал<ьности> Бож<ественного>)»<sup>914</sup>. Так Зеньковский осуществляет критику идеи «автономии разума». Отметим, что в книге «Апологетика» мы не встречаем слов «гносеология» или «реляция к Абсолютному», а имя Фомы Аквинского упоминается лишь в одной сноске<sup>915</sup>.

Также в тексте «Апологетики» мы не встречаем выражения «интуиция смысла», в то время как в вышеупомянутом конспекте лекции по апологетике 1942/43 учебного года Зеньковский отмечает эту тему как существенную. Ее раскрытие приведено в «Основах христианской философии». «Самая наличность познания означает, что у нас всегда живет и действует *интуиция смысла* в мире», — пишет Зеньковский<sup>916</sup>. Эта интуиция «не есть итог или плод познавательной деятельности — наоборот, динамически эта деятельность зависит от того, что нам преподносится в бытии какой-то еще неведомый смысл, неведомая еще разумность... Познание предполагает непознаваемое, но предполагает не просто констатирование сферы непознаваемого, но некое предварительное убеждение (“интуицию”), что мы можем проникнуть в эту сферу»<sup>917</sup>. Различные варианты постановки вопроса об интуиции смысла в бытии мы встречаем в работах, к которым Зеньковский нередко обращается в своих текстах, — у С.Л. Франка в «Предмете знания»<sup>918</sup> и у Е.Н.

---

<sup>911</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 135.

<sup>912</sup> См. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 237, 245, 246, 247, 263, 279.

<sup>913</sup> Там же. С. 222.

<sup>914</sup> Архив ДРЗ. Ф. 27, оп. 2, ед. хр. 8, л. 22.

<sup>915</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 53.

<sup>916</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 242.

<sup>917</sup> Там же.

<sup>918</sup> Ср.: «Первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного — отношения, в силу которого впервые вообще конституируется частное содержание, как некоторое своеобразное “такое-то” содержание». Франк С.Л. Предмет знания. С. 238.

Трубецкого в «Смысле жизни»<sup>919</sup>. Сам же Зеньковский связывает вопрос об «интуиции смысла» с понятием «веры»: «Мы стоим здесь на пороге того самого, что обнимается понятием веры: интуиция смысла есть один из аспектов веры»<sup>920</sup> — веры как изначальной познавательной установки на то, что в мире есть разумный замысел. Зеньковский называет это «аксиомой разумности мира»<sup>921</sup>. Таким образом, «интуиция смысла» оказывается существенным звеном в обосновании Зеньковским «исходного единства веры и разума»<sup>922</sup>.

В продолжении обоснования этого единства Зеньковский опирается на различие «первичного» и «вторичного» сознаний. В «первичном» или «непосредственном» сознании «еще нет различения субъекта и объекта — их неотделимость и есть важнейшая черта первичного сознания»<sup>923</sup>. В качестве источника этого представления Зеньковский указывает на учение о «живом знании» А. С. Хомякова<sup>924</sup>, а в различении, собственно, двух типов сознаний опирается на работы А.А. Козлова<sup>925</sup>. Первичное сознание, по Зеньковскому, заключает в себе «характерную двойственность» — ее следует выражать в терминах «Богосознание» и «миросознание». В Богосознании «мы не отделены еще от Абсолюта, обращены к Нему, Им живем и питаемся от Него», а в миросознании «мы вбираем в себя все, что несет в себе мир, еще не отделяясь от него»<sup>926</sup>. Присутствие в первичном сознании «Абсолюта» и «мира» вместе обусловлено, по Зеньковскому, снова фактом «реляции к Абсолютному»: «Никогда не удаётся нашей мысли (кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира, как не удастся мыслить о мире вне “реляции к Абсолюту”»<sup>927</sup>.

Введя категорию «Богосознания», Зеньковский — снова с опорой на А.А. Козлова — вводит далее различие двух типов Богосознания: «знания Бога» и «знания о Боге»<sup>928</sup>.

---

<sup>919</sup> Ср.: «Спрашивать о смысле — значит, задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо... Так понимание “смысла” представляет собою логически необходимое предположение не только всякой мысли, но и всякого сознания». Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология / Гаврюшин Н.К., ред.-сост. М.: «Прогресс-Культура», 1994. С. 246.

<sup>920</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 242.

<sup>921</sup> Там же. С. 277.

<sup>922</sup> Там же. С. 243.

<sup>923</sup> Там же. С. 245.

<sup>924</sup> Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. С. 278–279.

<sup>925</sup> Отметим, однако, что Козлов не использует термины «первичного» и «вторичного» сознаний, но отличает «первоначальное, непосредственное, простое сознание» (оно же — просто сознание) от знания (или сознания «производного, опосредованного и сложного»). См.: Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия. Часть I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 446. См. также: Антонов К.М. Философия религии и философская теология между верой и знанием: русский философский спиритуализм конца XIX в. (А.А. Козлов) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2018. Вып. 79. С. 43–55.

<sup>926</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 245.

<sup>927</sup> Там же.

<sup>928</sup> Отметим и здесь неточность в употреблении Зеньковским терминологии Козлова: последний пишет не о «знании Бога», а о «сознании Бога». Разница представляется существенной ввиду фундаментальности

«“Знание Бога” и есть непосредственное Богосознание, — подчеркивает Зеньковский, — изначальная обращенность души к Богу... Тут еще нет никаких “идей”, или “верований”, или “чувств”, т.е. всего того, что позже войдет в феноменологию веры, в “знание о Боге”»<sup>929</sup>. Такое первичное, дорефлективное, нерасчлененное «знание Бога», по Зеньковскому, присуще даже атеистам в силу универсальной установки мышления на «реляцию к Абсолютному», поскольку «их душа обращена к Абсолюту, все хочет поднять до абсолютной сферы»<sup>930</sup>: «“Реляция к Абсолюту” сопровождает и те акты духа, которые по своему *содержанию* наотрез отвергают все абсолютное, — получается тот парадокс, о котором часто говорят, что атеисты *верят* в свое неверие, т.е. религиозно относятся к самому отрицанию»<sup>931</sup> трансцендентного.

Всечеловеческий характер «знания Бога», таким образом, позволяет Зеньковскому отождествить этот тип «Богосознания» с вышеупомянутым «первичным сознанием» в целом. Если в предыдущем звене рассуждения у Зеньковского следовало различать «Богосознание» и «миросознание» *внутри* «первичного сознания», то теперь схема уточняется: «первичное сознание» — и есть «Богосознание» («знание Бога»), а «миросознание» (знание мира) возникает «*в пределах* этого первичного Богосознания»<sup>932</sup>, так как невозможно мыслить мир вне отношения к Богу — вне «реляции к Абсолюту». Это важное уточнение ведет Зеньковского к утверждению, что разум — как средство «знания мира» — «рождается в лоне веры»: «“Знание Бога” (непосредственная связь души с Абсолютом) имеет рядом с собой первичное, нерасчлененное “знание мира”, т.е. живую сопряженность с миром в целом. Но как раз первичное миросознание и вызывает к жизни наш разум, который рождается таким образом *в лоне веры*, в лоне первичной сопряженности духа и Абсолюта, духа и мира. Самое отличие мира от Бога, “раздвижение” в пределах первичного (непосредственного) сознания происходит *по поводу мира* — в нем мы сразу натываемся на бесчисленное количество “различий”. Как только мы “осознаем” это, начинается трансцендентальная обработка найденных различий, “рождается” разум, организуется сфера интеллектуальной работы — и “объект” (мир) уже противопоставляется познающему субъекту. Так “первичное сознание”, не знающее в себе противопоставления “субъекта” объекту, переходит в свою вторичную фазу, т.е. непосредственное “знание мира” переходит в “знание о мире”»<sup>933</sup>. Таким образом,

---

противопоставления понятий «сознания» и «знания» в целостном контексте мысли А.А. Козлова. См.: Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия. Часть I. С. 445–461.

<sup>929</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 245.

<sup>930</sup> Там же. С. 247.

<sup>931</sup> Там же. С. 246.

<sup>932</sup> Там же. С. 247.

<sup>933</sup> Там же. С. 247.

Зеньковский предлагает здесь обоснование участия веры в познании: «вера — как признание первоначальной связи субъекта и объекта — определяет познание эмпирических вещей»<sup>934</sup>.

Как видно, по аналогии с различием дорефлексивного «знания Бога» и «знания о Боге» (феноменология веры), Зеньковский различает непосредственное «нерасчлененное “знание мира”» («первичное мирознание»)<sup>935</sup> и «знание о мире» — собственно, работу разума, «феноменологию мирознания»<sup>936</sup>. Этим мыслитель обосновывает единство разума и веры. «Знание Бога» и «знание мира» неотделимы в первичном сознании — «в начальной стадии жизни духа»: «“Разума” в его форме, как он действует ныне в нас, еще здесь нет (как нет и “веры”, если иметь в виду феноменологию веры); исходная основа разума и феноменов веры одна и та же — первичное сознание, в котором Богосознание (“реляция к Абсолюту”) неотделимо от мирознания. “Разум” — это уже феноменология мирознания, как есть феноменология веры. Лишь в плане “психической феноменологии” возникает тема о соотношении веры и разума — в плане же “первичного сознания” этой темы нет»<sup>937</sup>.

**От «гносеологического субъекта» — к идее Церкви.** Вышеприведенные углубленные построения могут быть соотнесены с кратким тезисом, приведенным Зеньковским в «Апологетике» по поводу соотношения разума и веры без подробного обоснования: «Вообще не вера создает конфликты с разумом, а разум, оторвавшийся от Церкви, может вступать в конфликт с данными веры»<sup>938</sup>.

Слова «оторвавшийся от Церкви», стилистически отсылающие к жанру пастырской проповеди, тем не менее указывают на существенный момент для философско-апологетических — в частности, гносеологических — построений Зеньковского. В вышеупомянутом конспекте лекций 1942/43 года, как и в других конспектах, мыслитель отмечает в качестве одной из тем по апологетике следующую: «Разум индивидуальный и разум Церкви»<sup>939</sup>. А в книге «Апологетика» читаем: «Индивидуальный разум часто оказывается немощным, мы должны прислушиваться к церковному разуму»<sup>940</sup>. Подробную философскую проработку эта тема получает в «Основах христианской философии».

«Немощь» индивидуального разума связана для Зеньковского, с философской точки зрения, с классическим гносеологическим сюжетом о том, что «работа разума происходит

<sup>934</sup> Obolevitch T. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought // Faith and reason in Russian thought / Obolevitch T., Rojek P., ed. Krakow: Copernicus Center Press, 2015. P. 17.

<sup>935</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 247.

<sup>936</sup> Там же.

<sup>937</sup> Там же.

<sup>938</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 30.

<sup>939</sup> Архив ДРЗ. Ф. 27, оп. 2, ед. хр. 8, л. 23.

<sup>940</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 30.

в рамках индивидуального сознания, но содержание этой работы не вмещается в пределы индивидуального сознания — она устремлена далеко за пределы его»<sup>941</sup>. Разум «не является функцией индивидуального сознания», он «всегда движется к надындивидуальной значимости», «сразу бросается в глаза непостижимая “одинаковая” работа разума, ее полная приемлемость другими сознаниями»<sup>942</sup>. Разум «проявляет себя в личности, но как надличная сила», «какая-то надындивидуальная инстанция привходит в индивидуальное сознание и не просто регулирует работу разума, но и делает разум разумом», «вне трансцендентальных категорий нет никакой работы в разуме — а эти категории и есть надындивидуальная инстанция»<sup>943</sup>. Отсюда, по Зеньковскому, «со всей остротой» вырастает «вопрос о субъекте познания»<sup>944</sup>. В дальнейших построениях Зеньковский стремится показать, что таким субъектом является «церковный разум», разум Церкви. Церковь оказывается «субъектом познания, субъектом разума»<sup>945</sup>.

Зеньковский отталкивается от трансцендентализма И. Канта и от разработок Сергея и Евгения Трубецких. «Кант совершенно ясно и убедительно показал, что в составе всякого нашего знания имеются “трансцендентальные” элементы, т.е. материал, невыводимый из состава опыта», — подчеркивает Зеньковский<sup>946</sup> и тут же замечает, что С.Н. Трубецкой в своей работе «О природе человеческого сознания» указал на ошибку немецкого мыслителя: Кант «смешал трансцендентальное сознание с субъективным»<sup>947</sup> — то есть, уточняет Зеньковский, «индивидуальным»<sup>948</sup>. Всякое индивидуальное сознание, по мысли Трубецкого, связано со «вселенским сознанием»<sup>949</sup>; «сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»<sup>950</sup>. Зеньковскому важно подчеркнуть, что «двойной состав нашего сознания, сочетающего индивидуально-эмпирический материал с трансцендентальными функциями, есть подлинное изображение того, что такое наше знание. Наш разум индивидуален, действует в пределах индивидуального сознания, но его нельзя целиком вдвинуть в пределы индивидуального сознания — и это и может быть... выражено в формуле о “соборной” природе разума»<sup>951</sup>. И значит, «знание, раз оно не вмещается целиком в пределы

---

<sup>941</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 240.

<sup>942</sup> Там же. С. 249.

<sup>943</sup> Там же. С. 250.

<sup>944</sup> Там же.

<sup>945</sup> Там же. С. 260.

<sup>946</sup> Там же. С. 232.

<sup>947</sup> Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 539.

<sup>948</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 235.

<sup>949</sup> Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания. С. 518.

<sup>950</sup> Там же. С. 498.

<sup>951</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 235.

индивидуального сознания, является, очевидно, функцией *некоего высшего (соборного) начала*»<sup>952</sup>.

На основе этих построений Зеньковский дает характеристику «субъекту познания»: «субъект познания перемещается окончательно от индивидуального сознания не к “сознанию вообще”, а именно к соборному сознанию человечества, с которым и должно связать понятие разума, чтобы уяснить надындивидуальную значимость его работы»<sup>953</sup>.

Тем не менее Зеньковский ставит вопрос: как мыслить этот субъект познания? «Если наш разум “не принадлежит” индивидуальному сознанию, то где же “субъект разума”»<sup>954</sup>? Какова его онтология? Зеньковский критически рассматривает понятие «гносеологического субъекта», введенное Г. Риккертом. По Риккерт, «всякое частное определение должно быть удалено из понятия гносеологического субъекта» так, чтобы в результате осталось «безымянное, всеобщее, безличное сознание»<sup>955</sup>, а сознание в свою очередь «вообще не есть реальность, ни трансцендентная, ни имманентная, а только *понятие*»<sup>956</sup>. Именно это отрицание *реальности* за познающим сознанием заставляет Зеньковского утверждать «полную неясность онтологического смысла»<sup>957</sup>, который вкладывается в понятие гносеологического субъекта, и, следовательно, признавать это понятие «фиктивным»<sup>958</sup>. «Вся сумма трансцендентальных функций, по настойчивому утверждению строгих кантианцев (Cohen и др.), не обладает никаким “бытием”, как его нельзя приписать и “гносеологическому субъекту” у Риккерта», — подчеркивает Зеньковский в «Принципах православной антропологии»<sup>959</sup>.

В той же оптике Зеньковский рассматривает и учение Е.Н. Трубецкого. «Искание истины есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании и мое сознание — в безусловном»<sup>960</sup>, — пишет Трубецкой. — Безусловное сознание составляет необходимую предпосылку всякого акта нашего сознания»<sup>961</sup>». Но безусловное сознание предполагает

---

<sup>952</sup> Там же.

<sup>953</sup> Там же. С. 240.

<sup>954</sup> Там же. С. 254.

<sup>955</sup> Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: «Ника-Центр», 1988. С. 33.

<sup>956</sup> Там же. С. 35.

<sup>957</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 236. Ср.: «“Гносеологический субъект” (Г. Риккерт) и “чистое мышление” (Г. Коген, П. Наторп) выполняют функцию всеобщего, безличного основания объективности и всеобщей значимости познания. Это основание следует понимать в сугубо логическом смысле, поскольку названные теоретические конструкции лишены онтологической “плотности”». Ровбо М.В. Кантовское понятие «трансцендентальный субъект» в философии неокантианства // Философия и социальные науки в современном мире: материалы международной научной конференции к 30-летию факультета философии и социальных наук БГУ / В. Ф. Гигин, ред. Минск: БГУ, 2019. С. 106.

<sup>958</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 236.

<sup>959</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.4. М.: Русский путь, 2011. С. 489.

<sup>960</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 259.

<sup>961</sup> Там же. С. 257.

своего «носителя»<sup>962</sup>, как подчеркивает Зеньковский. У Трубецкого таким носителем выступает «всеединый Ум (античный Логос)», который «есть Абсолют»<sup>963</sup> — через него, по выражению Трубецкого, «мы сознаем все, что сознаем»<sup>964</sup>. Однако принципиально важным для Зеньковского является то, что Трубецкой «утверждает коренное различие»<sup>965</sup> Абсолюта и мира. И значит, «субъектом трансцендентальных функций в человеке нельзя признать Божественный Логос» — он «пребывает в мире, но по существу не от мира»<sup>966</sup>. Тогда отнесение Трубецким «гносеологического субъекта» к «космическому Уму», «мировому Логосу» дает, по Зеньковскому, «тоже только предварительное онтологическое истолкование того, что выдвинул чисто гносеологический анализ»<sup>967</sup>. Есть ли в мире «какая-либо реальность за формальным понятием»<sup>968</sup> гносеологического субъекта?

Зеньковский подчеркивает, что при решении этого вопроса недопустим «метафизический плюрализм»<sup>969</sup>: субъект познания не может быть просто уходящим в бесконечность рядом отдельных эмпирических сознаний. «Искомый “гносеологический субъект” должен быть всеобщим — раз он является носителем и источником трансцендентальных функций, но именно потому и единичным — как центр этой “всеобщности”»<sup>970</sup>. Таким образом, поиск онтологического основания гносеологического субъекта, по Зеньковскому, требует идеи «всечеловеческого единства»<sup>971</sup>. В этом ценность построений С.Н. Трубецкого: их «онтологической предпосылкой» оказывается, по Зеньковскому, «не выраженное ясно, но необходимое предположение о “единосущии человечества”»<sup>972</sup>: единосущное человечество и признается субъектом познания.

При этом, как подчеркивает Зеньковский, «нет процесса познания вне эмпирических сознаний»<sup>973</sup>, вне сознания каждого отдельного субъекта. И значит, единый «соборный» субъект познания нельзя в то же время не мыслить и многоипостасным. «“Единосущие” человечества не зачеркивает факта индивидуальных сознаний, *многоипостасности* человечества, — пишет Зеньковский. — Каждое индивидуальное сознание обладает некоей основой своего своеобразия, своей “отдельности” — и это начало ипостасности,

---

<sup>962</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 236.

<sup>963</sup> Там же. С. 237.

<sup>964</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 252.

<sup>965</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 761. Ср.: «Бог является началом и концом мировой эволюции, ее вездесущим центром и смыслом, но не ее субъектом. Не Бог развивается в мировом процессе, а другое, — тот сотворенный мир, в котором Бог раскрывается и воплощается». Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 329.

<sup>966</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 489.

<sup>967</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 236.

<sup>968</sup> Там же. С. 259.

<sup>969</sup> Там же. С. 256.

<sup>970</sup> Там же. С. 256.

<sup>971</sup> Там же. С. 257.

<sup>972</sup> Там же. С. 236.

<sup>973</sup> Там же. С. 259.

непроизводное и ни из чего не выводимое, должно быть признано *метафизически* устойчивым, неразрушимым, бессмертным»<sup>974</sup>. Но в то же время и «само понятие ипостаси *не должно быть абсолютизировано*: совершенно ведь неприемлем метафизический плюрализм, при котором было бы уже неосуществимо никакое единство. Источник единства разума должен быть понимаем в реальном соотношении единства человечества с началом ипостасности — т.е. немислим вне его многоипостасного бытия, как немислима и ипостасность в человечестве вне его единой сущности (всечеловечества)»<sup>975</sup>.

Однако Зеньковский тут же подчеркивает и «недопустимость ипостазирования “единой сущности” всечеловечества»<sup>976</sup>: «Не верно и не нужно *ипостазировать эту единую сущность* — она является сущностью лишь для ипостасей»<sup>977</sup>. Этот акцент прозвучал у Зеньковского и в более ранней, нежели «Основы христианской философии», работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934): «Отношение человечества в целом к отдельным людям не может быть сближаемо с отношением Трех Ипостасей в Божестве к Его сущности, — человечество в целом не может быть признано “сущностью” каждого человека»<sup>978</sup>. Особенностью концепций братьев Трубецких было, по Зеньковскому, то, что в их построениях единая сущность человечества могла быть понята как некий отдельный, самостоятельный, ипостазированный субъект разума<sup>979</sup>. Но «ни ипостаси сами по себе не являются “субъектом” разума, ни единая сущность всечеловечества не является “субъектом” разума»<sup>980</sup>.

Таким образом, Зеньковский приходит к ключевому вопросу: «Как бессубъектное единосущное человечество может быть все же “субъектом” разума?»<sup>981</sup> Ответ Зеньковского заключается в том, что «“субъект” разума, искомый нами, и заключается в этой *метафизической связанности “единой сущности” и многоипостасного всечеловечества*»<sup>982</sup>. Однако и это построение остается для Зеньковского всё еще «чисто формальным утверждением»<sup>983</sup>. Есть ли за идеей «нерасторжимой связи многоипостасного эмпирического бытия с “сущностью”, т.е. всечеловечеством» — какая-то «реальность»<sup>984</sup>? «Тут для “естественного” разума только тупик, — отмечает мыслитель, — выход из

---

<sup>974</sup> Там же. С. 258

<sup>975</sup> Там же.

<sup>976</sup> Там же. С. 259.

<sup>977</sup> Там же.

<sup>978</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1993. С. 57

<sup>979</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 259.

<sup>980</sup> Там же.

<sup>981</sup> Там же.

<sup>982</sup> Там же.

<sup>983</sup> Там же.

<sup>984</sup> Там же. С. 259–260.

которого и дает нам христианская мысль, раскрывая, что искомая нами реальность и есть Церковь как ее понимает христианство»<sup>985</sup>. «Нерасторжимая связь единой сущности человечества и его многоипостасного эмпирического бытия... и есть то, что христианство именуется Церковью»<sup>986</sup>, — полагает автор «Основ христианской философии».

**Церковь историческая и Церковь «в метафизическом смысле».** Понятие Церкви как субъекта познания «явно не совпадает с понятием исторической Церкви»<sup>987</sup>. Зеньковский различает «Церковь в метафизическом смысле» и «Церковь как историческое бытие». «Как историческое бытие, — пишет он, — Церковь создана на земле Господом Иисусом Христом, но и до Боговоплощения не только мир, но и все бытие управлялось Богом, т.е. было Церковью в метафизическом смысле»<sup>988</sup>. Именно такое понимание Церкви позволяет Зеньковскому отождествить ее с субъектом познания — «многоипостасным еднотелным человечеством»<sup>989</sup>: «Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие»<sup>990</sup>, «является носителем единства мира»<sup>991</sup>, и в этом смысле «понятие Церкви онтологически неотделимо от понятия человечества, следовательно, в порядке времени идентично ему»<sup>992</sup>. Так понятая Церковь представляет собой «естественную соборность»<sup>993</sup>, которую Зеньковский отличает от «благодатной соборности, какой является Церковь историческая в Св. Духе», но, однако, и «естественная соборность» есть, по Зеньковскому, «все же подлинная соборность — прежде всего через единство в разуме, совести, актах свободы»<sup>994</sup>.

Позиция Зеньковского близка здесь к построениям С.Л. Франка, для которого «церковь» так же выступала как онтологическая категория, соотнесённая с понятием «соборности как “первичного единства мы”»<sup>995</sup>. В работе «Духовные основы общества» Франк определял церковь как «первичный духовный организм», который лежит в основе общества, и «есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге»<sup>996</sup>. Осознание себя личностью, «вера человека в самого себя», осознание «исключительной ценности человека» как такового — все это, по Франку, «по существу предполагает и веру в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость

---

<sup>985</sup> Там же.

<sup>986</sup> Там же. С. 259.

<sup>987</sup> Там же. С. 261.

<sup>988</sup> Там же. С. 364.

<sup>989</sup> Там же. С. 260.

<sup>990</sup> Там же. С. 364.

<sup>991</sup> Там же. С. 364.

<sup>992</sup> Там же. С. 260.

<sup>993</sup> Там же. С. 261.

<sup>994</sup> Там же.

<sup>995</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 92.

<sup>996</sup> Там же.

человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним»<sup>997</sup>. Это и есть идея «богоподобия и богосродства человека»<sup>998</sup>. «Богоподобие и богосродство человека, в сочетании с необходимым различием между Богом и человеком, предполагают идею *богочеловечности*»<sup>999</sup>, — писал Франк в работе «С нами Бог». «Основа человеческого бытия есть его *богочеловечность*»<sup>1000</sup>. И оттого, по Франку, «жизнь личности... есть жизнь в составе общечеловеческой жизни», голос личности «обретает осмысленность только как участник *хора голосов* — хора человечества и всего творения, через который звучит голос самого Бога. В этом соотношении и состоит реальность *церкви*»<sup>1001</sup>. От так понимаемой Церкви Франк, как позже и Зеньковский, отличает историческую Церковь, понятую как «просто эмпирическое социальное явление — союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений»<sup>1002</sup>. Характерным в мысли Франка является различение церкви «невидимой» и «видимой»<sup>1003</sup>, а вернее, различение «двух аспектов»<sup>1004</sup> в Церкви — «эмпирически-реального» и «сущностно-мистического»<sup>1005</sup> — и их «антиномистического единства»<sup>1006</sup>. К определяющим чертам Церкви в ее сущностно-мистическом аспекте Франк относит ее «сверхвременность»<sup>1007</sup> и ее «органическое, а потому абсолютно неразрушимое *единство*»<sup>1008</sup>. По Франку, «от глубокого мистического понятия церкви легко прийти до... социально-философского ее понятия, по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи — независимо от догматического содержания, от человеческих представлений о Боге — богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть церковь»<sup>1009</sup>. Как видно, представления Зеньковского о Церкви как «начале, объединяющем все бытие», встают в параллель с социально-философским понятием Церкви у Франка.

В своей рефлексии о Церкви Зеньковский близок также А.С. Хомякову. В ранней работе 1916 года «Россия и Православие» Зеньковский излагает свое понимание Церкви,

<sup>997</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 618.

<sup>998</sup> Там же. С. 618.

<sup>999</sup> Там же. С. 629.

<sup>1000</sup> Там же. С. 752.

<sup>1001</sup> Там же.

<sup>1002</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 93.

<sup>1003</sup> Подробнее о феномене Церкви в творчестве С.Л. Франка см.: Шмаков В.В. Идея Церкви в философии и социальной антропологии С.Л. Франка // Соловьевские исследования. Выпуск 4 (52). 2016. С. 163–171.

<sup>1004</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 754.

<sup>1005</sup> Там же. С. 754.

<sup>1006</sup> Там же. С. 765.

<sup>1007</sup> «Все сменяющиеся поколения христианского человечества не только одно за одно за другим во времени были, есть и будут участниками единой общей Церкви, но все они сразу — и уже отшедшие, и ныне живущие — совместно и солидарно в ней соучаствуют, так что уже в этом смысле Церковь есть не земное учреждение, а всеобъемлющая небесно-земная реальность». Там же. С. 757.

<sup>1008</sup> Там же. С. 760.

<sup>1009</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 93.

следуя Хомякову, для которого «Церковь как живое единство тех, кто в нее входит, есть целостный и живой организм»<sup>1010</sup>. Зеньковский признает учение о Церкви «наиболее ценной частью творчества»<sup>1011</sup> Хомякова. Внимание этой теме Зеньковский уделяет и в своей поздней «Истории русской философии»<sup>1012</sup>. Ключевая для Зеньковского идея о Церкви как единосущном многоипостасном человечестве находит свою параллель в текстах Хомякова. «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности»<sup>1013</sup>, — пишет Хомяков. «Церковь в ее полноте, как духовный организм, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное»<sup>1014</sup>. Единство Церкви Хомяков характеризует как «единство многочисленных членов в теле живом»<sup>1015</sup>. В «Истории русской философии» эти положения Хомякова Зеньковский интерпретирует, прибегая к категории «многоипостасности», хотя в тех работах Хомякова, которые Зеньковский цитирует, мы этого термина не встречаем. «Она (Церковь — *К.М.*) — пишет Зеньковский, комментируя мысль Хомякова, — “многоипостасна”, но все члены Церкви органически, а не внешне, соединены друг с другом»<sup>1016</sup>.

Однако ключевой гносеологический вопрос о Церкви как едином субъекте познания у Хомякова, по Зеньковскому, скорее, предварительно намечен<sup>1017</sup>, чем тематизирован. Поиск единого субъекта разума Зеньковский связывает, как было показано выше, с учением С.Н. Трубецкого о «соборном сознании» как универсальном субъекте познания. Особенностью же учения Трубецкого, по Зеньковскому, является то, что в его построениях единая сущность человечества могла быть понята как отдельный, самостоятельный, ипостазированный субъект разума<sup>1018</sup>, что некорректно в плане онтологии, так как единая сущность человечества «является сущностью лишь для ипостасей»<sup>1019</sup> и «человечество в целом не может быть признано “сущностью” каждого человека»<sup>1020</sup>.

Как видно, Зеньковский строит свою оригинальную систему гносеологии так, что в ней смыкаются и взаимно восполняют друг друга учения Хомякова (о Церкви) и С.

---

<sup>1010</sup> Зеньковский В.В. Россия и Православие // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 47.

<sup>1011</sup> Там же.

<sup>1012</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 187–189.

<sup>1013</sup> Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1886. С. 3.

<sup>1014</sup> Хомяков А.С. Несколько слов о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 58.

<sup>1015</sup> Там же.

<sup>1016</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 188.

<sup>1017</sup> Ср.: «Мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви». Хомяков А.С. Церковь одна. С. 7.

<sup>1018</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 259.

<sup>1019</sup> Там же.

<sup>1020</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 57

Трубецкого (о соборной природе сознания)<sup>1021</sup>. Через это Зеньковский переосмысливает и наполняет онтологическим содержанием неокантианское понятие «гносеологического субъекта» и приходит к собственному учению о Церкви как субъекте разума — субъекте познания, понятом как единосущное многоипостасное человечество.

**Идея Богочеловечества и проблема «гносеологической координации».** Для понимания Церкви как «субъекта разума» определяющее значение у Зеньковского также имеет христианское учение о Богочеловеке Иисусе Христе как Главе Церкви. Реальность, которая стоит за понятиями «гносеологического субъекта» или «соборного сознания», необходимо мыслить как многоипостасное человечество, единая сущность которого при этом не может и не должна быть ипостазирована в качестве некоего самостоятельного субъекта познания. «Если человечество в целом в своей сущности не ипостасно, т.е. не есть как целое, особая ипостась, особая личность, — пишет Зеньковский, — то оно все же ипостазуруется во Христе как Главе Церкви»<sup>1022</sup>. Таким образом, по мнению философа, именно учение о Богочеловеке дает основание мыслить единосущное многоипостасное человечество как «действительный субъект познавательной жизни как жизни духовной»<sup>1023</sup>. Таково еще одно обоснование идеи, что «субъектом познания, субъектом разума является Церковь»<sup>1024</sup>.

«Христианство все основано в своей метафизике на факте *Боговоплощения*», — подчеркивает Зеньковский<sup>1025</sup>. Таким образом, тема богочеловечества, идущая как апологетический мотив<sup>1026</sup> в русской мысли от «Чтений о Богочеловечестве» Владимира Соловьева, оказывается и для Зеньковского существенной. «Боговоплощение создает уже новое отношение Бога и мира, — пишет он, — но мира, взятого как целое»<sup>1027</sup>. А «мир как целое» в системе Зеньковского и есть Церковь, которая «является носителем единства мира»<sup>1028</sup>, так как мир и до Боговоплощения управлялся Богом, то есть был Церковью в «более широком *космическом* смысле»<sup>1029</sup>. Поэтому Зеньковский подчеркивает разницу<sup>1030</sup>

---

<sup>1021</sup> Учение о Церкви как «гносеологическом субъекте» перекликается с учением Л.П. Карсавина о «симфонической личности» (см. Колесниченко Ю.В. Симфоническая личность // Русская философия: Энциклопедия. С. 635–636), однако в качестве источника сам Зеньковский на построения Карсавина не указывает.

<sup>1022</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 262.

<sup>1023</sup> Там же. С. 262.

<sup>1024</sup> Там же. С. 260.

<sup>1025</sup> Там же. С. 430.

<sup>1026</sup> По замечанию К. Штёкль, философия Соловьева стала «краеугольным камнем», на котором «религиозные мыслители Серебряного века... возводили свои религиозно-философские построения в противовес позитивизму и материализму». См. Stöckl K. *Modernity and its critique in 20<sup>th</sup> century Russian orthodox thought*. P. 249.

<sup>1027</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 443.

<sup>1028</sup> Там же. С. 364.

<sup>1029</sup> Там же. С. 364.

<sup>1030</sup> Там же. С. 442.

между своими построениями и построениями Соловьева. Последний в «Чтениях о Богочеловечестве» говорил о мировых, космогонических «процессах» Боговоплощения<sup>1031</sup>, в то время как сам Зеньковский относит понятие «Боговоплощения» исключительно к библейскому «Боговоплощению Сына Божия»<sup>1032</sup>. Стоит отметить, что Соловьев, по выражению С.Л. Франка, «почерпнув из догм христианства» понятие богочеловечества, возвел его «в универсальный онтологический принцип»<sup>1033</sup>. Как видно, это замечание Франка можно отнести — *mutatis mutandis* — и к построениям Зеньковского. Неслучайно «Очерк моей философской системы» Зеньковского открывается словами: «В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева»<sup>1034</sup>.

Апелляция к идее богочеловечества необходима Зеньковскому для решения вопроса о «гносеологической координации» (в терминологии и понимании Н.О. Лосского<sup>1035</sup>) субъекта и объекта: как трансцендентный объект оказывается тем не менее имманентен сознанию субъекта? Как мыслить то, что «объект познания *включен* (именно как *объект* познания) в *систему сознания*»<sup>1036</sup>? «Только христоцентрическое понимание знания... помогает найти выход», — полагает Зеньковский<sup>1037</sup>. Философски удовлетворительным обоснованием гносеологической координации оказывается учение о Богочеловеке. «Во Христе — *и только в Нем*, — пишет Зеньковский, — субъект и объект познания, будучи различными, едины, потому что Сын Божий есть одновременно и Творец Бытия и через Свое вочеловечение Он в Себе самом имеет в субъективных движениях свое

---

<sup>1031</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический Проект, 2011. С. 161–170. Ср. изложение С.Л. Франком учения Соловьева: «Назначение человечества — воплотить в себе Софию и благодаря этому воссоединиться с Богочеловеком Христом. Вся человеческая история есть именно “богочеловеческий процесс” такого преобразования мира». Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 498.

<sup>1032</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 442. Ср.: «Тайна сочетания двух природ в едином Лице действительна и неповторима, а в этом смысле *она не может быть* без особых оговорок *переносима ни на что*. Ведь сущность Халкидонского догмата вовсе не состоит (как это нередко утверждают, вульгаризируя содержание догмата) *в общем* учении о возможности нераздельного, но и неслиянного сочетания двух природ, а состоит она в сочетании их в едином Лице Сына Божия. Это часто забывают, хотя, конечно, понятно, что величавые перспективы, которые открываются в Халкидонском догмате, невольно влекут к расширенному их истолкованию. Достаточно вспомнить “Чтения о Богочеловечестве” Владимира Соловьева, где тема о сочетании двух естеств ставится вне их личного неповторимого сочетания в Иисусе Христе, а получает значение общей метафизической концепции. Простое сопоставление этой концепции с подлинным церковным учением могло бы сразу показать, насколько непозволительно и фантастично было то метафизическое истолкование Халкидонских определений, которые мы находим у Влад. Соловьева. Но чутье у него было правильное — Халкидонский догмат действительно имеет ближайшее отношение к антропологии, но и к общей метафизике». Зеньковский В.В. Судьба Халкидонских определений // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. С. 483–484.

<sup>1033</sup> С.Л. Франк. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 496.

<sup>1034</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы. С. 37.

<sup>1035</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., Республика, 1995. С. 147.

<sup>1036</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 263.

<sup>1037</sup> Там же. С. 271.

бытие. Единство субъекта и объекта реализуемо только в Том, кто, будучи человеком («субъектом познания»), есть одновременно и Бог — Творец бытия (объекта)»<sup>1038</sup>.

Говоря о способе церковного познания, Зеньковский рассматривает, как может меняться «сила индивидуального разумения» конкретного человека через «приобщение к разуму Церкви»<sup>1039</sup>. Опираясь, с одной стороны, на построения Б. Паскаля, а, с другой, на идущую от славянофилов гносеологию, Зеньковский акцентирует роль «сердца<sup>1040</sup> как источника познания»<sup>1041</sup>: «Основное значение познавательной функции сердца, в отличие от познавательной работы ума, связано с функцией *оценки*»<sup>1042</sup>. Эта функция имеет принципиальное значение, потому что «истина о всякой вещи есть не только истина о том, что *есть*, но и о том, чем *должна быть данная вещь*»<sup>1043</sup>. В то же время «тот факт, что созерцания бытия и размышления о бытии зреют в разуме отдельно и независимо от тех оценок, от которых наш дух тоже не может отказаться, есть свидетельство некоей *болезни* в жизни духа»<sup>1044</sup>. Разрозненность двух «познавательных сил человека (ума и сердца)»<sup>1045</sup>, по Зеньковскому, должна быть преодолена, необходимо «установить возможность восстановления целостности нашего духа и через это — расширения и углубления сил познания», установить «внутреннюю связь» разума «со всей духовной стороной в человеке»<sup>1046</sup>. Неслучайна здесь у Зеньковского апелляция к богословию И. Киреевского, по мысли которого «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу»<sup>1047</sup>. Положение о «расширении и углублении наших познавательных сил при развитии духовной жизни в человеке», о том, что «разум должен быть понят динамически», так как «вовсе не равен всегда сам себе»<sup>1048</sup>, о том, что «работа разума *зависит* от внутреннего состояния, от духовной чистоты»<sup>1049</sup>, — все это также выдержано в линиях построений Киреевского, для которого «образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит»<sup>1050</sup>,

---

<sup>1038</sup> Там же. С. 271.

<sup>1039</sup> Там же. С. 253.

<sup>1040</sup> Ту же тему находим и в «Апологетике». См.: Зеньковский В.В. Апологетика. С. 28.

<sup>1041</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 238.

<sup>1042</sup> Там же.

<sup>1043</sup> Там же. С. 239. В качестве источника этого суждения Зеньковский указывает построения В.Д. Кудрявцева-Платонова. Ср.: «Истина есть согласие идеальной и феноменальной стороны предмета; совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, чем он есть или бывает». Кудрявцев-Платонов В.Д. Что такое философия? // Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т.1. Вып. 1. С. 23.

<sup>1044</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 238.

<sup>1045</sup> Там же. С. 239.

<sup>1046</sup> Там же.

<sup>1047</sup> Киреевский И.В. Отрывки. С. 516.

<sup>1048</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 239.

<sup>1049</sup> Там же. С. 238.

<sup>1050</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. С. 496.

а возвыситься разум призван «до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»<sup>1051</sup>. Говоря о центральной задаче восстановления цельности познавательной деятельности человека, Зеньковский покидает область философской аргументации и прибегает к богословским понятиям православной аскетики<sup>1052</sup>: «“Обновление ума” не есть просто утончение или усовершенствование его, а есть преобразование, т.е. превращение в функцию *целостного духа*»<sup>1053</sup>. В свою очередь «“обновление ума”, тождественное с восстановлением утраченной изначальной целостности духа, осуществимо лишь в Церкви и через Церковь, так как знание, которое движется в пределах индивидуального сознания, должно изнутри связывать себя с церковным разумом, чтобы овладеть истиной в целом»<sup>1054</sup>. Ведь «истина достигается *при содействии* Св. Духа, т.е. через Церковь. Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи *синергизма* в познании и есть *основной принцип христианской гносеологии*. Носителем истины в ее полноте является не *lumen naturale rationis*, а Церковь во взаимодействии естественного ума и силы Св. Духа»<sup>1055</sup>. Таким образом, «в последней глубине субъектом знания является Сам Господь как Глава Церкви, как Личное основание ее, в то же время Церковь обнимает все бытие. В Церкви Христовой неотделимы субъект от объекта, и мы, т.е. каждый из нас в отдельности, через воссоединение с Христом, *живем тем единством, которое реально предсуществует в Господе*»<sup>1056</sup>, — заключает Зеньковский.

Итак, построения Зеньковского наследуют той традиции русской религиозной мысли, на которую указывал Н.А. Бердяев: «Русская религиозная философия пытается строить своеобразную церковную гносеологию, она вносит начало соборности в самое философское познание. Подлинное познание сущего возможно лишь через пребывание в соборности, в церковном “мы”, в предании. “Я”, выпадающее из соборности, из церковного “мы”, разрывающее с преданием как с внутренней жизнью церковного организма, перестает соприкасаться с сущим и познавать его»<sup>1057</sup>.

Как мы показали, из проекта «церковной гносеологии» Зеньковского следует, что философия, которая пытается мыслить природу познания, но при этом не заимствует

---

<sup>1051</sup> Там же. С. 477.

<sup>1052</sup> Ср.: «Единство разума и сердца (“сведение ума в сердце”, по определению отцов-аскетов) и возможно, и необходимо, но для восстановления этого единства необходимо, как учит нас Церковь, “очищение сердца”, достигаемое через духовное сосредоточение, через духовную жизнь». Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 249.

<sup>1053</sup> Там же. С. 257.

<sup>1054</sup> Там же. С. 283.

<sup>1055</sup> Там же. С. 274.

<sup>1056</sup> Там же. С. 271.

<sup>1057</sup> Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Современные записки. 1936. LXII. С. 332.

концепты из христианского Откровения, оставляет отдельные существенные вопросы без ответа. Так, Зеньковский подчеркивает, что «Риккерт, который без колебаний пользуется понятием “гносеологического субъекта”, оставляет, однако, это понятие неясным и даже загадочным, поскольку уходит от исследования онтологической природы гносеологического субъекта»<sup>1058</sup>. Здесь, по Зеньковскому, необходима идея Церкви. Схожее замечание (которое при этом нельзя признать бесспорным<sup>1059</sup>) Зеньковский высказывает в адрес Н.О. Лосского, для которого «“гносеологическая координация” субъекта и объекта есть та аксиоматическая база, на которой вырастает все познание», но «как объект, внешний субъекту, сопринадлежит субъекту — Лосский себя не спрашивает»<sup>1060</sup>. Для ответа на этот вопрос, по Зеньковскому, требуется обращение к идее Богочеловека и богочеловечества.

### 3.2 Идея «религиозной науки»

В соответствии с логикой, в которой Зеньковский выстраивает свою «философскую систему»<sup>1061</sup>, церковная гносеология переходит в онтологию: учение о принципах познания мира переходит в учение о свойствах самого мира, как они открываются познающему разуму. Поскольку последнее ассоциируется с научным исследованием, тема веры и знания переходит в апологетический анализ проблематики религии и науки. Убежденность в принципиальной сочетаемости, а не антагонизме христианской веры и научного мировоззрения находит у Зеньковского выражение в идее «религиозной науки».

Эта тема предстает важной для Зеньковского: философ отводит ей место в своем программном сочинении «Наша эпоха»<sup>1062</sup> (1952) и в фундаментальных «Основах христианской философии» (1961–1964). Однако первые подступы к разработке идеи «религиозной науки» мы встречаем в двух статьях, вышедших в 1930 году в «Вестнике РСХД». Обе статьи написаны как ответ на публикации К.Г. Сержникова. В выпуске №3 (март) статье Сержникова «Философия или апологетика» Зеньковский противопоставил свою статью «Несколько слов в ответ г-ну Сержникову». Последний в свою очередь продолжил полемику в выпуске №8–9 (августа–сентябрь) статьей «О религиозной науке и

---

<sup>1058</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 256.

<sup>1059</sup> О значении христианской догматики в метафизике Н.О. Лосского см.: Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. P. 86–97.

<sup>1060</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 264. Замечания, что Н. Лосский пренебрегал в своих метафизических построениях отдельными моментами Откровения, Зеньковский высказывал и в других работах. Ср.: «Для этической метафизики, как ее строит Лосский, недостаточно говорить о свободе как первопричине зла, — необходимо ближе подойти к теме “грехопадения”». Зеньковский В.В. <Рецензия на книгу:> Н.О. Лосский. Ценность и бытие // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 122.

<sup>1061</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы. С. 37.

<sup>1062</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха. С. 405–422.

религиозной философии», на что Зеньковский в том же номере отозвался статьей «Идея религиозной науки». Примечательно, что побудительным мотивом к разработке Зеньковским «идеи религиозной науки» стала критика Серезниковым методов православной апологетики, которые, по его мнению, приняты в среде РСХД<sup>1063</sup>.

Эта тема поднимается Серезниковым именно в связи с проблемой религии и науки. Он исходит из того, что «противоречия между религией и наукой есть, а выхода из них нет»<sup>1064</sup>. Он апеллирует к рассмотренной нами ранее статье С.Л. Франка «Религия и наука в современном сознании» (1926) и указывает (не без едкой иронии<sup>1065</sup>), что в берлинском отделении РСХД эта статья «стоит в центре решения»<sup>1066</sup> проблемы науки и религии. Однако решение, предложенное Франком, Серезникова не устраивает. Напомним, Франк — в русле метафизики всеединства — высказывает идею, что религиозное и научное знания, оставаясь *разными* типами знания, тем не менее могут быть согласованы в рамках цельного мирозерцания (см. параграф 2.2). Серезников же утверждает, что «столкновение веры и знания вообще неустранимо»<sup>1067</sup>. Таким образом, он не готов отказаться как раз от той предпосылки, которую и претендует пошатнуть мысль Франка. Зеньковский по этому поводу замечает, что «в статье г-на Серезникова есть реакция против той точки зрения, что религия и наука лежат в разных плоскостях, что поэтому невозможно их столкновение, но возможен их синтез»<sup>1068</sup>.

Понимая под наукой философию, Серезников противопоставляет науку как беспредпосылочное мышление, где ничто не принимается на веру, и религию, которая неизбежно исходит из принятых на веру положений Откровения, и потому между ними неизбежен антагонизм. «Религиозный субъект с негодованием отвергает не только “научный атеизм”, но и научно оправданную религию, объявляя ее “бессмысленным сочетанием понятий, чем-то в роде “деревянного железа”»<sup>1069</sup>, — пишет Серезников. — Научно мыслящий, наоборот, стремится ввести и религию в круг своих исследований и либо научно обосновать ее<sup>1070</sup>, либо вовсе отвергнуть, но и в том, и в другом случае сохраняя за собой право бросить на свои весы все, в том числе и истины веры»<sup>1071</sup>.

---

<sup>1063</sup> Серезников К.Г. Философия или апологетика // Вестник РСХД. 1930. №3. С. 17.

<sup>1064</sup> Там же.

<sup>1065</sup> Ср.: «Мы рады, что философ, решивший вопрос, решил его и за нас, и что с нас, по крайней мере, снята эта нелегкая задача». Там же.

<sup>1066</sup> Там же.

<sup>1067</sup> Там же. С. 22.

<sup>1068</sup> Там же.

<sup>1069</sup> Здесь прямая отсылка к упомянутой статье С.Л. Франка. См. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании. С. 146.

<sup>1070</sup> Что, по Франку, как раз невозможно. См.: Там же.

<sup>1071</sup> Серезников К.Г. Философия или апологетика. С. 19–20.

В ответ на тезисы Серезникова Зеньковский намечает свое представление о двух типах науки, когда под «наукой» понимается уже не только философия, но и науки естественные: «Наука всегда исходит из того, что ей дано. А из этого следует, что логически возможны (и исторически всегда существовали) две формы науки — религиозная и безрелигиозная. Религиозная наука исходит из того, что Бог есть, безрелигиозная исходит из фактов чувственного порядка и объявляет все реальности нечувственного порядка еще подлежащими исследованию»<sup>1072</sup>. Подразумеваемая идею религиозного опыта, Зеньковский подчеркивает: «Не отрицая права у тех, кто не видит ничего, кроме чувственной реальности, исходить из нее, мы утверждаем, что нечувственная реальность (в частности бытие Божие) дана нам в *такой же* непосредственности, как и чувственная»<sup>1073</sup>. Серезников в следующей своей статье «О религиозной науке и о религиозной философии» оспаривает тезис Зеньковского о двух формах науки указанием на то, что религиозная вера или неверие не могут и не должны влиять на конкретные результаты конкретного научного исследования: религиозный «опыт бытия Бога... будучи, быть может, мощным двигателем субъективного акта творчества ученого, на объективном содержании их построений не отражается вовсе»<sup>1074</sup>. Таким образом, по мысли Серезникова, «есть наука, творимая религиозными и безрелигиозными людьми, но нет науки религиозной или безрелигиозной. И с этой точки зрения, *логически* возможна только *одна* форма науки (а не две, как полагает проф. Зеньковский), по отношению к религии нейтральная»<sup>1075</sup>.

Зеньковский в свою очередь в следующей статье «Идея религиозной науки» находит справедливым указание Серезникова на отсутствие связи между религиозными убеждениями ученого и конкретными результатами конкретного исследования — то есть, указание на нейтральность науки с точки зрения «метода»<sup>1076</sup>: «Конечно, при обработке данных внешнего опыта... и химия, и физика, и астрономия ученого, исходящего из факта бытия Божия, будут те же, что у ученого, отвергающего в своей исходной основе бытие Божие»<sup>1077</sup>. Однако для Зеньковского идея религиозной науки «получает свое оправдание»<sup>1078</sup> в свете принципиального различия понятий «наука» и «научное мировоззрение». «Мировоззрение, — пишет Зеньковский, — есть некий купол над системой знания — оно есть усмотрение связности и целостности бытия и раскрытие смыслового его единства»<sup>1079</sup>. Таким образом, научное мировоззрение есть то, что ученые

---

<sup>1072</sup> Зеньковский В.В. Несколько слов в ответ г-ну Серезникову // Вестник РСХД. 1930. №3. С. 23.

<sup>1073</sup> Там же.

<sup>1074</sup> Серезников К.Г. О религиозной науке и о религиозной философии // Вестник РСХД. 1930. № 8–9. С. 23.

<sup>1075</sup> Там же. С. 24.

<sup>1076</sup> Зеньковский В.В. Идея религиозной науки // Вестник РСХД. 1930. № 8–9. С. 27.

<sup>1077</sup> Там же. С. 29.

<sup>1078</sup> Там же.

<sup>1079</sup> Там же. С. 30.

«строят», когда «выходят за пределы данного»<sup>1080</sup>, «внешнего опыта»<sup>1081</sup> — того природного материала, который исследуют. А выходят они «психологически всегда»: научное мировоззрение, по Зеньковскому, с неизбежностью должно возникнуть вслед за научным знанием, потому что «само развитие знания выдвигает проблему единства мира, проблему философского синтеза»<sup>1082</sup>. Зеньковский воспроизводит ключевые мотивы работы Франка «Религия и наука» (см. параграф 2.2), когда подчеркивает, что задача построения научно-философского мировоззрения «вытекает из самого замысла познания мира, в котором познание всего отдельного и частичного и предваряется, и одушевляется стремлением охватить мир в целом»<sup>1083</sup>. Так, связанный с трудами Ньютона «натурализм» является именно формой научно-философского мировоззрения, но не научной теорией, и «признает, что в природе царит строгая закономерность, никогда и ни в чем не нарушаемая даже волей Бога... а следовательно все в природе объяснимо *reg se*, само из себя»<sup>1084</sup>. И противопоставление науки и религии оказывается «законным» только «в пределах натурализма» как определенного мировоззрения, из самой же «природы науки» такое противопоставление «совершенно не вытекает»<sup>1085</sup>. Здесь у Зеньковского снова воспроизводятся франковские мотивы: «Защитники натурализма, отвергая супранатурализм, постоянно ссылались на науку, на принцип причинности, отождествляли натуралистическое мировоззрение с наукой»<sup>1086</sup>.

При этом сама по себе связь эмпирической науки с тем или иным мировоззрением, по Зеньковскому, неустранима: «чистая» наука, нейтральная по отношению к религии, «остаётся некой идеальной фикцией»<sup>1087</sup>; науку, которая не определялась бы «миросозерцанием эпохи, её духовным типом» и оттого не имела бы «никаких предпосылок», была бы «насквозь критична» — такую науку «никогда не знала и не будет знать история»<sup>1088</sup>. Именно здесь «получает свое оправдание идея религиозной науки: эта

---

<sup>1080</sup> Там же. С. 27.

<sup>1081</sup> Там же. С. 29.

<sup>1082</sup> Там же. С. 27.

<sup>1083</sup> Там же.

<sup>1084</sup> Там же. С. 28. Отметим здесь созвучие идей Зеньковского тому, что в том же 1930 году в СССР пишет А.Ф. Лосев о связи всякой науки с определенной научной мифологией. См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. С. 42–44. К понятию «мифологии» Зеньковский обращается в «Основах христианской философии»: «Современная наука... подгоняя бытие “законам”, неизбежно усваивает этим законам непостижимую магическую силу и власть над явлениями (что значит, что элемент *мифологии*, по существу, имеется и в современных научных построениях)». Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 347.

<sup>1085</sup> Зеньковский В.В. Идея религиозной науки. С. 28.

<sup>1086</sup> Там же. С. 29.

<sup>1087</sup> Там же. С. 27.

<sup>1088</sup> Зеньковский В.В. Несколько слов в ответ г-ну Сержникову. С. 22. Подробнее об этом сюжете из истории и философии науки см.: 1) Философско-религиозные истоки науки. Отв. ред. Гайденко П.П. М.: Мартис, 1997. 319 с.

2) Границы науки. Отв. ред. Л.А. Маркова. М.: ИФ РАН, 2000. 276 с.

идея покоится на признании “нейтральности” науки, как таковой, т.е. со стороны ее метода, открывая свободу в построении научного “мировоззрения”»<sup>1089</sup> — в частности научного мировоззрения, исходящего из веры в бытие Бога. Как и у Франка, у Зеньковского антагонизм религиозной и безрелигиозной науки есть антагонизм не двух научных теорий, но двух мировоззрений: религиозного и натуралистического.

Если в статьях 1930 года Зеньковский делает акцент на том, что «религиозная наука» по своему методу не отличается от безрелигиозной, но дает основания для построения принципиального иного, по сравнению с натуралистическим, философского синтеза и научного мировоззрения, то в поздних «Основах христианской философии» акцент смещается в сторону апологетической аргументации: мыслитель стремится показать, что безрелигиозное научное мировоззрение, которое не исходит из веры в бытие Бога, оставляет неотвеченными принципиальные философские вопросы об устройении природы. Как подчеркивает Зеньковский, «камнем преткновения, водоразделом между двумя типами науки» — «науки, *исходящей* из того, что мир создан Богом, и науки, которая не хочет исходить из этого», — «является *идея творения*, принятие библейского учения об участии Бога в жизни и развитии мира»<sup>1090</sup>.

По Зеньковскому, библейское учение о тварности мира: 1) дает основание философски непротиворечиво мыслить соотношение Бога и мира; 2) дает объяснение принципу «прерывности» в устройении мира, что тесно связано с пониманием процессов эволюции в живой природе; 3) при этом позволяет мыслить мир как единую систему. Эти философские темы у Зеньковского тесно взаимосвязаны.

Мыслитель указывает на три предпосылки, лежащие в основании познания мира: «аксиому реальности» как представление о не-иллюзорности объекта познания, «аксиому разумности мира» как представление о том, что в мире есть закономерности, которые в принципе открываются человеческому разуму<sup>1091</sup>, и «аксиому обращенности всех актов духа к Абсолютной сфере» — «реляцию к Абсолюту», по выражению Б.П. Вышеславцева (см. параграф 3.1). По Зеньковскому, познающее мышление с неизбежностью соотносит мир с Абсолютом, а Абсолют с миром<sup>1092</sup>. И именно «идея творения сочетает понятие Бога

---

<sup>1089</sup> Там же. С. 29.

<sup>1090</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 284.

<sup>1091</sup> Ср.: «По удачному выражению Эйнштейна, *самое необъяснимое в мире есть его объяснимость*. Действительно, что значит, что мир познаваем, что в нем мы находим различные закономерности, откуда вообще в мире его разумность? Мы движемся на пути исследования мира, руководствуясь этим странным, если угодно, “предзнанием”, что в мире все разумно... Но движущая сила нашего разума, нашей познавательной способности покоится как раз на этой недоказуемой аксиоме, рационально не могущей быть оправданной». Там же. С. 278.

<sup>1092</sup> Ср.: «Никогда не удастся нашей мысли (кроме чистой абстракции) мыслить Бога (Абсолют) в Нем Самом, вне мира, как не удастся мыслить о мире вне “реляции к Абсолюту”. Это основное сочетание... Абсолюта и

и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте и реальности. Без идеи творения соотношение Абсолютного и относительного бытия неизбежно ущемляется в нашем уме — либо Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и тем теряет свою абсолютность, либо мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получается значение божественного, абсолютного целого. Обе крайности (релятивирование идеи Бога или абсолютирование мира) дают ущемление или неправильную характеристику и Бога, и мира. Надлежащее же соотношение Бога и мира должно быть таким, чтобы охранить начала абсолютности в Боге и учесть несамобытность мира. Это и дает идея творения»<sup>1093</sup>. Философскими альтернативами идее творения здесь, по Зеньковскому, выступают концепции пантеизма и акосмизма, и обе представляются неприемлемыми. Пантеизм не только искажает представление об Абсолюте, сливая его с миром и тем самым «релятивируя»<sup>1094</sup>, но также — что важнее в отношении научного познания — искажает представление и о мире, «реальность»<sup>1095</sup> и самостоятельность которого умаляется через то, что мир мыслится «растворенным»<sup>1096</sup> в Боге. Это в свою очередь ведет к акосмизму, в котором реальность, не-иллюзорность мира так же ставится под вопрос, так как мир «сливается»<sup>1097</sup> с Богом. Христианству же «изначально присущ... не пантеизм, а именно космизм, как утверждение подлинной — хотя и не самобытной — реальности мира в Боге и перед Богом»<sup>1098</sup>. Таким образом, по Зеньковскому, если научному познанию важна идея реальности мира, то основания мыслить эту реальность философски непротиворечиво дает не пантеизм, а именно идея творения, в чем и заключается ее «*философская значительность*»<sup>1099</sup>.

Зеньковский в «Апологетике» (как ранее в 1928 году В.Н. Ильин в работе «Материализм и материя», а еще раньше в 1906 году Л.М. Лопатин<sup>1100</sup> в «Типических системах философии» — см. параграф 4.1) указывает на противоречивость представлений о материи, которые присущи материализму как метафизической системе. По Зеньковскому, есть два варианта мыслить происхождение материи: либо она существовала «от вечности»,

---

мира есть то, чего достигает в пределе естественная мистика (как на Востоке, так и на Западе), то сливающая мир с Богом (система акосмизма), то растворяющая мир в Боге (системы пантеизма), — но в обоих своих конечных выражениях акосмизма или пантеизма наша мысль не может мыслить Бога вне мира или мир вне Бога». Там же. С. 245–246.

<sup>1093</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 333–334.

<sup>1094</sup> Это ключевой пункт расхождения Зеньковского с философией всеединства.

<sup>1095</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 419.

<sup>1096</sup> Там же. С. 246.

<sup>1097</sup> Там же.

<sup>1098</sup> Там же. С. 419.

<sup>1099</sup> Там же. С. 290.

<sup>1100</sup> Ср.: «Прав был русский философ Лопатин, когда утверждал, что материализм всегда основан на *вере* в материю, т. е. на усвоении ей свойств, какие присущи только Абсолюту». Зеньковский В.В. Апологетика. С. 43.

либо она «возникла по какой-то причине, находящейся вне ее»<sup>1101</sup>. Второй ход мысли отвечает содержанию библейского повествования. В первом же случае, если материя «независима от времени, то мы *должны приписать ей свойства абсолютности*, т. е. усвоить ей те самые свойства, какие мы приписываем Богу, существующему “от себя” (a se), а не от чего-либо вне Его. Но... такое усвоение материи божественных свойств вечности и безначальности ведет нас к неприемлемому предположению двух “абсолютных” начал, т. е. Абсолюта, как Бога, как источника духовного бытия, и материи, что заключает в себе внутреннее противоречие, ибо “абсолют” заключает в себе все и не может иметь никакого в себе раздвоения. Мы вынуждены поэтому признать, что раз материя не может возникнуть “из самой себя”, то, очевидно, возникает она благодаря какой-то силе извне — т. е. является *творением* Высшего Начала. Неумолимая логика этого рассуждения ведет нас к утверждению того самого принципа, который мы знаем из Библии и христианской доктрины, — т. е. к признанию, что мир начался через *акт творения* его Богом»<sup>1102</sup>.

В то же время идея творения дает представление о несамобытности мира — о том, что «мир не имеет своих корней в самом себе»<sup>1103</sup>. Попытка же, напротив, мыслить мир самобытным — то есть, вовсе автономным, вне связи с Абсолютом — представляется Зеньковскому философски проблематичной, потому что такой попытке сопротивляются естественно-научные факты. К таким фактам Зеньковский относит то, что «реальное бытие на каждом шагу являет нам “прерывность”»<sup>1104</sup>. Об этом, по Зеньковскому, свидетельствует открытие М. Планком «квантового характера энергетических процессов», что «разрушает в корне» механицистские представление об их непрерывности, «так как энергия оказывается всегда сгущенной в *отдельные* сгустки или “пучки” (кванты)»<sup>1105</sup>. Если открытия в физике лишь ограничивают притязания механицизма как формы научного мировоззрения, то «крушение идеи непрерывности в биологии»<sup>1106</sup> напрямую ставит, по Зеньковскому, вопрос об участии Бога как особой силы в жизни мира. Несмотря на то, что «предметом постоянных исканий в науке» в рамках эволюционной парадигмы «является установление “постепенности” в переходе от царства материального к биосфере», «непрерывность в мире есть только наша идея, а вовсе не реальность»<sup>1107</sup>, в реальности же

---

<sup>1101</sup> Там же. С. 52.

<sup>1102</sup> Там же. С. 52–53.

<sup>1103</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 333.

<sup>1104</sup> Там же. С. 352.

<sup>1105</sup> Там же. С. 353.

<sup>1106</sup> Там же.

<sup>1107</sup> Там же. С. 352.

бытие, как подчеркивает Зеньковский с опорой на работы Эмиля Бутру<sup>1108</sup>, имеет «иерархическую структуру»: над «материальным (физическим)» бытием возвышается «химическое», над ним — «биосфера», над ней — «психосфера», над ней — «духовное бытие», и «всякая высшая ступень опирается на низшую, *но не есть продукт ее*»<sup>1109</sup>. Ключевым тезисом Зеньковского является утверждение, что переход от одного «этажа»<sup>1110</sup> бытия к другому есть результат не непрерывного перехода, но — «скачка»<sup>1111</sup>. В «Апологетике», на которую Зеньковский ссылается в «Основах христианской философии», мыслитель пишет: «современная наука не по требованиям фактов, а в силу философских предпосылок (см. выше о натурализме<sup>1112</sup> как научно-философском мировоззрении — *К.М.*), лежащих в основе современной науки, упорно стоит на идее “непрерывной эволюции”»<sup>1113</sup>, в то время как факты показывают, что «граница между живой и неживой материей *остаётся непреходимой*»<sup>1114</sup> и «переход неорганической материи в органическое бытие все равно есть *скачок*»<sup>1115</sup>. Какой научно-философский синтез может быть предложен, чтобы объяснить факты таких скачков? По Зеньковскому, «лишь одна идея может здесь пролить свет на эту загадку жизни мира — это идея участия Бога в творении мира в его ступенях»<sup>1116</sup>: «факт прерывности в бытии, наличность скачков в нем... ведет с неизбежно к признанию действия Высшей Силы в разворачивании мира» и, таким образом, к тому, что именно библейская идея тварности мира должна лежать в основе научно-философского мировоззрения, чтобы оно непротиворечиво включало в себя и объясняло подобные естественно-научные факты. В этом, по мысли Зеньковского, также заключается «философская значительность» христианского учения о тварности мира<sup>1117</sup>.

Однако, как указывает Зеньковский, принятие библейского учения о тварности мира вовсе не означает отвержение эволюционной парадигмы: «Эволюция была и есть в природе, но она в разных ступенях своих нуждалась в воздействии Творца»<sup>1118</sup>. В

<sup>1108</sup> Ср.: «Comte наметил в своей классификации наук онтологические “ступени” (в смысле сложности) в бытии, но у Comte это относилось собственно к классификации *наук*. Онтология же, соответствующая тому, как располагаются “ступени” знания, до конца разработана последователем (в этом вопросе) Comte — замечательным французским философом Voutroux. Он как бы “перелагает” в категории онтологии то, что дает Comte в классификации знания». Там же. С. 349. Речь идет о книгах Э. Бутру «О случайности законов природы» («De la contingence des lois de la nature», 1874) и «О естественном законе в современной науке и философии» («De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines», 1892–93). См. так же отсылки к Э. Бутру в «Апологетике»: Зеньковский В.В. Апологетика. С. 65.

<sup>1109</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 352.

<sup>1110</sup> Там же.

<sup>1111</sup> Там же. С. 350.

<sup>1112</sup> Критику Зеньковским натурализма встречаем в «Апологетике»: Зеньковский В.В. Апологетика. С. 40–43.

<sup>1113</sup> Там же. С. 57.

<sup>1114</sup> Там же. С. 58.

<sup>1115</sup> Там же. С. 59.

<sup>1116</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 419.

<sup>1117</sup> Там же. С. 290.

<sup>1118</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 65.

«Апологетике» философ подчеркивает: «Обратим внимание на то, что в библейском рассказе не говорится, что Бог “создал” жизнь, но что Он повелел *земле* дать начало растениям и мельчайшим организмам, т. е. только в силу Божьего повеления возникло то, что *само собой не могло бы возникнуть*. Это и эволюция (ибо земля “произвела” растения и простейшие организмы), а в то же время и “скачок к жизни”, который произошел по велению Божию»<sup>1119</sup>. Таким образом, апологетика Зеньковского направлена не на отрицание эволюционной парадигмы как таковой, но на включение ее в научное мировоззрение определенного типа — «религиозной науки», которая исходит из сотворенности мира Богом. Такие построения позволяют Зеньковскому показать, что положения теории эволюции не ведут с неизбежностью к построению безрелигиозной науки и натуралистического (атеистического) мировоззрения<sup>1120</sup>.

Хотя Зеньковский и критикует попытки абсолютизировать приложимость теории эволюции к объяснению научных фактов<sup>1121</sup>, сама эволюционная парадигма мыслителем не отвергается еще и вследствие внимания к книге А. Бергсона «Творческая эволюция»<sup>1122</sup>. Понятие «жизненного порыва» («*élan vital*»), которое Бергсон «с блеском развивал»<sup>1123</sup> в своей работе, по Зеньковскому, добавляет к представлению об эволюции существенный аспект: «дело не в одной “активности” организмов и не в одном их приспособлении к окружающей среде — но в признании “творческой эволюции”, в признании изначальной “способности творчества”. Отвергать это указание Бергсона никак невозможно»<sup>1124</sup>. «Эта творческая активность природы, присущий ей *élan vital* — устремление к жизни, делает понятным бесспорный факт эволюции жизни на Земле»<sup>1125</sup>. Как и Франк, для которого телеологизм Бергсона есть антитеза механицистскому пониманию природы (см. параграф 2.2), Зеньковский привлекает учение Бергсона о «жизненном порыве» для утверждения представлений о мире как именно «*живом* целом»: «Мир есть *живое* целое, а не простая совокупность форм бытия, не простая “сумма” отдельных вещей и существ»<sup>1126</sup>.

Однако идея «жизненного порыва», стоящего за процессами живой природы, само «*биоцентрическое* понимание природы», где «центральным является факт *жизни*»<sup>1127</sup>, идея, что «мир во всем составе предстоит нам как *живое целое*»<sup>1128</sup> — словом, сама по себе

---

<sup>1119</sup> Там же. С. 59.

<sup>1120</sup> О том, что теория эволюции может выступать обоснованием атеистического мировоззрения, см.: Там же. С. 60–64.

<sup>1121</sup> Там же.

<sup>1122</sup> Ссылки на А. Бергсона в «Апологетике»: Там же. С. 44, 58–59, 63.

<sup>1123</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 422.

<sup>1124</sup> Там же. С. 423.

<sup>1125</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 57.

<sup>1126</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 358.

<sup>1127</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 43.

<sup>1128</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 413.

идея «жизни мира», хоть и признается Зеньковским «ключевой»<sup>1129</sup>, не является для него достаточной в деле философского объяснения природных процессов, не представляет альтернативу библейской идее Творца и не снимает необходимости обращения к этому положению христианского Откровения для построения научного мировоззрения. «В понятии “творческой эволюции” мы не найдем и намека на то, что при изучении форм жизни предстает перед нами как некий *план* бытия, — пишет Зеньковский. — Возникновение из начатков жизни царства растительного и животного шло нормально, но уже в царстве растений, когда мы доходим до цветковых растений и перед нами раскрывается эта изумительная картина многообразия форм жизни, не ясно ли, что в “творческой эволюции” самой по себе нельзя видеть достаточного объяснения этого многообразия форм растительной жизни? При переходе же к миру животному его развитие в двух направлениях (беспозвоночные и позвоночные) — обилие форм жизни и внутренняя целесообразность в развитии *не могли бы быть делом творческих усилий самого бытия*. Пышное развитие различных особенностей в строении живых существ, вся картина, которую рисует сравнительная анатомия в развитии органов, явно говорит, что *évolution creatrice* (творческая эволюция) есть *évolution dirigée* (направленная эволюция), что жизнь мира определяется не только “снизу” (творческими усилиями бытия), но и какой-то направляющей силой, входящей в мир свыше. Ничто, быть может, не свидетельствует с такой силой о свыше начертанном плане эволюции, как тот факт, что на человеке как-то обрывается почему-то вся творческая напряженность в бытии и что никаких форм в бытии дальше уже нет — эволюция почему-то приостанавливается на человеке. Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий “снизу” с тем, что руководит этой жизнью свыше»<sup>1130</sup>. Таким образом, по Зеньковскому, именно библейская идея Бога-Творца и его участия в жизни мира представляет основу для построения научно-философского синтеза, который удовлетворительно объяснял бы факты эволюции (развития и скачков), а также указывал бы на источник того «жизненного порыва», о котором пишет Бергсон.

Идея Бога-Творца для Зеньковского решает так же проблему, как, несмотря на факты прерывности в бытии, мыслить мир единым, как «целое»<sup>1131</sup>, что с необходимостью требуется для построения научно-философского мировоззрения<sup>1132</sup>. «При признании прерывности можно ли говорить о единстве бытия?» — спрашивает мыслитель, и отвечает:

---

<sup>1129</sup> Там же. С. 417.

<sup>1130</sup> Там же. С. 423–424.

<sup>1131</sup> Ср.: «Единство бытия означает, что оно есть некое “целое”, изнутри связанное какими-то силами». Там же. С. 355.

<sup>1132</sup> «Эти задачи (построения научного синтеза и научного мировоззрения — *К.М.*) не являются чем-то внешним и посторонним, они вытекают из самого замысла познания мира, в котором познание всего отдельного и частичного и предваряется и одушевляется стремлением охватить мир в целом». Зеньковский В.В. Идея религиозной науки. С. 27.

«Здесь совершенно *невозможно обойтись без понятия творения*»<sup>1133</sup>. Именно оно «настойчиво подчеркивает единство бытия — все бытие от Бога Творца, и это и есть основа и смысл единства в бытии»<sup>1134</sup>. Зеньковскому, однако, важно подчеркнуть, что мир следует мыслить «единым бытием» не только в смысле его происхождения «из единого Источника», но и в том смысле, что «бытие *продолжает* быть единым, остается “целым”»<sup>1135</sup> благодаря непрекращающемуся действию Бога в мире. Мир «есть прежде всего бесконечное “многообразие”», и «все в этом “многообразии” живет “своей” жизнью, движется по особой траектории своего развития», в этом смысле «мир слагается из независимых друг от друга единиц бытия», однако что-то, как подчеркивает Зеньковский, «“сопрягает” их в некое, хотя бы и нестойкое единство»<sup>1136</sup>. «Мир, будучи “целым” и единым, держится в этом своем качестве какими-то силами, — пишет философ. — Но какими?»<sup>1137</sup> Через этот не естественно-научный, но научно-философский вопрос Зеньковский стремится найти точку согласия между христианским учением и естественно-научными построениями. Он приводит мысль Василия Великого, что «весь мир, состоящий из разнородных частей, Бог связал каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и единую гармонию, так что части, весьма удаленные друг от друга, кажутся соединенными посредством симпатии»<sup>1138</sup>. Вариацией именно этого учения об «узах любви» Зеньковский предлагает считать теорию Ньютона о «всемирном тяготении»<sup>1139</sup>. Таким образом, в качестве метафизического объяснения естественно-научной теории Зеньковским снова привлекается христианская догматика — учение о тварности мира и о его неразрывной связи с Творцом.

Особенностью «Основ христианской философии» следует счесть то, что русский мыслитель не оперирует частными эмпирическими данными физики или биологии. Зеньковский, как можно заметить, просто постулирует, что «факты» в широком смысле (например, «факт прерывности»<sup>1140</sup> в бытии) «уполномочивают»<sup>1141</sup> философа на те или иные метафизические построения, но не приводит фактов в узком смысле — цифр, результатов конкретных исследований и измерений. В «Апологетике» таким цифрам

---

<sup>1133</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 354.

<sup>1134</sup> Там же. С. 355.

<sup>1135</sup> Там же.

<sup>1136</sup> Там же. С. 346–347.

<sup>1137</sup> Там же. С. 358.

<sup>1138</sup> Там же. С. 359.

<sup>1139</sup> Там же. С. 360.

<sup>1140</sup> Там же. С. 354.

<sup>1141</sup> Там же. С. 358.

уделено больше внимания<sup>1142</sup>. В литературе встречаются и положительные<sup>1143</sup>, и критические<sup>1144</sup> оценки того, как Зеньковский работает с эмпирическими научными данными. Однако то, что философ не считает нужным для своего изложения привлекать факты в узком смысле, связано с той задачей, которую он решает: не углубляться в теории отдельных естественных наук, но обосновать саму идею «религиозной науки» в целом в ее отличие от «безрелигиозной науки» (нейтральной или даже враждебной по отношению к религии<sup>1145</sup>). Как мы увидели, такая «религиозная наука» не есть, собственно, некая эмпирическая наука наряду с другими, но определенный тип научного мировоззрения, тип научно-философского синтеза, который должен возникнуть, когда ученый «выходит за пределы (эмпирически — *К.М.*) данного»<sup>1146</sup>. Религиозная наука как научное мировоззрение стремится «охватить мир в целом»<sup>1147</sup> и ввиду этой задачи опирается на идею творения мира Богом. Эта идея в свою очередь не только не противоречит наблюдаемым в природе фактам, но, с точки зрения Зеньковского, является наиболее приемлемой для их научно-философского, метафизического объяснения. «Религиозное и научное описание фактов совершенно не устраняют друг друга, не противоречат и не исключают одно другим. Научное описание фактов (безрелигиозная наука — *К.М.*) оказывается лишь беднее и поверхностнее, а религиозное — богаче и глубже. Религиозное описание фактов (религиозная наука — *К.М.*), включая в себя все, что дает внешнее их изучение, приносило бы лишь дополнительное указание на участие Бога в изучаемых фактах»<sup>1148</sup>, — заключает Зеньковский, и в этих словах сформулировано принципиальное решение философом вопроса о науке и религии.

Как и в случае гносеологии, в области онтологии апологетическая стратегия Зеньковского заключается в попытке показать, что для удовлетворительного метафизического объяснения естественно-научных фактов могут быть привлечены положения христианского Откровения, а именно идея творения, которая, таким образом, «имеет философскую выгоду»<sup>1149</sup>.

---

<sup>1142</sup> Например, с целью показать принципиальное отличие между человеком и животным Зеньковский анализирует разницу объема мозга у человека и у высших приматов. См.: Зеньковский В.В. Апологетика. С. 69–70.

<sup>1143</sup> Шохин В.К. Философская теология и основное богословие. С. 75–76.

<sup>1144</sup> Казарян А.Т. Зеньковский Василий Васильевич // Православная энциклопедия. Т. 20. URL: <https://www.pravenc.ru/text/199739.html> Дата обращения: 16.09.2022

<sup>1145</sup> Ср.: «Вся культура Нового времени защищает *систему секуляризма*, т. е. отрыв мысли и исследования от основных начал христианства, — а секуляризм, хотя как будто стоит вне религиозной сферы и объявляет себя даже религиозно “нейтральным”, на самом деле неизбежно ведет к *антирелигиозной* установке духа, а затем и к атеизму». Зеньковский В.В. Апологетика. С. 201.

<sup>1146</sup> Зеньковский В.В. Идея религиозной науки. С. 27.

<sup>1147</sup> Там же.

<sup>1148</sup> Зеньковский В.В. О чуде: возможность и реальность чудес // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. С. 236.

<sup>1149</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 297.

### 3.3 Метафизика человека: персонализм и софиология

Зеньковский отмечал, что в создании своей философской системы решающими для него были «размышления над понятием “личности”», «построение метафизики человека»<sup>1150</sup>. Исследователи подчеркивают, что, «начиная с самых ранних работ по психологии и педагогике и заканчивая поздними религиозно-философскими трудами, “личность” является либо непосредственным предметом, либо ключевым понятием»<sup>1151</sup> в работах Зеньковского. С.М. Половинкин охарактеризовал Зеньковского как персоналиста<sup>1152</sup>.

В историко-философской литературе можно встретить классификацию, по которой в русской мысли конца XIX — первой половины XX века выделяют три направления персонализма<sup>1153</sup>: (1) персонализм экзистенциального типа, наиболее характерным представителем которого является Н.А. Бердяев, повлиявший на становление и французского персонализма (Э. Мунье, М. Недонсель)<sup>1154</sup>; (2) богословский персонализм, развитый В.Н. Лосским и его последователями, одной из центральных тем которого стала дихотомия «личность — природа» в Боге и в человеке; (3) восходящий к Лейбницу монадологический спиритуализм (С.А. Аскольдов, А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и др.), где «учение о личности-монаде исходит из метафизики»<sup>1155</sup>. При всей условности этой схемы (в которую было бы затруднительно вписать персоналистское содержание произведений многих авторов — С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, В.И. Несмелова, С.Л. Франка, П.А. Флоренского и др.<sup>1156</sup>.) мы тем не менее считаем возможным взять ее за основу, чтобы показать, как с тремя указанными типами персонализма соотносится учение о личности у В.В. Зеньковского, что позволяет выявить специфику его собственной концепции. Антропология Зеньковского ранее становилась предметом исследования<sup>1157</sup>, однако не предпринимались попытки системно рассмотреть концепцию Зеньковского в качестве

---

<sup>1150</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы. С. 37.

<sup>1151</sup> Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского // Вопросы философии. 2003. №12. С. 141.

<sup>1152</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. С. 28.

<sup>1153</sup> Болдарева В.Н. Из истории «субъекта» в русской мысли: ранний Н.А. Бердяев // Рождение персонализма из духа Нового времени / Ред.-сост. В.Н. Болдарева. — М.: Издательство ПСТГУ. 2018. С. 301.

<sup>1154</sup> Ср.: «Журнал “Эспри” и кружок вокруг него представляли направление наиболее близкое моим идеям. Что это течение среди французской молодежи многим было обязано мне, это не раз заявляли его представители». Бердяев Н.А. Самопознание. М.: 1991. С. 272.

<sup>1155</sup> Коренева Н.А. «Живая личность» и ее «религиозные переживания»: концепт религиозного опыта в контексте становления экзистенциального персонализма в русской мысли начала XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени / Ред.-сост. В.Н. Болдарева. — М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 272.

<sup>1156</sup> Подробнее о персонализме указанных авторов см.: Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Изд. дом. «СИНАКСИС», 2020.

<sup>1157</sup> Летцев В.М. Христианская интуиция личности как исходное основание персоналистической метафизики В.В. Зеньковского // Христианская мысль. Киев: 2004. № 1. С. 88-94. Гребешев И.В. Становление личности в христианской антропологии В.В. Зеньковского // Пространство и время. 2015. №1–2 (19–20). С. 176–182.

одного из вариантов более широкой традиции русского персонализма. В фундаментальном обобщающем труде С.М. Половинкина «Русский персонализм» главы по Зеньковскому нет.

Не применяя термин «персонализм» к своей философской системе, Зеньковский пользуется им разнообразно, а обозначаемое этим термином явление оценивает, соответственно, по-разному в зависимости от контекста.

Так, в работе «Автономия и теонмия» (1926) «этический персонализм» Канта — учение о том, что человек есть «субъект свободы и соприущ Безусловному»<sup>1158</sup> — получает у Зеньковского амбивалентную оценку. С одной стороны, кантовский персонализм представляет собой шаг вперед по сравнению с «религиозным имманентизмом»<sup>1159</sup>: в религиозном имманентизме «связь с трансцендентной сферой была решительно порвана» и философски обосновывалась «духовная жизни вне Бога»<sup>1160</sup>, что для Зеньковского представляется «основной неправдой современности», звеном в процессе «дехристианизации» культуры<sup>1161</sup>. Поэтому он с удовлетворением отмечает, что в системе Канта «для восполнения самых существенных сторон независимой этики пришлось выдвинуть учения о постулатах этического сознания, среди которых явился и постулат бытия Божия. На дне этической жизни, строго имманентной и автономной, вновь засветились вдруг лучи Господни — этическая жизнь в своих глубинах оказалась требующей связи с Богом»<sup>1162</sup>. С другой стороны, система кантовского трансцендентализма диктует, по Зеньковскому, «потопить свою личность в безличном трансцендентальном начале»<sup>1163</sup>, эмпирическая личность оказывается «подчинена безличному в ней началу»<sup>1164</sup>, а «этический персонализм», таким образом, «по существу оказывается лишь провозглашенным: личность в своей конкретности не есть субъект свободы, она есть лишь арена свободы — свободы трансцендентального субъекта...»<sup>1165</sup> Как видно, с такого рода персонализмом, где начало личности в человеке оказывается парадоксальным образом стеснено, Зеньковский не солидаризуется.

---

<sup>1158</sup> Зеньковский В.В. Автономия и теонмия // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.2. М.: Русский путь, 2008. С. 149.

<sup>1159</sup> Ср.: «Религия в нас есть функция этической жизни — этот тезис Канта отвечает самым глубоким и затаенным смыслом в европейской душе. Найти для себя опору вне Бога, вернуться к обладанию всеми силами духа без помощи свыше, стать свободным вне Господа — вот к чему неустанно стремится европейский человек. Поэтому в религиозном имманентизме, в открытии религиозных сил в самом себе — ключ к пониманию самого существа духовной жизни Европы Нового времени». Там же. С. 150.

<sup>1160</sup> Там же.

<sup>1161</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.2. М.: Русский путь, 2008. С. 403.

<sup>1162</sup> Зеньковский В.В. Автономия и теонмия. С. 151.

<sup>1163</sup> Там же. С. 154.

<sup>1164</sup> Там же.

<sup>1165</sup> Там же. С. 155.

Так же и в поздней работе «Наша эпоха» (1952) Зеньковский приводит историю «дехристианизации сознания в секулярной культуре»<sup>1166</sup> и связанную с этим «идеологию индивидуализма, позднее — персонализма»<sup>1167</sup>. Их истоки мыслитель усматривает в идеалах эпохи Возрождения и религиозных исканиях Реформации. В конце же XIX века «в индивидуализме идеологически увядает постепенно тот его полюс, который легко мог переходить в эгоцентризм, в superiority complex и презрение к “черни”, — и, наоборот, стал больше развиваться его другой полюс, обращенный к обществу, особенно к тем, кто страдает от своего невежества, нищеты, болезней. Индивидуализм стал переходить в персонализм, в котором понятие личности стало трактоваться в более духовных тонах, стало свободнее от привкуса эгоцентризма, замыкания личности в себе. Персонализм стал даже лозунгом целого философского течения, которое в разных формах стремится обосновать претензии личности из самого существа ее, даже из ее метафизической основы. За очень редкими исключениями персонализм обычно формулирует свои надежды и претензии в линиях секулярной культуры, — а новейший вариант персонализма, известный под именем экзистенциализма, устами Сартра провозглашает, что он и есть истинный гуманизм, истинная философия человека, потому что он не хочет ничего знать о Боге и отвергает связь личности с Церковью, вообще с запредельной сферой»<sup>1168</sup>. Помимо очевидной отсылки к работе Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм», остается не вполне проясненным, какие еще персонализмы Зеньковский имеет в виду, когда подчеркивает их секулярный характер: ведь и концепция «левокатолического»<sup>1169</sup> мыслителя Э. Мунье, и построения повлиявшего на него Н.А. Бердяева, и персоналистская философия Г. Марселя имеют явно выраженное религиозное измерение. Религиозной теме отводится место так же и в построениях тех спиритуалистов и «метафизических персоналистов», на работы которых Зеньковский нередко опирается в своих текстах — Л.М. Лопатина<sup>1170</sup>, А.А. Козлова<sup>1171</sup>. Можно предположить, что, учитывая идею Зеньковского об «оцерковлении культуры»<sup>1172</sup>, «секулярной» оказывается для него любая философия, в которой не декларируется ясно центральность *идеи Церкви*, оттого «секулярным» в этом смысле может именоваться даже религиозно окрашенный персонализм перечисленных авторов. Как видно, в работе «Наша эпоха» термин «персонализм» (хоть и представляет собой положительный сдвиг по сравнению с

---

<sup>1166</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха. С. 434.

<sup>1167</sup> Там же.

<sup>1168</sup> Там же. С. 436.

<sup>1169</sup> Вдовина И. С. От переводчика // Мунье Э. Что такое персонализм? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. С. 5.

<sup>1170</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха. С. 416.

<sup>1171</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 245–247.

<sup>1172</sup> Зеньковский В.В. Идея православной культуры. С. 65–86.

эгоистическими мотивами «индивидуализма») берется Зеньковским в значении симптома «дехристианизации сознания»<sup>1173</sup>.

**Учение В. Зеньковского о личности в контексте метафизического персонализма.** Хотя единого терминологического значения у понятия «персонализм» в работах Зеньковского нет, содержание многих его построений предстает вполне персоналистским. Так, они находятся в согласии с общей интуицией русского метафизического персонализма, который сам мыслитель в «Истории русской философии» называет «неолейбницианством» и относит сюда, в частности, Л.М. Лопатина, хоть и отмечает, что последний «в пределы только неолейбницианства не вмещается»<sup>1174</sup>. Уже в ранней крупной работе — магистерской диссертации «Проблема психической причинности» (1914) — Зеньковский сочувственно ссылается на статьи Лопатина, в частности на «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (1896): «Нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий»<sup>1175</sup>. Как пишет сам Зеньковский, «субъект, отдельный от процессов, в нем происходящих, так же не нужен для психологии, как неприемлемы для нее и переживания без того субъекта, который их переживает»<sup>1176</sup>. В «Проблеме психической причинности» Зеньковский стремится дать «онтологическое обоснование понятия субстанции»<sup>1177</sup> в полемике с «тенденциями к разложению» этого понятия<sup>1178</sup> — с теми учениями, которые отрицают психическую активность<sup>1179</sup>, «отрицают реальность субъекта»<sup>1180</sup> как носителя психологических переживаний. Здесь построения Зеньковского так же наследуют Л.М. Лопатину, для которого к «аксиомам философии» принадлежит «принцип субстанциальности»: «во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния»<sup>1181</sup>. Таким образом, в магистерской диссертации для Зеньковского «наибольший интерес и значение представляет проблема личности»<sup>1182</sup> — то есть «того “центра”, который объединяет все психологические процессы»<sup>1183</sup>. Как отмечает О.Т. Ермишин, «в диссертации уже потенциально заложены принципы религиозной метафизики

---

<sup>1173</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха. С. 434.

<sup>1174</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 599.

<sup>1175</sup> Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1986. № 32. С. 265.

<sup>1176</sup> Зеньковский В.В. Проблема психической причинности // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Русский путь, 2011. С. 320.

<sup>1177</sup> Там же. С. 321.

<sup>1178</sup> Там же. С. 320.

<sup>1179</sup> Ермишин О.Т. Василий Зеньковский. С. 19–25.

<sup>1180</sup> Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. С. 320.

<sup>1181</sup> Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 316.

<sup>1182</sup> Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. С. 310.

<sup>1183</sup> Ермишин О.Т. Василий Зеньковский. С. 23.

Зеньковского, а также антропологии»<sup>1184</sup>, которые найдут воплощение в последующих книгах и статьях.

**Учение В. Зеньковского о личности в контексте экзистенциального и богословского персонализма.** Зеньковский работает с понятиями и темами — «личность», «индивидуальность», «природа» — характерными для экзистенциального (Н.А. Бердяев) и богословского (В.Н. Лосский) персонализма, однако делает это по-своему.

Бердяеву было «важно установить различие между личностью и индивидуумом»: «Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая, социологическая. Индивидуум есть неделимое в отношении к какому-то целому, атом. Индивидуум характеризуется и как подчиненная часть целого, и как часть эгоистически самоутверждающаяся»<sup>1185</sup>. Личность же «есть не натуралистическая, а духовная категория. Личность не есть неделимое или атом в отношении к какому-либо целому, космическому, родовому или социальному»<sup>1186</sup>. «Человек, как личность, не есть дитя мира, он иного происхождения», — подчеркивает Бердяев<sup>1187</sup>. Личность «свидетельствует о том, что человек есть точка пересечения двух миров, что в нем происходит борьба духа и природы», личность «не входит в организм, как часть в целое», и «характеризуется отношением к другому и другим, к миру, к обществу, к людям, как отношением творчества, свободы и любви, а не детерминации», и оттого «персонализм не означает, подобно индивидуализму, эгоцентрической изоляции»<sup>1188</sup>. В то же время Бердяев утончает свою терминологическую конструкцию, отделяя понятие «индивидуальности» от понятия «индивидуума»: «Всегда нужно помнить, что язык нас очень запутывает, мы постоянно употребляем слова не в том смысле, какой в них вкладывается. Индивидуальное, индивидуальность означает единственное в своем роде, оригинальное, отличающееся от другого и других. В этом смысле индивидуальное присуще именно личности. Личность более индивидуальна, чем индивидуум»<sup>1189</sup>. Соотнесение персонализма и индивидуализма, подобное бердяевскому, мы находим и у Э. Мунье в работе «Что такое персонализм?»<sup>1190</sup>.

О различении личности и индивидуальности пишет и В.Н. Лосский: «Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами... Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе,

---

<sup>1184</sup> Там же. С. 25.

<sup>1185</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж: YMCA-Press, 1939. С. 31.

<sup>1186</sup> Там же. С. 32.

<sup>1187</sup> Там же. С. 20.

<sup>1188</sup> Там же. С. 32.

<sup>1189</sup> Там же. С. 33.

<sup>1190</sup> Мунье Э. Что такое персонализм. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. С. 55–56.

тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»<sup>1191</sup>. Оттого, по Лосскому, «личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает»<sup>1192</sup>.

Зеньковский в свою очередь, различая категории «личности» и «индивидуальности» («индивидуума»), не противопоставляет их в том же смысле, в котором это характерно для экзистенциального или богословского персонализма. Здесь концепция Зеньковского оказывается, скорее, созвучна тому, как понятия «личности» и «индивидуальности» сближаются С.Н. Булгаковым в философский (ранний) период его творчества<sup>1193</sup>. У Зеньковского в магистерской диссертации «Проблема психической причинности» (1914) понятия «личности» и «индивидуальности» выступают как однопорядковые<sup>1194</sup>. Нераздвижение двух понятий характерно для всего раннего — киевского — периода творчества Зеньковского, когда он занимается преимущественно философской психологией. «Впервые к разработке и формулированию основных положений своей концепции личности»<sup>1195</sup> Зеньковский обращается в статье «Принцип индивидуальности (курсив мой — *К.М.*) в психологии и педагогике» (1911). В этой работе личное понято как индивидуальное, и они *вместе* противопоставлены принципу безличного, общего, универсального<sup>1196</sup>. В статье «Принцип индивидуальности...» Зеньковский указывает на «метафизический смысл понятия индивидуальности»<sup>1197</sup>, на его «метафизическое ядро», утверждает «субстанциальное понятие индивидуальности» и связывает с этим положение о «непроизводной основе индивидуальности»<sup>1198</sup>, предвосхищая то, что в более поздних работах скажет о непроизводном и невыводимом начале личности в человеке<sup>1199</sup>. В статье 1930 года «Об образе Божьем в человеке» явно слышны отголоски статьи 1911 года «Принцип индивидуальности...»: «То, что метафизика может дать антропологии, мы находим в учении о личности, — в смысле уяснения метафизической основы в человеке, субстанциального ядра его индивидуальности. Позади эмпирической сферы в человеке

---

<sup>1191</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: 1991. С. 92.

<sup>1192</sup> Там же. С. 94.

<sup>1193</sup> Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова // Субъективность и идентичность / Под ред. А.В. Михайловского. — М.: 2012. С. 168–180.

<sup>1194</sup> Ср.: «В эмпирическом “я” или “я” нашего самосознания справедливо видят основное проявление нашей личности, основной момент нашей индивидуальности». Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. С. 310.

<sup>1195</sup> Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского. С. 141.

<sup>1196</sup> Там же. С. 142.

<sup>1197</sup> Зеньковский В.В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911. №108. С. 389.

<sup>1198</sup> Летцев В.М. Киевский период творчества В.В. Зеньковского. Реформа метафизических оснований психологии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие, философия. 2006. № 16. С. 100.

<sup>1199</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 44.

метафизика признает внеэмпирическую основу индивидуальности»<sup>1200</sup>. Это ключевое для персонализма Зеньковского утверждение созвучно с основными интуициями Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского.

Противопоставления категорий «личности» и «индивидуальности» у Зеньковского нет, при этом некоторые положения статьи «Принцип индивидуальности...» близки к тому, что позже прозвучит у Бердяева<sup>1201</sup> и у Лосского<sup>1202</sup> об апофатическом характере личности, о ее невыразимости в понятиях, о ее непознаваемости. Зеньковский пишет в 1911 году: «Возможно ли познание индивидуального?.. Индивидуальное, несравнимое, неповторимое мы можем переживать, можем носить и осуществлять его в себе, но познавать мы можем лишь там, где взору открывается возможность сравнения, сближения, где мы находим что-нибудь общее. Индивидуальное есть граница нашего познания, его предельное понятие, то неопределенное, лишь отрицательно постигаемое *x*, к которому стремится, но которого никогда не достигает познание»<sup>1203</sup>. А характеристика личности у Лосского как «ни к какой природе несводимого “остатка”»<sup>1204</sup> встает в параллель со словами Зеньковского в статье 1911 года: «Если кое-что и познаваемо в индивидуальности, благодаря наличности в ней типических особенностей, то за пределами этого типического остается “неделимый” остаток, “единственное в своей единственности”, говоря словами Шопенгауэра. Познаваемо ли оно?»<sup>1205</sup>

Другим существенным мотивом экзистенциального и богословского персонализма является особо акцентированное различие личности и природы человека. По Бердяеву, «личность есть победа духа над природой»<sup>1206</sup>, «личность есть свобода и независимость человека в отношении к природе»<sup>1207</sup>. Бердяев пишет: «Достоинство конкретного существа, человеческой личности определяется совсем не идеальным универсумом в ней, которому она подчинена, а именно конкретным, индивидуально-личным существованием, индивидуально-личной формой раскрытия универсума внутри. Никакому “бытию” конкретное существо, человеческая личность не подчинена»<sup>1208</sup>. В тех же линиях выдержаны и построения В.Н. Лосского: «человеческая личность — не часть существа

---

<sup>1200</sup> Зеньковский В.В. Об образе Божьем в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. С. 270.

<sup>1201</sup> Ср.: «Личность не может познаваться как объект, как один из объектов в ряде других объектов мира, как часть мира». Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 21.

<sup>1202</sup> Ср.: «Человеческая личность не может быть выражена понятиями». Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 43.

<sup>1203</sup> Зеньковский В.В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. С. 389.

<sup>1204</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 215.

<sup>1205</sup> Зеньковский В.В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. С. 378.

<sup>1206</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 28.

<sup>1207</sup> Там же. С. 32.

<sup>1208</sup> Там же. С. 67.

человеческого»<sup>1209</sup>, «личность есть несводимость человека к природе»<sup>1210</sup>. Для Лосского речь идет о «превосходстве» личности над природой — «о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосхождением дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит»<sup>1211</sup>.

Если, как видно, для Бердяева и Лосского характерно едва ли не противопоставление личности и природы, характерны суждения о «победе» или «превосходстве» личности над природой, то у Зеньковского мы такого акцента не встречаем. Если в структуре мысли Бердяева и Лосского индивид есть часть природы, часть целого, возникшая в результате раздробления единой природы<sup>1212</sup>, и индивид и природа *вместе противопоставлены* личности, то в структуре мысли Зеньковского, где личность и индивидуальность *не* противопоставлены, а взяты как синонимы, не возникает и напряженности между личностью и природой как частью и целым. «Понятие индивидуальности *относится к единству личности и природы*, в их взаимодействии, в их развитии»<sup>1213</sup>, — пишет Зеньковский в книге 1951 года «Принципы православной антропологии». Зеньковский подчеркнуто различает личность и природу<sup>1214</sup>, однако не стремится их столкнуть. В «Принципах православной антропологии» мы находим лишь беглое замечание: «Личность может бороться со своей природой, противостоять ей, может влиять на жизнь природы в ней»<sup>1215</sup>. Однако — в отличие от экзистенциального или богословского персонализма — это замечание не является для построений Зеньковского системообразующим<sup>1216</sup>.

---

<sup>1209</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 91.

<sup>1210</sup> Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. 1975. №14. С. 113–120. С. 118.

<sup>1211</sup> Там же.

<sup>1212</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 94.

<sup>1213</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 480.

<sup>1214</sup> «Личность в своем развитии становится все более “хозяйном” своей природы, но она все же не есть собственник ее... Метафизическое ядро есть именно в нашей личности, а не в человеческой природе». Зеньковский В.В. Судьба Халкидонских определений. С. 494.

<sup>1215</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 480.

<sup>1216</sup> Это замечание сделано в специфическом контексте обсуждения проблематики первородного греха. В «Принципах православной антропологии» Зеньковский полемизирует с концепцией протестантского теолога Эмиля Бруннера. Для протестантской теологии до XIX века, по замечанию Зеньковского, характерно «решительное утверждение, что в грехопадении человек утерял образ Божий». Однако, по мысли русского философа, без идеи образа Божьего «невозможно понять наличность в человеке высших свойств, отличающих его от животных. Все, специфически присущее человеку (*humanitas*) сохранилось в нем — при всей реальности его поврежденности благодаря греху». Бруннер различает «в человеке “формальную структуру” (которая и заключает в себе всю силу его *humanitas*) и “человечности по содержанию” (как “жизнь в любви”); только последнее и утеряно (в грехопадении — *К.М.*) человеком, по Бруннеру. *Humanitas* *вовсе не связана для него с учением об образе Божиим*. Человек не растерял в грехопадении всего того, что делает его человеком, что возвышает его над природой, — значит *humanitas* не зависит от образа Божия. Иначе говоря, для понимания человека учение об образе Божиим не нужно». Зеньковский же, с позиции православной теологии, отстаивает центральность понятия «образ Божий» для построения антропологии. «Различение личности и

Как видно, мотивы экзистенциального и богословского персонализма — резкое противопоставление личности и индивидуальности, личности и природы — для мысли Зеньковского нехарактерны. Как полагает Жан-Клод Ларше, «оживление интереса к понятию личности» в XX веке связано в том числе со «значимостью в области философской рефлексии... движения экзистенциализма, которое превозносило существование по отношению к сущности, утверждая предшествование и превосходство первого над второй.... У некоторых христианских мыслителей (как Николай Бердяев и Габриэль Марсель) экзистенциализм комбинировался с персонализмом. Все эти темы будут восприняты и пересмотрены... православными персоналистами»<sup>1217</sup>. Зеньковским эта тема воспринята не была. Отличие построений Зеньковского от экзистенциального персонализма тем заметнее, что упоминания представителей зарубежной экзистенциальной и персоналистской философии мы находим в его записях и черновиках — то есть, констатируем внимание русского мыслителя к этому течению. В конспекте предположительно 1950-х годов, озаглавленном «Новое в области апологетики», среди представителей «нигилизма» упомянут Жан-Поль Сартр, а в качестве «апологетической литературы» — Габриэль Марсель и Пауль Тиллих<sup>1218</sup>.

**Учение о личности и учение о Софии.** Построения Зеньковского все же пересекаются с Н.А. Бердяевым и В.Н. Лосским в другом ключевом пункте — о связи начала личности в человеке с духовной сферой и с понятием «образа Божьего»<sup>1219</sup>. Зеньковский так же подчеркивает непроецируемость и невыводимость личности из природы человека, постулирует, что в личности человеческое соединяется с божественным. Этот мотив предстает центральным в «софийной антропологии»<sup>1220</sup> Зеньковского, разработанной в статьях и книгах 1930-х годов на фоне софиологических споров в Париже,

---

природы в человеке позволяет нам отнести сферу греха — к природе человека, *не затрагивая момента личности*, — подчеркивает мыслитель. — И это ведет нас к положению, что образ Божий надо видеть как раз в личности, а не в духовной сфере вообще. Если это принять, то тогда мы можем до конца осмыслить основную антропологическую идею в православии — а именно, что с грехопадением не утерян образ Божий, который остается действенным, т. е. продолжает связывать нас с Богом. Духовная же природа (разум, свобода и моральное сознание) оказывается в человеке поврежденной, в то время, как “личность” не повреждена: она может быть придавлена и угнетена, ослаблена и ущерблена, но остается неповрежденной... Личность может властвовать над своей природой, может и подчиняться ей, и соотношение личности и природы в человеке может с известными ограничениями быть сближаемо с тем различием “формальной человечности” и “человечности по содержанию”, о котором говорит Бруннер и которое позволяет ему выпутаться из затруднений, создаваемых тем, что, по его теории, утеря образа Божия не означает утери *humanitas*». См.: Там же. С. 476–481.

<sup>1217</sup> Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. С. 9–10.

<sup>1218</sup> Архив ДРЗ. Ф. 27, оп. 2, ед. хр. 8, л. 28.

<sup>1219</sup> Ср.: «Образ человеческой личности есть не только образ человеческий, но и образ Божий». Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 39. Ср. также: «То, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу». Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 94.

<sup>1220</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 57

в которых Зеньковский принимал активное участие. Так, в одном из ключевых персоналистских текстов Зеньковского — «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934) — тема о Софии занимает значительное место. В духовной жизни человека Зеньковский различает два основных момента — связанных, но не тождественных — «искание Бесконечности и искание Абсолюта (Бога)»: «Оба движения духа — томление о Бесконечном и жизнь в Боге — дают начало религиозному опыту. Поэтому есть два типа религиозного опыта: “естественный”, в своей вершине восходящий к пантеистическому мистицизму, к восприятию божественного начала в мире (тварной Софии), — и благодатный, где Сам Бог (а не тварная София) открывается человеку. Первый опыт имперсоналистичен, ведет к пантеизму, к остановке на “божественном”, — второй персоналистичен, восходит к Божеству (а не “божественному”), от тварной Софии восходит к Абсолюту»<sup>1221</sup>.

Софиологию Зеньковского можно рассматривать как срединный путь между софиологическими воззрениями С.Н. Булгакова и Е.Н. Трубецкого. В многоплановой софиологии Булгакова выделяют соотношение Софии Божественной и Софии тварной как *natura naturans* и *natura naturata*<sup>1222</sup>, представление о «единой тварно-нетварной, небесной-земной Софии»<sup>1223</sup>, то, что Зеньковский определяет как «софиологический монизм»<sup>1224</sup>. Трубецкой же критиковал<sup>1225</sup> этот элемент софиологии Булгакова и настаивал на исключительно нетварном, божественном характере Софии: «Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и Сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии»<sup>1226</sup>. В отличие от Трубецкого Зеньковский — в работе «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930) — настаивает, что наряду с Софией Божественной необходимо мыслить и Софию тварную как «идеальную основу мира, свободную от дефектов и ограниченности внешнего мира, от власти времени и пространства»<sup>1227</sup>, «идеальную основу, лежащую глубже чувственной и изменчивой сферы явлений»<sup>1228</sup>. В отличие же от Булгакова Зеньковский настаивает на «софиологическом дуализме»<sup>1229</sup>, подчеркивает, что «софийная основа мира и София в Боге... по способу их бытия *toto genere* различны», «София в Боге есть *κόσμος νοητός*, софийная основа мира

---

<sup>1221</sup> Там же. С. 74.

<sup>1222</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 315. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. М.: 1912. С. 141.

<sup>1223</sup> Зандер Л.А. Бог и мир. Миросозерцания отца Сергия Булгакова. Т.1. Париж: YMCA-Press, 1948. С. 194.

<sup>1224</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 59.

<sup>1225</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология / Н.К. Гаврюшин, ред.-сост. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 354.

<sup>1226</sup> Там же. С. 355.

<sup>1227</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. М.: Русский путь, 2008. С. 395.

<sup>1228</sup> Там же. С. 404.

<sup>1229</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 59.

целиком принадлежит к тварному миру»<sup>1230</sup>. Зеньковский воздерживается от попыток онтологизировать «грань» и «связь» между Богом и миром, оставляет в неприкосновенности библейскую идею творения *ex nihilo*, «согласно которой мир не рождается от Бога (тогда он, по существу, однороден с ним), не происходит от него, а создается Богом, впервые Им приводится к бытию»<sup>1231</sup>. Идея творения отлична «от идеи тождества, и идеи эманации, и идеи рождения, и раскрытия Абсолюта в мире»<sup>1232</sup>. Зеньковский настаивает на «онтологическом раздвижении»<sup>1233</sup> Бога и мира, на недопустимости как бы то ни было «смешивать порядок тварного и абсолютного бытия»<sup>1234</sup>. В рецензии на книгу Булгакова «Агнец Божий» Зеньковский подчеркивает, что «правильнее утверждать реальную и всецелую отличность тварного бытия от Абсолюта и стоять затем перед трудной проблемой их связи, чем, наоборот, признавать существенное единство тварного бытия и Абсолюта и затем стоять перед трудностью (невозможностью!) обосновать достаточную самобытность мира»<sup>1235</sup>. В письме Д. Чижевскому в 1948 году Зеньковский пишет: «Идею “Софии” (тварной) я защищаю, но решительно отгораживаюсь от софиологического монизма Булгакова»<sup>1236</sup>.

Решение «трудной проблемы» с помощью идеи творения Зеньковский намечает в работе «Проблема космоса в христианстве» (1937): «Идеальность в космосе сотворена “по образу” идеальности несотворенной: идеи в Боге суть (как учили Св. Отцы) истинные “первообразы”, а идеальные начала в мире носят на себе их образ, сотворены по их образу... Если идеи в Боге в своем единстве есть Божественная Премудрость (София), то мы должны признать, что идеальность в космосе носит на себе образ Божественной Софии и может быть справедливо названа Софией тварной»<sup>1237</sup>. «Софийная основа мира есть целиком и до конца тварная, — заключает Зеньковский в работе «Преодоление платонизма и проблема софийности мира». — Это значит, что в понимание мира нами не привносится ни одного грана абсолютного начала»<sup>1238</sup>.

---

<sup>1230</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира. С. 412.

<sup>1231</sup> Там же. С. 406.

<sup>1232</sup> Там же.

<sup>1233</sup> Там же. С. 405–406.

<sup>1234</sup> Там же. С. 407.

<sup>1235</sup> Зеньковский В.В. <Рецензия на книгу> Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч.1. Стр. 463. Париж. УМСА-Press, 1933 // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. С. 157.

<sup>1236</sup> Письма прот. В.В. Зеньковского к Д.И. Чижевскому // Ежегодник Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2012. С. 345.

<sup>1237</sup> Зеньковский В.В. Проблема космоса в христианстве // Живое предание. Православие в современности. М.: 1997. С. 90. Критику этого пункта софиологии В.В. Зеньковского см. в: Бужор Е.С., Бужор В.И. «Преодоление платонизма» как попытка создания православной софиологии в творчестве В.В. Зеньковского // Манускрипт. 2021. Т. 19. Выпуск 9. С. 1843–1850.

<sup>1238</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира. С. 417.

Как мы отметили, софиологическая тема у Зеньковского получает особую проработку в текстах 30-х годов: «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934), «Проблема космоса в христианстве» (1937) — в самый разгар софиологических споров. В Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года учение С.Н. Булгакова о Софии было признано «еретическим»<sup>1239</sup>. В начале 1936 года в Париже митрополитом Евлогием (Георгиевским) была образована Комиссия «по делу об учении протоиерея С. Булгакова»<sup>1240</sup>. Зеньковский в 1937 году представил в Комиссию доклад, отметив, что «софиологическая доктрина протоиерея С. Булгакова может почитаться церковно-допустимым теологуменом»<sup>1241</sup>. В тексте доклада видна попытка защитить Булгакова перед лицом обвинений в ереси: даже в ключевом для себя пункте о принципиальном онтологическом раздвижении Софии Божественной и Софии тварной Зеньковский высказывается по отношению к учению Булгакова примирительно: «Если войти в анализ доктрины о. С.Б. по существу, то совершенно ясно, что учение о существенном *единстве* Софии Божественной и тварной вовсе не устраняет их *столь же существенного различия*»<sup>1242</sup>. Можно вслед за А.П. Козыревым отметить, что софиологические работы Зеньковского написаны «в поддержку если не системы Булгакова, то его проблематики»<sup>1243</sup>.

По мысли Зеньковского, «только на почве софиологии может быть развита система христианской антропологии»<sup>1244</sup>. Концепция личности у него связана с библейско-богословским учением об образе Божьем в человеке, которое транспонируется в область философской рефлексии, становясь основой для персоналистских построений.

Опираясь на построения В.И. Несмелова, для которого «первичным выражением акта восприятия бытия и, стало быть, конечным основоположением всякого реального мышления о бытии служит акт самосознания»<sup>1245</sup>, Зеньковский отмечает, что самосознание «является основным признаком “личности” в человеке», «есть сознание своего единства, своего “я”, своего своеобразия, своей отдельности»<sup>1246</sup>. Самосознание «не есть продукт природы, его никак нельзя вывести “снизу”, в порядке генетической эволюции

---

<sup>1239</sup> Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года // Записки русской академической группы в США. 2016. Т. XXXIX. С. 216.

<sup>1240</sup> Письмо Митрополита Евлогия митрополиту Антонию // Записки русской академической группы в США. Т. XXXIX. С. 52.

<sup>1241</sup> Зеньковский В.В. Доклад, представленный в Комиссию «по делу о сочинениях протоиерея С. Булгакова» // Записки русской академической группы в США. Т. XXXIX. С. 345.

<sup>1242</sup> Там же. С. 327.

<sup>1243</sup> Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова: теологема или философема // Философия религии. Альманах 2010-2011 / Шохин В.К., ред. М.: 2011. С. 233.

<sup>1244</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 59.

<sup>1245</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 56.

<sup>1246</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 43.

психики»<sup>1247</sup>; «начало личности производно, невыводимо из “состава” человека»<sup>1248</sup>. Самосознание личности «иноприродно тварному бытию, как таковому», поэтому оно есть «функция духа» и «конституирующий момент духовности»<sup>1249</sup>. Зеньковский подчеркивает: «Все тварное заключено в порядок природы, начало же духовности не объемлется “порядком природы”, от него независимо, невыводимо. Духовное начало не может быть мыслимо безличным, оно может быть только личным бытием»<sup>1250</sup>.

В связи с этим философ ставит вопрос: «Можно ли понятие личности применять законно к человеку, т.е. можно ли применять его к тварному существу? Тварность человека, его включённость в поток “бывания”, говоря терминологией Платона, трудно соединимы с тем откровением о человеке, которое даётся в факте самосознания»<sup>1251</sup>. Ответ на этот вопрос для Зеньковского связан как раз с понятием «образа Божьего». В самосознании, «открывается какая-то черта абсолютности, во всяком случае какой-то отсвет Абсолюта»<sup>1252</sup>. Как замечает мыслитель в «Принципах православной антропологии» (1951), понятие личности «в точном и полном смысле слова применимо *только к Богу*: в Боге все от Него Самого, Бог есть Абсолют, *causa sui*, “самопричина”... Потому Бог и есть Личность (во Св. Троице), что в нем все лично, все “ипостазировано”»<sup>1253</sup>. Опираясь на «Главы о Троичности» отца Сергия Булгакова<sup>1254</sup>, Зеньковский подчеркивает, что «понятие личности завершается для нас именно в идее Абсолютной Личности, т.е. в идее Бога, как Самосущего существа, ничем не обусловленного и ни от чего не происходящего»<sup>1255</sup>. Человек в этом смысле есть «только “образ” Абсолютной Личности (Бога)»<sup>1256</sup>, «личность в человеке есть лишь *образ* личности в Боге»<sup>1257</sup>. Снова вслед за В.И. Несмеловым Зеньковский отмечает: «Только приняв *такую* характеристику момента личности, т.е. видя в ней “образ”, как бы “сияние” некоего Первообраза, Личности Абсолютной, мы можем построить понятие

---

<sup>1247</sup> Там же. С. 44.

<sup>1248</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм. М.: Свято-Владимирское издательство, 1992. С. 126.

<sup>1249</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 44.

<sup>1250</sup> Там же.

<sup>1251</sup> Там же. С. 45.

<sup>1252</sup> Там же. С. 43.

<sup>1253</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 481. Ср.: «Понятие личности в точном и подлинном смысле слова может быть приложимо *только к Богу как Абсолютному Существу*, ибо только в Нем все от Него Самого — нет в Нем ничего извне приходящего. Бог есть чистая “*aseitas*” (a se), — в человеке же личность, т.е. начало личности как особого бытия, всегда ущербно, умалено, неполно. Этим определяется *развитие* личности, т.е. постепенность проникновения начала личности в ее “природу”. В личности человеческой можно видеть лишь “образ” Абсолютной Личности, “по образу” которой построена личность в человеке». Зеньковский В.В. Судьба Халкидонских определений. С. 491–492.

<sup>1254</sup> Булгаков С.Н. Главы о Троичности // Православная мысль. 1928. №1. С. 40.

<sup>1255</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 43.

<sup>1256</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 481.

<sup>1257</sup> Там же. С. 484.

«тварной личности», уяснить себе смысл этой загадочной антиномии»<sup>1258</sup>.

Антиномичность понятия «тварная личность» Зеньковский акцентирует особо: «При том, что личность в человеке является *субъектом* его жизни, человек ограничен со всех сторон — прежде всего тем, что *над* ним (Бог, высший духовный мир, все “трансцендентальное” — логика, сфера ценностей и т.п.), тем, что *рядом* с ним (социальной средой, нравами, вообще “социальной традицией”), и, наконец, тем, что *под* ним, т.е. всей дочеловеческой природой, ее законами, ее “слепыми” процессами, игрой случайностей в жизни земли, в жизни космоса... Личность в человеке, в свете этого, есть самое загадочное в нем, ибо, завися от “всего”, она все-таки как бы “сама от себя”, она как бы изначальна, ни из чего невыводима»<sup>1259</sup>.

Таким образом, «личность», «духовное начало» и «образ Божий» в системе Зеньковского предстают однопорядковыми понятиями. Зеньковский следует построениям В. Штерна<sup>1260</sup>, подчеркивая, что «личность в человеке ограничена его включённостью в природу, но в самом человеке все личностно»<sup>1261</sup>, и добавляет от себя: «Все в человеке потому и личностно, что все соотнесено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен. Эта духовность... загадочно сочетается с тварностью, но все же она есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр (“реальное я”), основа индивидуальности, его метафизическое ядро»<sup>1262</sup>. Тот же тезис Зеньковский отстаивает и с психолого-педагогической стороны в статье «Об иерархическом строе души» (1929), к которой постоянно отсылает читателей в своих персоналистских трудах. В статье приводится «пневматологическое обоснование психической жизни»: духовная глубина в человеке «онтологически предваряет двойственность телеснопсихической его жизни»<sup>1263</sup>. «Лучи духовности, — пишет Зеньковский, — пронизывают собой всю нашу психику, начиная с самых элементарных процессов и завершаясь в той высшей жизни, которая творится интеллектом и волей и которая всегда охвачена стремлением к Бесконечному»<sup>1264</sup>. Таким образом, «духовная жизнь в нас и есть источник самовидения, источник света в

---

<sup>1258</sup> Там же. С. 483.

<sup>1259</sup> Там же. С. 482. Ср.: «Субъект сознания и мышления открывается себе двояким образом и потому имеет два совершенно различных познания о себе. Он открывается себе непосредственно в интуитивном восприятии себя, как свободно-разумной причины и цели всех своих произвольных действий, т.е. стало быть — в интуитивном восприятии себя как субстанциальной личности. И он же воспринимает себя посредством своих органов чувств в чувственно-наглядном восприятии себя, как составной части некоторой данной среды, т.е., стало быть — в чувственно-наглядном восприятии себя, как преходящего явления мира». Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 63.

<sup>1260</sup> Резвых Т.Н. Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2019. №85. С. 73–87

<sup>1261</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 45.

<sup>1262</sup> Там же. С. 47.

<sup>1263</sup> Зеньковский В.В. Об иерархическом строе души // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. Саранск: Красный октябрь, 2003. С. 746.

<sup>1264</sup> Там же. С. 747.

излучениях которого осуществляется сознание самого себя, — это есть сердцевина личности, связью с которой и держится вся наша личность в полноте ее сил»<sup>1265</sup>. Понятия «самосознания», «личности» и «образа Божьего» Зеньковский смыкает в единый контур в «Принципах православной антропологии»: «Само это понятие “образа Божьего” означает, что в ней (человеческой личности — *К.М.*) отпечатался образ Абсолютной Личности — и без связи с Абсолютом, т.е. теряя “образ” Абсолюта, она (человеческая личность — *К.М.*) становится ничто. Самосознание, видение самой себя, существование для самой себя есть *непроизводное* начало в личности, и его нельзя понять иначе, как только дар свыше»<sup>1266</sup>.

Так как «начало личности» в человеке «непроизводно, невыводимо»<sup>1267</sup> из порядка тварного бытия, это начало есть «выражение образа Божьего»<sup>1268</sup>. Таким образом, личность, по Зеньковскому, может быть понятна именно софиологически — как явление в человеке божественного софийного начала, «свободного от власти времени и пространства»<sup>1269</sup>, «лежащего глубже чувственной и изменчивой сферы явлений»<sup>1270</sup>. В концепциях отца Сергия Булгакова Зеньковский подчеркивал «богатство софиологического истолкования важнейшего догмата христологии — о двух природах во Христе при единстве ипостаси»<sup>1271</sup>. Этот догмат предстает у Зеньковского богословской аналогией софиологическому пониманию личности как антиномии — как «тварного духа»<sup>1272</sup> с его «исходной двойственностью» ввиду того, что «человек носит в себе тайну времени и сверхвременности, ограниченности и бесконечности. В своем духовном бытии человек обнаруживает тварность духовного мира, но и его идеальность»<sup>1273</sup>. Но и обратно: «учение о человеке требует софийного учения о мире»<sup>1274</sup>. Человек софиен, так как в нем есть определяющая основа — начало личности, «примат духовного начала», который означает «сплошную укорененность всего в духе, сплошную связанность духа с его эмпирией»<sup>1275</sup>. Но значит — софиен и мир, в нем через человека есть «идеальная основа, связывающая мир в живое целое, неизменная, неистощимая в своей творческой силе, бесконечная в своей свободе от границ пространства и времени, энтелехийно определяющая развитие мира в целом и в отдельных его формах»<sup>1276</sup>. Зеньковский заключает: «Образ Божий есть начало

---

<sup>1265</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 51.

<sup>1266</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 490.

<sup>1267</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 45.

<sup>1268</sup> Там же. С. 42.

<sup>1269</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира. С. 395.

<sup>1270</sup> Там же. С. 404.

<sup>1271</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 59.

<sup>1272</sup> Там же. С. 44.

<sup>1273</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира. С. 419.

<sup>1274</sup> Там же.

<sup>1275</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 51.

<sup>1276</sup> Там же. С. 56.

личности, софийное средоточие в человеке, через духовную сферу, всего мира. Поскольку мир призван к личности, постольку в самом мире почил образ Божий — в сочетании сверхвременного и сверхпространственного с границами времени и пространства, в сочетании единства со множеством, неиссякающей силы бытия со сменой событий, живых форм. Поэтому в духовной своей основе человек находит глубокое и подлинное единосущие со всей тварной Софией»<sup>1277</sup>.

Как видно, существенным элементом персоналистских построений Зеньковского предстает его софиология: «софийная антропология»<sup>1278</sup> Зеньковского заключается в понимании личности как софийного феномена. С.М. Половинкин писал о «софийном персонализме» протоиерея Сергия Булгакова<sup>1279</sup>. Это же определение уместно применить и к концепции протопресвитера Василия Зеньковского.

**Проблема «единосущия» и «подобосущия» в контексте учения о личности.** На фоне собственных персоналистских построений объектом постоянной критики Зеньковского предстает концепция имперсонализма как умаления примата личностно-духовного начала в человеке. Элементы имперсонализма Зеньковский усматривает у Л.Н. Толстого<sup>1280</sup>, Ф.И. Тютчева<sup>1281</sup> и даже в определённом смысле у С.Л. Франка<sup>1282</sup>. Так же «в опасность имперсонализма неизбежно впадает трансцендентализм»<sup>1283</sup> в его неокантианском варианте, когда переносит акцент с эмпирического субъекта на трансцендентального и рискует «потопить личность в безличном трансцендентальном начале»<sup>1284</sup>. Впрочем, Зеньковский отмечает, что «школа трансцендентализма глубоко права в том, что ... личность питается тем, что по существу *над-лично*, надэмпирично, — “трансцендентально”»<sup>1285</sup>. Как мы показывали выше (п. 3.1), Зеньковский

---

<sup>1277</sup> Там же. С. 75.

<sup>1278</sup> Там же. С. 57.

<sup>1279</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. С. 514–672.

<sup>1280</sup> «Задача, выросшая из глубин персоналистических переживаний, из искания смысла жизни, не уничтожаемой смертью, привела Толстого к связыванию личной жизни с Абсолютом, понимаемым как Добро, но как доброе безличное (иначе неизбежна была бы та метафизика Абсолюта, какая заключена в христианстве). То, как Толстой понимал этот “пульс абсолютности” в человеке, неизбежно вело его к новому пониманию человека, — и на этом пути принцип имперсонализма всецело овладел его сознанием». Зеньковский В.В. Л. Толстой как мыслитель // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. С. 347.

<sup>1281</sup> «Только исходя из имперсонализма Тютчева можно надлежаще понять его космизм, а пресловутая “космизация души” есть только вывод из пустоты и призрачности нашего “я”». Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. С. 378.

<sup>1282</sup> «Эмпирический человек в своей глубине неисследуемо и неразложимо слит с сверхиндивидуальным началом в нем, с “абсолютной первоосновой душевной жизни”... От всей этой концепции веет имперсонализмом, поскольку эмпирическая душевная жизнь есть лишь ослабленное, индивидуализированное самораскрытие сверхиндивидуальной, абсолютной реальности. В этом не нужно видеть как бы низкой оценки у Франка начала личности, — источник имперсоналистической тенденции в другом — в общей идее всеединства у Франка». Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т.1. С. 188–189.

<sup>1283</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 487.

<sup>1284</sup> Зеньковский В.В. Автономия и теонимия. С. 153.

<sup>1285</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 489.

солидаризуется с учением С.Н. Трубецкого о соборной природе человеческого сознания, по которому во всяком акте познания человек «фактически держит внутри себя собор со всеми»<sup>1286</sup>. В этом смысле еще одним объектом критики Зеньковского, помимо имперсонализма, выступает и «крайний персонализм», понятый как «метафизический индивидуализм»<sup>1287</sup> или «метафизический плюрализм», при котором не учитывается единство трансцендентальных функций, соборная природа сознания, а «отдельные человеческие личности отделяются одна от другой непроходимой метафизической стеной»<sup>1288</sup>, мыслятся как «множественность самостоятельных, сущностные центров бытия»<sup>1289</sup>, и «уже неосуществимо никакое единство»<sup>1290</sup>, никакая соборность.

Таким образом, в проблеме личности, по Зеньковскому, «выступает два полюса — ее своеобразие, неповторимое “я”, и другой полюс — надындивидуальное в ней»<sup>1291</sup>. Чтобы непротиворечиво мыслить оба полюса сопряженными, нужна библейская идея образа Божьего в человеке. С одной стороны, личность в человеке «есть носитель своеобразия»<sup>1292</sup>, «каждая личность индивидуальна»<sup>1293</sup>. С другой стороны, личное начало есть «выражение образа Божьего»<sup>1294</sup>, «образ Божий» свойственен каждому и потому оказывается общим во всех людях. Поэтому «понятие “образа Божия”, связывая личность метафизически с Богом» и «охраняя нас от незаконного плюрализма»<sup>1295</sup>, дает возможность мыслить человечество как единство без умаления индивидуального начала каждого отдельного человека.

Ключевыми для Зеньковского здесь становятся категории «единосущее» и «подобосущее» человечества. Различение подобосущия и единосущия как аспект персонализма было продемонстрировано П. А. Флоренским<sup>1296</sup>. Также Зеньковский отталкивается от мы-философии С.Л. Франка, который приближается к идее единосущия со стороны социальной онтологии: «общество, социальное целое первее, начальнее отдельного человека», «не “я”, а “мы” образует исходную основу индивидуального и

---

<sup>1286</sup> Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания. С. 495.

<sup>1287</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 487.

<sup>1288</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 308.

<sup>1289</sup> Зеньковский В.В. Об образе Божьем в человеке. С. 270.

<sup>1290</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 258.

<sup>1291</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 487.

<sup>1292</sup> Там же. С. 492.

<sup>1293</sup> Там же. С. 480.

<sup>1294</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 42.

<sup>1295</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 483.

<sup>1296</sup> Ср.: «Стремление к чистому омиусианству как своему пределу определяет историю новой философии в Западной Европе; тяготение к чистому омоусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии». Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. С. 90

социального развития»<sup>1297</sup>. По Зеньковскому, «мы имеем дело с *имперсонализмом*» тогда, когда сталкиваемся с «неумением соединить единство духа человеческого и множественность индивидуальных сознаний. Это неумение всецело определяется тем, что метафизика не может выйти за пределы подобосущия, т.е. единства, через идеальную, смысловую тождественность. При учетывании единства в идеальной стороне множественность целиком переходит в сферу явлений, а не субстанций; при реальности множественности остается необъяснимым единство человеческого духа. Между индивидуализмом и поглощающим индивидуальность монизмом примирения не удастся... Учение об образе Божиим впервые позволяет с достаточной обоснованностью перенести на эти проблемы то понятие “единосущия”, которое знает церковное сознание в отношении к Богу... Через понятие “единосущия” преодолевается трудность имперсонализма»<sup>1298</sup>.

Но также и противоположная трудность — метафизический плюрализм — преодолевается, по Зеньковскому, именно через идею «единосущия» в противовес идее «подобосущия». «Христианская антропология, — пишет мыслитель, — должна выдвинуть на место идеи “подобосущия” идею “единосущия” (по аналогии с учением о Св. Троице), т.е. идею *метафизического единства* человечества (взятого в целом — вне границ времени и пространства). Это единство не устраняет начало личности (как и во Св. Троице при единстве “сущности” утверждается троичность Ипостасей), оно даже постулирует начало личности как ипостасного выражения единой “сущности” человечества»<sup>1299</sup>. При этом «само начало личности», будучи связанным с общим для всех Абсолютом, «получает в идее единосущия то ограничение, которое делает невозможным метафизический плюрализм»<sup>1300</sup>. На этом фоне «то различие “личности” и “природы”, о котором уже шла речь, получает здесь новое раскрытие: личность есть носитель своеобразия, природа — носитель единой у всех сущности»<sup>1301</sup>. «Природа в людях не только “одинакова”, но она “одна” у всех, а личность у каждого своя, несравнимая, не смешиваемая»<sup>1302</sup>.

При этом, как мы уже отмечали, Зеньковский делает важную оговорку: «Отношение человечества в целом к отдельным людям не может быть сближаемо с отношением Трех Ипостасей в Божестве к Его сущности, — человечество в целом не может быть признано

---

<sup>1297</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 88. Ср.: «Само “я” конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между “я” и “ты”. Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове “мы”». Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж: YMCA-Press, 1930. С. 90.

<sup>1298</sup> Зеньковский В.В. Об образе Божьем в человеке. С. 271.

<sup>1299</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 491.

<sup>1300</sup> Там же.

<sup>1301</sup> Там же.

<sup>1302</sup> Там же. С. 480.

“сущностью” каждого человека»<sup>1303</sup>. Для раскрытия этого тезиса Зеньковский привлекает терминологию В. Штерна: он различает понятие Person (что Зеньковский переводит как «существо») и Persönlichkeit (собственно, «личность»): «Понятие Person — понятие живого существа, отстаивающего себя в своем бытии — применимо не только к животным, но даже к растениям... Но только в человеке имеет место самосознание, и это как раз и является признаком "личности" в человеке»<sup>1304</sup>. Таким образом, «как живое и целостное существо, человечество есть Person, но не Persönlichkeit — не есть субъект с своим особым самосознанием»<sup>1305</sup>. Какова же в таком случае онтология единосущного человечества, если его «нет как особого субъекта»<sup>1306</sup>? «Собранность человечества в единое “существо”, — пишет Зеньковский, — это и есть тварная София — как носитель живого всеединства природы и человечества. София природы и софийное единство человечества не должны быть отделяемы одно от другого: человек не просто микрокосм, а реальное средоточие всей природы... Тварная София как живое всеединство всего мира, как его идеальная основа, включает человечество, но в последнем она раскрывается в своем божественном аспекте, — в мистическом единосущии, как живом единстве индивидов, наделенных началом личности»<sup>1307</sup>. Поэтому «образ Божий в каждой душе живет, как ее индивидуальный отсвет Божества, — а в то же время человечество в целом тоже есть носитель образа Божия. Реальное единство человечества и реальная множественность личностей соединимы лишь в понятии мистического единосущия человечества: это есть живое, но мистическое (то есть не эмпирическое, чего нет реально, не метафизическое, что немислимо, ибо было бы “ипостазированием” отвлеченного понятия человечества, отвлеченной его идеи, как у Платона) единство, вечное, не подчиненное рассекающему действию пространства и времени»<sup>1308</sup>. Таким образом, по Зеньковскому, «антиномия личности и человечества объяснима лишь в софийной антропологии»<sup>1309</sup>.

Идея единосущия человечества «немислима» без идеи «соборности, установленной в отношении к высшим проявлениям духа»<sup>1310</sup>, соборности, которая, как мы показали в параграфе 3.1, связана для Зеньковского с трансцендентальными, надиндивидуальными моментами в работе сознания. Это «естественная, но все же *подлинная* соборность», явленная «через единство в разуме, совести, актах свободы»<sup>1311</sup>. Однако через вхождение

---

<sup>1303</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 57.

<sup>1304</sup> Там же. С. 42

<sup>1305</sup> Там же. С. 57.

<sup>1306</sup> Там же. С. 58.

<sup>1307</sup> Там же.

<sup>1308</sup> Там же. С. 57.

<sup>1309</sup> Там же.

<sup>1310</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 492.

<sup>1311</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 261.

человека в Церковь эта естественная соборность может, по Зеньковскому, «находить свое преображение»<sup>1312</sup> и переходить в соборность «благодатную»: «По чудному образу аввы Дорофея (где Бог изображается как центр круга, на периферии которого люди движутся по радиусу к центру так, что чем ближе мы к центру, тем каждый по радиусу ближе к другим людям), истинная (то есть в Боге) духовная жизнь одновременно есть торжество соборности, то есть связи с Церковью»<sup>1313</sup>. Зеньковский подчеркивает: «Связь личности с Церковью есть связь не психологическая, а онтологическая»<sup>1314</sup>.

Это положение существенно связано с идеей образа Божьего в человеке, и значит, с идеей личности. Если, как было указано выше, человек есть личность именно как образ Абсолютной Личности, то «без связи с Абсолютом, теряя “образ” Абсолюта», личность «становится ничто»<sup>1315</sup>. А «связь с Абсолютом», по Зеньковскому, осуществляется «через Церковь и только через нее — ибо вне Церкви личность не может вступить в непосредственное отношение к Богу»<sup>1316</sup>. Таково апологетическое обоснование Зеньковским необходимости идеи «образа Божьего» для построения системы антропологии.

**Учение о личности как критика учения о перевоплощении.** Персоналистская антропология приобретает у Зеньковского ясно выраженное апологетическое измерение в полемике с антропософским учением о перевоплощении. К полемике с этим учением с позиций христианского мировоззрения обратились сразу несколько мыслителей в парижском сборнике 1935 года «Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве»<sup>1317</sup>. Для большинства из них — С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева и самого Зеньковского — представителем критикуемого антропософского учения выступал Рудольф Штейнер.

В работе «Единство личности и проблема перевоплощения» Зеньковский утверждает, что для современной ему психологии<sup>1318</sup> единство личности «есть бесспорный факт»: «Каждый из нас сознает свое единство, т.е. сознает себя “тем же” существом, как был вчера

---

<sup>1312</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 95.

<sup>1313</sup> Там же.

<sup>1314</sup> Там же.

<sup>1315</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 490.

<sup>1316</sup> Там же.

<sup>1317</sup> Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. статей Н. Бердяева, о. Сергия Булгакова, Б. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, О.Г. Флоровского, С. Франка. Париж: YMCA-Press, 1935. 168 с.

<sup>1318</sup> Важнейшим автором для Зеньковского здесь является В. Вундт и, в частности, его работа «Vorlesungen über Tier- und Menschenseele» (1863). Отсылки к построениям Вундта см.: Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм. С. 122, 123, 125, 128. О психологии религии Зеньковского см.: Антонов К.М., Колкунова К.А. Василий Васильевич Зеньковский: религиозное переживание как основа психологии религии и идеи религиозного воспитания // Вестник ПСТГУ. Серия IV. Педагогика, психология. 2018. Вып. 48. С. 107–120.

и ранее... Само сознание времени, различие прошлого и настоящего предполагает неизменную точку во внутреннем мире, точнее — предполагает сознание самотождественности меня самого»<sup>1319</sup>. С этим связан важнейший элемент персонализма Зеньковского: «различение в личности двух “я”: “я” глубинного и “я” эмпирического. Эмпирическое “я” несомненно “возникает”, оно формируется в потоке психической жизни, но самое возникновение эмпирического “я” возможно потому, что в основе личности есть глубинное “я”, которое не “возникает”, а наоборот предваряет все изменения, все процессы в душе. Это различие глубинного и эмпирического “я” совсем не означает их отделения одного от другого, не есть их раздвижение: эмпирическое “я” есть функция глубинного “я”»<sup>1320</sup>. Глубинное «я», которое «не возникает» и является онтологически первейшим по отношению к эмпирическому «я», становится у Зеньковского еще одним понятием для обозначения личности, которая, как постоянно подчеркивает мыслитель, «есть непроемное начало в человеке»: «В подлинном смысле слова единство личности восходит лишь к глубинному “я”, которым оно держится и определяется»<sup>1321</sup>. Выделение «глубинного “я”» как основы личности — мотив, который приходит через многие психологические и антропологические работы Зеньковского. Мы встречаем его уже в магистерской диссертации «Проблема психической причинности» (1914), где речь идет о «реальном “я”»<sup>1322</sup>. В статье «Зло в человеке» (1938) мыслитель отождествляет «глубинное “я”» с той «глубиной в человеческом духе», где обретается «подлинное единство личности» и «светится неугасимым светом образ Божий»<sup>1323</sup>. Тема о глубинном «я» особо акцентирована в работе «Об иерархическом строе души» (1929): «В жизни личности эмоциональной сфере принадлежит иерархический примат... Причина иерархического примата эмоциональной сферы кроется в особенной близости этой сферы с духовной основой личности»<sup>1324</sup>. «Конечно, не все сферы жизни личности имеют здесь одинаковое значение — необходимо признать иерархическую конституцию человека, необходимо признать разнородность и онтологические различия в составе личности»<sup>1325</sup>, — подчеркивает Зеньковский. Акцент на разнородности и одновременно иерархичности важен Зеньковскому для указания на «целостность»<sup>1326</sup> личности ввиду примата в человеке, собственно, личностного, духовного начала: «Ничто в

---

<sup>1319</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 117.

<sup>1320</sup> Там же. С. 124.

<sup>1321</sup> Там же. С. 123.

<sup>1322</sup> «На основе реального “я” возникает эмпирическое “я” — загадка последнего может быть решена только таким образом. Без реального центра психики, действительно, совершенно непонятно и не нужно образования эмпирического “я”». Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. С. 315.

<sup>1323</sup> Зеньковский В.В. Зло в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. С. 338.

<sup>1324</sup> Зеньковский В.В. Об иерархическом строе души. С. 747

<sup>1325</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 120.

<sup>1326</sup> Там же. С. 119.

личности не может быть охарактеризовано, как “оболочка”, ничто не “приклеено”, не присоединено внешне к личности: личность есть подлинно целостный организм, в котором все его основные функции и действия есть некие события в жизни личности»<sup>1327</sup>. Важным моментом той же проблемы оказывается вопрос о теле человека: «Тело наше *тоже личностно* — оно служит проводником во внешнем выражении личности того, что наполняет ее внутри, оно не “приклеено” к личности, а есть живая “часть” личности, органически в ней живущая»<sup>1328</sup>. Целостность и единство личности заключаются в том, что «личность живет в своем теле, как живет и в своей душе... *Понятие личности стоит вне различения души и тела*»<sup>1329</sup>. Таким образом, глубинное «я» и эмпирическое «я» находятся, по Зеньковскому, в нерасторжимой взаимосвязи, выступают как соотносительные понятия: «Эмпирическое “я” есть функция глубинного “я”, есть “создание” его в эмпирическом плане — и вне этого глубинного “я” оно не мыслимо. *Но и обратно*: глубинное “я”, вызывающее к бытию эмпирическое самосознание, *само живет и действует именно в этом эмпирическом самосознании...*»; или «вообще единства в “я” нет», что противоречило бы положениям психологической науки, или же «эмпирическое “я” неразрывно и глубоко связано с глубинным “я”»<sup>1330</sup>.

В свою очередь «логика идеи перевоплощения требует рассечения внутри человека» — «”рассечения” двух “я”», их онтологического раздвижения<sup>1331</sup>. Когда Зеньковский подчеркивает, что личность целостна и ничто в ней (в том числе тело) не есть лишь «оболочка», он полемически апеллирует к терминологии Р. Штейнера, который, напротив, пишет: «“Я” и есть сам человек. Это дает ему право смотреть на это “Я”, как на свою истинную сущность. Поэтому он может называть свое тело и свою душу “оболочками” (Hüllen), внутри которых он живет; и он может называть их телесными условиями (Bedingungen), через которые он действует»<sup>1332</sup>. Как видно (и Зеньковский обращает на это внимание<sup>1333</sup>), Штейнер так же различает в человеке глубинное и эмпирическое «я», однако, по логике идеи перевоплощения, отрицает их неразрывную онтологическую связь, а следовательно цельность и единство личности: у Штейнера человек «расчленен»<sup>1334</sup> на

---

<sup>1327</sup> Там же. С. 120. Ср.: «Эмпирическая сторона в человеке не есть “костюм”, “одеяние” или “оболочка”, а есть выявление личности, ее жизнь, ибо в эмпирической стороне у нас все личностно, все восходит к началу личности, все исходит из него». Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 67.

<sup>1328</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 121.

<sup>1329</sup> Там же.

<sup>1330</sup> Там же. С. 139.

<sup>1331</sup> Там же. С. 137.

<sup>1332</sup> Штейнер Р. Теософия. М.: 1915. С. 34.

<sup>1333</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 136, 138.

<sup>1334</sup> Ср.: Штейнер Р. Теософия. С. 42. Ср.: «Можно дать также и следующее деление человека: 1. Физическое тело. 2. Жизненное тело. 3. Астральное тело. 4. Я, как зерно души. 5. Самодух, как преображенное астральное

составные части, в посмертное «странствие» отправляется лишь дух<sup>1335</sup> — и значит, логика идеи перевоплощения предполагает, что «возможна полная и богатая жизнь духа вне тела»<sup>1336</sup>. Таким образом, у Штейнера «эмпирическое “я” принадлежит сфере эмпирии и погибает вместе с ней: единство духа связано лишь с глубинным “я”... Эмпирическое же “я” исчезает вместе с физическим телом... Эмпирическое самосознание “растворяется” со смертью, после смерти для него нет объективной опоры существования»<sup>1337</sup>. По Зеньковскому, антропология Штейнера стоит на философской, логической ошибке: «то, что он различает в *мысли*» — глубинное и эмпирическое «я» — «становится в его построении онтологически раздельным: в *этом* есть логический скачок, отвергающий приемлемость разделений человека на составные части»<sup>1338</sup>.

В изложении Зеньковского Штейнер учит, что «путь “духа” есть восхождение, через разные перевоплощения, к такому “одухотворению” всего нашего существа, в итоге которого создается всецелая духовность в человеке»<sup>1339</sup>. Штейнер постулирует существование «страны духов», в которой человека («Самодух») — если он «развился настолько, что может вполне свободно двигаться в этой стране» — будет после смерти и в перерыве между новыми воплощениями «все больше и больше искать свою истинную родину»<sup>1340</sup>. «Человек, достигший этой ступени, сам намечает себе цели, которые он должен достигнуть в следующих воплощениях»<sup>1341</sup>, — пишет Штейнер. Зеньковский же указывает, что вместо обещания человеку «всецелой духовности», вместо «просветления»<sup>1342</sup> души, антропософское учение о переселении душ фактически, напротив, аннигилирует человека как личность: рассекая глубинное и эмпирическое «я», оно отрицает в человеке личность как единство и самотождество. Если у глубинного «я» нет иной возможности «жить и действовать»<sup>1343</sup>, кроме как через эмпирическое «я», то значит, без эмпирического «я» глубинное «я» превращается в лишенную бытийственности абстракцию или фикцию, что, по мысли Зеньковского, обнажает противоречивость антропософского учения.

С точки зрения того понимания личности, которое изложено Зеньковским, «неприемлемо учение о возможности для духа, нашедшего свою индивидуализацию в

---

тело. 6. Жизнедух, как преображенное жизненное тело. 7. Духочеловек, как преображенное физическое тело». Там же. С. 45.

<sup>1335</sup> Там же. С. 99.

<sup>1336</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 132.

<sup>1337</sup> Там же. С. 136.

<sup>1338</sup> Там же. С. 140. Ср.: «Если можно (в известном смысле и должно) различать два “я” в человеке — “я” глубинное и “я” эмпирическое, то *их никоим образом нельзя отрывать одно от другого*: это абсолютно недопустимо». Зеньковский В.В. Судьба Халкидонских определений. С. 491.

<sup>1339</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 64

<sup>1340</sup> Штейнер Р. Теософия. М., 1915. С. 124.

<sup>1341</sup> Там же.

<sup>1342</sup> Там же. С. 92.

<sup>1343</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 139.

одном воплощении, — развоплотиться. Смерть либо есть всецелое исчезновение личности, либо вовсе не есть развоплощение: *tertium non datur*. После смерти возможно поэтому либо воскресение тела, либо угасание и исчезновение индивидуальности во всем целом»<sup>1344</sup>. Этим утверждением выражен апологетический аспект в персоналистских построениях Зеньковского: именно на основе христианского учения о телесном воскресении можно непротиворечиво мыслить каждого человека как целостную и уникальную личность, что искажено в антропософии. «Христианство в своем учении о воскресении тела утверждает единичность и неповторимость воплощения, т.е. утверждает неразрушимость связи духа с его эмпирическим бытием, — подчеркивает Зеньковский. — Распад тела не есть гибель телесности в человеке, не есть развоплощение — вот глубочайшая метафизическая идея христианства, одинаково важная и для понимания человека и для понимания смерти... Единство и целостность личности никоим образом не допускают перевоплощения. Метафизика человека может колебаться лишь между полным исчезновением человека при смерти или воскресением, восстановлением (преображением) его индивидуальности»<sup>1345</sup>. Зеньковский оговаривается, что, с точки зрения христианского учения, «в воскресении, конечно, восстает личность с рядом изменений (“сеется тело душевное, восстает тело духовное”), но это та же личность, какая была на земле до смерти — в ее единичности и неповторимости, в ее своеобразии»<sup>1346</sup>. Таким образом, именно тот взгляд на человека, который может быть почерпнут из христианского Откровения, по Зеньковскому, «раскрывает до конца метафизическую значимость личности»: «Ничто так не раскрывает тайну человека, всю неразрушимую его единичность, всю метафизическую стойкость личности в полноте и целостности всего ее естества, как именно учение о воскресении»<sup>1347</sup> — «благовестие о воскресении каждой личности»<sup>1348</sup>. И именно в учении о воскресении «христианство персоналистично»<sup>1349</sup>.

### 3.4 Выводы

Как признавался сам Зеньковский, после юношеского охлаждения к религии и увлечения «упрощенным натурализмом»<sup>1350</sup>, возврат к Церкви был вдохновлен у него интересом именно к апологетике: «Для сдачи (обязательного тогда) экзамена по богословию (в киевском Университете св. Владимира — *К.М.*) я изучил “Апологетику” о. Светлова,

---

<sup>1344</sup> Там же. С. 141.

<sup>1345</sup> Там же. С. 142.

<sup>1346</sup> Там же. С. 130.

<sup>1347</sup> Там же.

<sup>1348</sup> Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. С. 490.

<sup>1349</sup> Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения. С. 130.

<sup>1350</sup> Зеньковский В.В. Очерк моей внутренней биографии. С. 8.

которая настолько меня увлекла, что я в течение года без конца читал Отцов Церкви, различные сочинения по религиозным вопросам»<sup>1351</sup>. Таким образом, интерес Зеньковского к «христианской философии» был с самого начала освещен апологетическими темами.

Зеньковский различал отрицательную и положительную апологетику. Отзываясь на критику К.Г. Сержникова (см. параграф 3.2), Зеньковский подчеркивал, что «апологетика не столько занята “опровержением” заблуждений — эта полемическая фаза ее уже ослабевает — сколько положительным раскрытием христианского взгляда на мир, т.е. развитием религиозно-научной установки»<sup>1352</sup>. Сержников противопоставлял философию как научное мышление, стремящееся к беспредпосылочности, и апологетику, которая не имеет права ставить под сомнение религиозные догматы<sup>1353</sup>. Зеньковский же всем своим творчеством и в особенности «Основами христианской философии» осуществляет синтез философской науки и апологетики, показывая, что строгая философская система может *вырастать* из христианских догматов и работать тем самым на апологию христианства.

Как мы показали, философско-апологетическая аргументация Зеньковского строится на положении, что обращение к содержанию христианского Откровения несет в себе «философскую выгоду»<sup>1354</sup>, потому что дает удовлетворительный ответ на существенные вопросы гносеологии, онтологии и антропологии. Для гносеологии таким необходимым элементом является, по Зеньковскому, идея Церкви как «субъекта познания». Для онтологии — идея тварности мира и продолжающегося действия в нем Бога-Творца. Для антропологии — софиологическое учение о личности как образе Божьем в человеке. Опора на христианское Откровение при построении системы философии создает «христианскую философию». В отличие от догматики, которая есть «философия веры», христианская философия есть, по Зеньковскому, философия, *вытекающая из веры*»<sup>1355</sup> (что и позволяет исследователям относить тип философствования Зеньковского в целом к «метафизике веры»<sup>1356</sup>). «Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом труде, но *в свете Христовом*», — так формулирует Зеньковский задачу христианской философии<sup>1357</sup>. Слова «в свете Христовом», стилистически отсылающие к жанру проповеди, в общем контексте философской мысли Зеньковского (что было показано выше) означают привлечение положений христианского Откровения.

---

<sup>1351</sup> Там же. С. 11.

<sup>1352</sup> Зеньковский В.В. Несколько слов в ответ г-ну Сержникову. С. 25.

<sup>1353</sup> Сержников К.Г. Философия или апологетика. С. 19.

<sup>1354</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 297.

<sup>1355</sup> Там же. С. 226

<sup>1356</sup> Нижников С.А. Вера и знание: проблемы онтологии и гносеологии в историко-философском контексте // Социум и власть. 2018. №2 (70). С. 76–82.

<sup>1357</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 226.

В рецензии на «Основы христианской философии» В.Н. Ильин заметил: «Оба там “Христианской философии” о. проф. прот. Василия Зеньковского задуманы именно апологетически, что составляет особенно в наше время их очень большую заслугу, тем более что специальный труд о. Василия по “Апологетике” нельзя признать особенно удавшимся»<sup>1358</sup>. Ильин оставляет без объяснений, в чем, по его мнению, заключается неудача книги «Апологетика», однако — на фоне проведенного выше анализа — можно предположить, что такая оценка Ильина относится к собственно философскому содержанию «Апологетики» Зеньковского — к темам гносеологии и онтологии. Гносеологическая проблематика веры и разума, ставшая центральным мотивом всего первого тома «Основ христианской философии», занимает в «Апологетике» сравнительно небольшое место: этой теме в Части I посвящена одна глава обзорного характера. В «Апологетике» лишь постулируются, но не аргументируются те положения о христианском понимании познания, которые в «Основах христианской философии» будут подробно разработаны и философски обоснованы<sup>1359</sup>. В плане же онтологии отдельные мотивы из «Апологетики» (прерывность в бытии, «скачки» между «этажами» живой природы) воспроизводятся Зеньковским в «Основах христианской философии», однако вопрос «безрелигиозной» и «религиозной» науки в «Апологетике» не тематизирован. Подробного философского анализа естественно-научных данных в свете учения о творении мира, что является ключевой темой второго тома «Основ христианской философии», в «Апологетике» автором также не предпринято. В «Апологетике» не тематизировано учение о личности, которое Зеньковский разрабатывал еще в магистерской диссертации 1914 года и в других статьях киевского периода. Не тематизировано и софийное учение об «образе Божьем» в человеке, которое получает подробную проработку в текстах тридцатых годов и суммировано в книге 1951 года «Принципы православной антропологии».

Как видно, источником для реконструкции философской апологетики Зеньковского выступает не столько книга «Апологетика», сколько целый корпус разнообразных по содержанию философских текстов, хронологически охватывающих всю творческую биографию мыслителя. Таким образом, «христианская философия» Зеньковского как проект предстает системой апологетики *par excellence*.

---

<sup>1358</sup> Ильин В.Н. Рецензия на: Проф. Прот. Василий ЗЕНЬКОВСКИЙ. «Основы христианской философии». Том II. Христианское учение о мире. Архив ДРЗ, Ф. 31, оп.1, ед. хр. 315, л. 7.

<sup>1359</sup> Так, проблематика Церкви как «гносеологического субъекта» в «Апологетике» заключена в кратком замечании: «Утверждения веры, опирающиеся на Откровение, могут быть сверхразумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать в себе противоречия. Христианская вера допускает и даже требует применения разума к уяснению своих утверждений, но условием истины является наше... следование Церкви». Зеньковский В.В. Апологетика. С. 30.

#### Глава 4. «Софиологическая апологетика» В.Н. Ильина

Среди архивных материалов В.Н. Ильина есть рукописи и машинописи, в самом названии которых фигурирует слово «апологетика»: это набор заметок, собранных вместе в папке под общим названием «Введение в апологетику»<sup>1360</sup>, и цикл статей-лекций «Православная апологетика»<sup>1361</sup>. Эти материалы относятся к 1960-м годам.

Среди текстов, хранящихся в архиве под общим названием «Введение в апологетику», есть «Оглавление», которое дает возможность оценить замысел и масштаб некой неизданной работы Ильина. Как следует из «Оглавления», философ замыслил системный апологетический труд и собирался собрать его из нескольких отдельных работ. Мы предполагаем, что текст «Оглавления» раскрывает структуру и замысел «Введения в апологетику» как именно такого системного апологетического труда, задуманного Ильиным.

Как свидетельствует «Оглавление»<sup>1362</sup>, открываться «Введение в апологетику» должно было стать «Наука и религия (философско-апологетический этюд)» — такой текст мы встречаем как самостоятельное произведение в архиве Ильина<sup>1363</sup>. Вторая глава должна была носить название «Терминологические разъяснения. Основной смысл и положительные задачи апологетики»<sup>1364</sup>. На необходимость отличать положительную апологетику, которая призвана являть «целостное, всеединое, “софийное” мирозерцание»<sup>1365</sup>, от апологетики отрицательной или обличительной Ильин указывает в рукописных фрагментах из «Введения в апологетику». Глава IV должна была носить название «Мирозерцание и наука»<sup>1366</sup> — статью с таким же названием мы также встречаем в архиве Ильина как самостоятельное произведение<sup>1367</sup> и рассмотрим ниже. Названия глав с XIV по XIX в точности повторяют заголовки лекций «Православная

---

<sup>1360</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп.1, ед.хр. 481.

<sup>1361</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 531. Цикл включает в себя семь лекций, в машинописи каждой из них название цикла как целого варьируется: в лекции I цикл обозначен как «Сущность, задачи и метод православной апологетики», в лекциях II–V — как «Православная апологетика», в лекциях VI–VII — как «Сущность, задачи и метод христианской апологетики, научно обоснованной». В дальнейшем при ссылках на этот цикл лекций, очевидно представляющих единое произведение, мы будем использовать название «Православная апологетика» как наиболее общее.

<sup>1362</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 53.

<sup>1363</sup> Ильин В.Н. Наука и религия (философско-апологетический этюд). Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 640. Л. 1–12.

<sup>1364</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 53.

<sup>1365</sup> Там же. Л. 16.

<sup>1366</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 53.

<sup>1367</sup> Ильин В.Н. Мирозерцание и наука. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 627. 46 л.

апологетика»<sup>1368</sup>. Лекции по апологетике, таким образом, входят как составная часть в общую структуру «Введения в апологетику». Особо отметим, что лекции представляют собой не конспекты выступлений («Ильин предпочитал читать лекции без конспекта, в режиме импровизации»<sup>1369</sup>), а полноценные отредактированные машинописные тексты. Это дает основание полагать, что перед нами все же не столько лекции, прочитанные для аудитории, сколько статьи в жанре лекций. Однако само обращение к этому жанру подчеркивает их риторический характер, свойственный апологетическим произведениям. Ильин писал их с расчетом на возможную публикацию, что в свою очередь подтверждает нашу гипотезу о замысле Ильиным систематического труда «Введение в апологетику». Обращает на себя внимание и тот факт, что заключительная седьмая статья-лекция, посвященная проблеме «шести дней творения», не включена в «Оглавление». Объяснить это можно тем, что книга на ту же тему — «Шесть дней творения» — уже была издана Ильиным в 1930-м году в Париже, и повторяться во «Введении в апологетику» не имело смысла. Факт отсутствия главы о шести днях творения в «Оглавлении» показывает тщательность, с которой Ильин продумывал свой замысел, и дает еще одно основание полагать, что мыслитель надеялся однажды опубликовать свой системный апологетический труд.

Указанные материалы относятся к 1960-м годам. Однако еще раньше — 16 декабря 1942 года — в письме к С.Н. Булгакову Ильин уже упоминает замысел построения системы «новой софиологической апологетики», в основе которой должно лежать «старое учение об истине, добре и красоте»<sup>1370</sup>.

В продолжении настоящего исследования мы покажем — на основании архивного и опубликованного наследия Ильина — как начиная с ранних работ 1920-30-х годов и заканчивая поздними статьями 1960-70-х годов формировался и искал воплощения замысел философа о создании целостного апологетического сочинения, которое могло бы получить название «Введение в апологетику».

#### **4.1 Концепция «материологизма» как критика материализма**

Последователь Булгакова, Ильин примыкал к софиологическому учению своего старшего друга и выступал со статьями в его поддержку. В рецензии на книгу Булгакова

---

<sup>1368</sup> Глава XIV «Сущность, задачи и метод православной апологетики», глава XV «Сущность христианства», глава XVI «Истинность христианства и сущность истины», глава XVII «Бог как Дух и духовное начало», глава XVIII «Христианское учение о троичном Боге», глава XIX «О Боге как творце и творческом акте». Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 53.

<sup>1369</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 147.

<sup>1370</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 21.

«Лествица Иаковля» Ильин подчеркивал, что «софийные формулировки и постановка их во главу угла религиозной гносеологии» всегда есть там, где «есть подлинно-православная богословская интуиция и одушевление»<sup>1371</sup>. Имя Ильина стоит в списке преподавателей Свято-Сергиевского института в Париже, подписавших обращение к митрополиту Евлогию, — письме, появившемся в разгар софиологических споров и выражающем поддержку отцу Сергию<sup>1372</sup>. В тот же период — в декабре 1935 года вышла статья Ильина «О Св. Софии Премудрости Божией» в газете «Возрождение». Иеромонах Клементий Лялин включил этот текст в свою статью-обзор спора о Софии в 1936 году и не без иронии заметил: «Софиологию изложить довольно трудно, ибо для этого следует дойти до “разделения ума и души, суставов и костного мозга”. Кто может на это решиться? Может быть, лишь некоторые посвященные: В. Зеньковский, В. Ильин...»<sup>1373</sup> Сам Булгаков так отозвался об этой статье Ильина в письме Фрицу Либу: «Она блестяща и была бы очень полезна в качестве комментария к софиологической проблематике»<sup>1374</sup>. И действительно, в указанной статье Ильин стремится раскрыть «общехристианский, вернее общецерковный»<sup>1375</sup> источник софиологии и осуществить краткую реконструкцию софиологической концепции отношений Бога и мира. Если человек, согласно христианскому учению, «есть образ Божий», то в этом утверждении, «высоко парящем над ограниченным рассудком с его логическим законом “исключенного третьего” (*tertium non datur*)», это «третье» как раз дано («*tertium datur*»). Ильин пишет: «Сотворённый по образу Несотворенного. Божественный, но не Бог. Значит, в человеке, в вершине тварности, в венце творения... есть некое таинственное “Третье”, некое Божественное, пребывающее с Богом и в Боге. В силу этого, мы и можем сказать: есть в Создателе некое великое Нечто, могущее стать и ставшее Своим образом в твари, в силу чего и сама тварь могла... стать образом Божиим... Тайна эта принадлежит столько же Богу, сколько и твари (человеку). Тайна эта — тайна Боготварности, Богочеловечества. А так как человек содержит в себе и отображает всю вселенную, весь мир, то отсюда и космичность этой Боготварной, Богочеловеческой тайны. Но Богочеловечество, Боготварность и есть христианство»<sup>1376</sup>.

---

<sup>1371</sup> Ильин В.Н. Ангелология и учение о Св. Софии Премудрости Божией // Путь. 1929. № 15. С. 137.

<sup>1372</sup> Козырев А.П., Климов А.Е. Материалы к «Спору о Софии» // Записки русской академической группы в США. Том XXXIX. Нью-Йорк, 2016. С. 149.

<sup>1373</sup> Лялин К. Софиологический спор // Записки русской академической группы в США. Том XXXIX. Нью-Йорк, 2016. С. 389.

<sup>1374</sup> Булгаков С.Н. Письмо Ф. Либу от 7 декабря 1935 г. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 429.

<sup>1375</sup> Ильин В.Н. О Св. Софии Премудрости Божией // Историко-философский ежегодник 2010 / Ин-т философии РАН. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 293.

<sup>1376</sup> Там же. С. 293–294.

В том же 1935 году в той же газете «Возрождение» выходит статья Ильина к годовщине кончины Владимира Соловьева, где упоминается соловьевское учение о «софийном конкретном всеединстве»<sup>1377</sup>. К тому же аспекту софиологии Ильин обратится и в своей поздней неопубликованной статье «Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия» (1950-60-ые годы). «“Сущее всеединое” Владимира Соловьева есть система православного софиологического панэнтеизма, — пишет здесь Ильин. — Владимир Соловьев дает характерную для него рационально-онтологическую дедукцию, где соединены лучшие традиции отрешенного неоплатонизма с конкретностью исторического христианства... Основным недостатком этой превосходной дедукции все же остается ее отвлеченный моноцентризм. Божественная триада, дедуцированная методом Плотина и даже очень схожим с ним языком, все же не дает места второму тварно-предвечному центру, и диалог любви между Софией Божественной и Софией тварной, т.е. сам лежащий в конкретной любви принцип ипостасности остается для Владимира Соловьева закрытым. Он все же остался в своей богословско-метафизической спекуляции более плотиновцем, чем христианским богословом»<sup>1378</sup>.

В рамках собственных софиологических построений Ильин отмечает: «Бог непознаваем, Бог “в себе” — апофатичен, неизречен, “присносушная сила Его и Божество”, которые надо отличать от “Бога в себе”, “невидимы от создания мира”, но через творение становятся “видимы”... Это значит, что нельзя до конца разделять манифестацию Софии, Софийных энергий от Нее самой»<sup>1379</sup>. Как показывает это последнее утверждение, софиологические построения Ильина находятся в русле софиологии Булгакова, для которой характерно представление о «единой тварно-нетварной, небесной-земной Софии»<sup>1380</sup>, а самому софиологическому учению найден богословский прецедент в учении святителя Григорий Паламы о божественных энергиях<sup>1381</sup>. На этом фоне софиология Ильина отличается от концепции В.В. Зеньковского, который, как мы показали выше (п. 3.3), настаивает не просто на различии Софии Божественной и Софии тварной, но и на их «онтологическом раздвижении»<sup>1382</sup>, выраженном в отказе онтологизировать «грань» и «связь» между Богом и миром и в хранении неприкосновенности идеи творения мира ex nihilo как элемента библейского Откровения. Ильин опирается на Зеньковского лишь в вопросе

---

<sup>1377</sup> Ильин В.Н. Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти // Историко-философский ежегодник 2010 / Ин-т философии РАН. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 288.

<sup>1378</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 136, л. 9.

<sup>1379</sup> Там же. Л. 10.

<sup>1380</sup> Зандер Л.А. Бог и мир. Миросозерцания отца Сергия Булгакова. Т.1. С. 194.

<sup>1381</sup> Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. М.: "Искусство", 1999. Т.2. С. 316.

<sup>1382</sup> Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира. С. 405-406

теодицеи и «феноменологии зла», обращаясь к его концепции «темного лика тварной Софии»<sup>1383</sup>. Также построения двух мыслителей сближаются в том, что оба делают акцент на антропологии и рассмотрении человека как софийного средоточия всего мира<sup>1384</sup>. Обращение к идеям Е.Н. Трубецкого, в которых само понятие тварной Софии ставится под вопрос, в работах Ильина не прослеживается. Свои софиологические построения Ильин также рассматривает как продолжение учения почитаемого им отца Павла Флоренского<sup>1385</sup>. В приведённом архивном тексте Ильин, отсылая к известной лекции Флоренского, отмечает, что «идеализм оправдан как всеединая софийная духовность»: «Здесь не только “общечеловеческие корни идеализма”, выражаясь в терминах о. Павла Флоренского, но и его общекосмический и онтологический корень»<sup>1386</sup>.

«Связь идеального и реального» есть для Ильина «софийное всеединство»<sup>1387</sup>. Его мысль наследует тому течению русской религиозной философии, где соединяются метафизика всеединства и софиология: «софиологическую метафизику всеединства» Ильин считает «первоосновой идеей русской философии новейшего времени»<sup>1388</sup>. Собственная философская система Ильина, над раскрытием которой философ трудился всю жизнь, — общая морфология или иконология бытия — может быть рассмотрена как софиологическое учение. По Ильину, «основным понятием философии является *икона* или *форма сущности*»<sup>1389</sup>, а ключевыми морфологическими категориями выступает пара эссенция — экзистенция<sup>1390</sup>: эссенция, сущность «неопределима, а потому непознаваема»<sup>1391</sup>, однако «манифестируется в экзистенции в качестве образа или формы»<sup>1392</sup>; форма, таким образом, мыслится «как выявление глубинной усии (сущности) вещи на поверхности»<sup>1393</sup>. Эти утверждения Ильина встают в параллель с булгаковской

---

<sup>1383</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Л. 14. Ср.: Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 71–73.

<sup>1384</sup> Там же. С. 75

<sup>1385</sup> Ильин В.Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 362–381.

<sup>1386</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Л. 7.

<sup>1387</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. Часть 2. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 476, л. 9.

<sup>1388</sup> Ильин В.Н. С.Л. Франк и его место в русской философии и русской культуре // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 417. Как известно, возможна софиология, не принимающая идею всеединства (В.В. Зеньковский), и также возможна метафизика всеединства без эксплицитного обращения к учению о Софии (С.Л. Франк). Ильин, однако, все равно относит Франка к течению «софиологического всеединства» на основании франковского панэнтеизма. См.: Там же.

<sup>1389</sup> Ильин В.Н. Основные тезисы общей иконологии или морфологии бытия, или, что то же, основные тезисы качественной иконологической онтологии // Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 161.

<sup>1390</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии, №11. 1996. С. 92.

<sup>1391</sup> Ильин В.Н. Основные тезисы общей иконологии или морфологии бытия, или, что то же, основные тезисы качественной иконологической онтологии». С. 161.

<sup>1392</sup> Там же. С. 162.

<sup>1393</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 14.

идеей о связи Софии Божественной и Софии тварной<sup>1394</sup>. Еще одно название, которое Ильин дает своей системе, — это «материологизм»: «Энергетически-динамический логос, творчески действующий в тварных формах-модусах, и как полагающий границы, так и их престапующий, тем самым создает эти формы в процессе морфогенезиса и их “овеществляет”»<sup>1395</sup>. Или, как коротко формулирует Ильин, тема материологизма — это «тема логоса, действующего в материи»<sup>1396</sup>, что, по замечанию А.П. Козырева, «вполне сочетается с пафосом булгаковской софиологии, которая мыслится им как панэнтеизм, одухотворение материальной природы божественным светом»<sup>1397</sup>.

Построение целостной системы морфологии, начавшись в 1920 годах<sup>1398</sup> и став «делом всей жизни»<sup>1399</sup> Ильина, в своих основных текстах оформилось к 1950-м годам<sup>1400</sup>. Однако тема логоса, пронизывающего материю, прозвучала уже в публицистических работах 1930-х годов. Так, в статье «Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона» (1931) Ильин указывает на «два стиля колокольного звона»<sup>1401</sup>. Первый (его философ называет «западно-европейским») заключается в том, что, «настроенные точно в современную темперированную гамму, колокола дают мелодичный рисунок какой-либо готовой темы»<sup>1402</sup>. Этот стиль Ильин оценивает отрицательно: «Основной порок западного стиля тот, что он поручает колоколам несоответствующую им задачу... Мелодическая фигура или даже целая мелодия на колоколе может иметь значения лишь гротеска-барокко — каковой мы и наблюдаем, напр., в исполнении курантами или карильонами их мелодий. Всерьез же исполняемая на колоколах мелодия (да еще и с литургическим целями) производит впечатление чего-то крайне неуместного, мертвого, фальшивого, искусственного и надуманного»<sup>1403</sup>. Иной стиль колокольного звона, по Ильину, заключается в том, что «на первый план выдвигается тембр, ритм и темп... Вместо мелодий и гармоний в собственном смысле появляется ритмически звучащий, специфический тембр колокола... Эту музыку можно назвать музыкой ритм-обертонной

---

<sup>1394</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 315.

<sup>1395</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 92.

<sup>1396</sup> Цит. по: Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 37.

<sup>1397</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 14.

<sup>1398</sup> См.: Ильин В.Н. Сущее и должное. Два закона. Опыт конструктивной критики формально-расчленяющего мышления // Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 165–186.

<sup>1399</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 3.

<sup>1400</sup> Работа «Нуль, точка, монада. Эскурс I к «Статике и динамике чистой формы» («Морфология устойчивого процесса»)» была написана в 1953 году, сама «Статика и динамика чистой формы» — в 1954. См.: Бердникова А.Ю. Антиномии и парадоксы Владимира Ильина // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М.: 2018. С. 170–171.

<sup>1401</sup> Ильин В.Н. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26. С. 114.

<sup>1402</sup> Там же. С. 115.

<sup>1403</sup> Там же.

или ритмо-тембровой»<sup>1404</sup>. Ильин подчеркивает, что разница между двумя стилями лежит не только в плоскости музыкально-исполнительской, но — что важнее — в плоскости метафизической. В первом случае колокола играют роль «подчиненную»<sup>1405</sup>, во втором — «совершенно самостоятельную» и имеют «музыкально-метафизическое задание»<sup>1406</sup>: оно «сводится к максимальному одушевлению в соответствующем роде косной неорганической материи, высшим типом которой является, несомненно, металл»<sup>1407</sup>. В так понятом колокольном звоне Ильин видит «ответ неорганической материи на божественный зов», здесь раскрывается «звучащая софийность материи»<sup>1408</sup>.

Так же в ключе морфологической — и потому «софиологической» — апологетики Ильин рассматривает и иконопись. В статье «По поводу второй выставки икон», опубликованной в журнале «Путь» в 1930 году, философ пишет, что иконопись «лежит в основании онтологии живописи, являясь ее “платоновой идеей”». Это означает, что иконопись выражает вечное в живописи. А вечность означает святость и свободу от временно-пространственной эмпирии»<sup>1409</sup>. В иконописи Ильин видит «сочетание онтологии и святости с вневременной и внепространственной мета-эмпирией», это «антиномическое сочетание вещественной конкретности и спиритуального схематизма»<sup>1410</sup>.

Здесь следует снова указать на влияние «гениального метафизика»<sup>1411</sup> отца Павла Флоренского. Флоренский видел в иконе «окно в другой мир»<sup>1412</sup>, «образ или отобраз мира первообразного, горних, пренебесных сущностей»<sup>1413</sup>. Неслучайно еще одно название, которое Ильин дает своей философской системе — наряду с «морфологией» — это «иконология бытия»<sup>1414</sup>. Категории «форма» и «икона» предстают у Ильина синонимами: обе выражают идею, что «непознаваемая» и «неопределимая» эссенция (усия, сущность) являет («манифестирует») себя в той или иной конкретной экзистенции-ипостаси. Форма, икона, образ, лик, ипостась оказываются в системе Ильина однопорядковыми понятиями — синонимами для обозначения того, в чем являет себя и постигается непостижимая сущность. Понятие «икона» берется Ильиным в двух смысловых планах: с одной стороны,

---

<sup>1404</sup> Там же. С. 114–115.

<sup>1405</sup> Там же. С. 115.

<sup>1406</sup> Там же. С. 116.

<sup>1407</sup> Там же.

<sup>1408</sup> Там же.

<sup>1409</sup> Ильин В.Н. По поводу второй выставки икон // Путь. 1930. № 22. С. 127.

<sup>1410</sup> Там же.

<sup>1411</sup> Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 61.

<sup>1412</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 480.

<sup>1413</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 264.

<sup>1414</sup> Ильин В.Н. Основные тезисы общей иконологии или морфологии бытия, или, что то же, основные тезисы качественной иконологической онтологии. С. 161.

как предмет церковного искусства, элемент религиозного культа, а с другой — как философский термин, выражающий онтологический принцип.

В связи с этим следует указать на серьезное внимание Ильина к православной литургике. В 1925 году Ильина пригласили преподавать литургику (а также средневековую философию) в Свято-Сергиевский богословский институт в Париже. В 1926 году вышли две книги Ильина по литургике: «Всенощное бдение» и «Запечатанный гроб. Пасха нетления. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи». А в короткой заметке «Проект энциклопедии Православия» философ утверждал, что выстраивать этот самый проект следует именно на основе литургики: «Православно-русское богословие есть преимущественно литургическое богословие»<sup>1415</sup>.

Рассмотрение Ильиным литургики через призму эстетики, его размышления о «богословско-эстетическом» смысле колокольного звона входят в созвучие с мотивами, прозвучавшими в «Очерках античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосева<sup>1416</sup>. Эта работа была Ильину знакома: в статье 1964 года он замечает, что книга Лосева «Античный космос и современная наука» дополняет «Очерки античного символизма и мифологии» — работу «такого же калибра»<sup>1417</sup>.

Значительное влияние на обращение Ильина к литургическому богословию и к эстетике следует снова отнести к работам отца Павла Флоренского, чья философия «ориентируется на факте культа»<sup>1418</sup>. Флоренский подчеркивал, что «именно в культовом деянии горнее соединяется с дольным»<sup>1419</sup>. «Культе есть Небо на земле»<sup>1420</sup>, а таинство — это «невозможное сочетание трансцендентности и имманентности»<sup>1421</sup>. В культе «чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но — по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры»<sup>1422</sup>. Таким образом, существо культа, по Флоренскому, «в антиномии горнего и дольного, божественного и человеческого, духа и плоти, безусловного и условного, бесконечного и конечного»<sup>1423</sup>. Оттого культ символичен.

---

<sup>1415</sup> Ильин В.Н. Проект энциклопедии Православия // Путь. 1928. №9. С. 81.

<sup>1416</sup> «Немыслимо в широком социальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари. Православное учение о пресвятой Троице так же отличается от католического *Filioque*, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лица от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи». Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 883.

<sup>1417</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 53.

<sup>1418</sup> Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004. С. 467.

<sup>1419</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 254.

<sup>1420</sup> Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной теодицеи). С. 132.

<sup>1421</sup> Там же. С. 419.

<sup>1422</sup> Там же. С. 490–491.

<sup>1423</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 256.

Символ <sup>1424</sup> — граница «явления и таинственной сущности» <sup>1425</sup>, а «символизм богослужения выявляет существо религии — связи горнего и дольного»<sup>1426</sup>. «Это — не искусственная связь, — отмечает Флоренский, — а непосредственное выражение одного другим»<sup>1427</sup>. Ильин же в свою очередь, раскрывая содержание своего учения о форме, отмечает, что «важнейшим свойством формы» является «ее символизм, т.е. способность и стремление выражать невыразимое... и соединять разъединенное, говоря онтологически, непроходимой “бездной”, “пропастью”»<sup>1428</sup>.

С построениями Флоренского сближается и такая важная часть морфологии Ильина как метафизика света<sup>1429</sup>. Ильин подчеркивает, что в мышлении как таковом «преобладают зрительно-пространственные образы или формы» и «сам термин “образ” (икона), форма несомненно и явно зрительно-пространственного характера»<sup>1430</sup>, и «нельзя произнести ни одной значительной фразы с философско-метафизическим ли или имманентно-позитивистическим высказыванием, чтобы в ней можно было избежать зрительно-световой символики»<sup>1431</sup>. Ближайшим примером здесь выступает уже само выражение «точка зрения» — «образ пространственно-геометрический, графически-локальный»<sup>1432</sup>. Роль света определена тем, что в морфологии — как учении о формах — «чрезвычайную важность» имеет «понятие “границы”, созданием, положением которой обусловлена сама возможность существования формы»<sup>1433</sup>. Граница, которая отделяет «вот эту форму» от «других тех форм» «есть “ничто” (то есть, не принадлежит ни к одному из разграничиваемых понятий), и в то же время она соотносит разграничиваемые понятия через “третью сферу” (tertium datur)»<sup>1434</sup>. «Свет есть не только явление пограничное, но и сама пограничность»<sup>1435</sup>. Отсюда — принципиальная важность света как того, что впервые дает возможность различать формы<sup>1436</sup>. Идея tertium datur, идея границы, которая схватывается в символе, столь важная для софиологических построений Ильина, проявляется и в морфологическом рассмотрении метафизики света.

---

<sup>1424</sup> «Символ — такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа, поэтому можно утверждать, — хотя это и могло бы показаться парадоксальным, — что символ есть такая реальность, которая больше себя самой». Флоренский П.А. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(1). С. 359.

<sup>1425</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 226.

<sup>1426</sup> Там же. С. 255.

<sup>1427</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 412.

<sup>1428</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 107.

<sup>1429</sup> Подробный анализ метафизики света у В.Н. Ильина см.: Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 98–124.

<sup>1430</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 101.

<sup>1431</sup> Там же. С. 103.

<sup>1432</sup> Там же.

<sup>1433</sup> Там же. С. 92.

<sup>1434</sup> Там же. С. 123.

<sup>1435</sup> Там же. С. 108.

<sup>1436</sup> «Свет — это то, что дает нам возможность активно и пассивно различать являемое». Там же.

Тема о свете связывается Ильиным с темой о материи в одном из ключевых апологетических произведений русского философа — в книге «Шесть дней творения» (1930). Шестая глава этой книги носит заголовок «Хаос, свет и материя». Говоря о первом библейском дне творения, Ильин — следуя, очевидно, построениям отца Сергия Булгакова<sup>1437</sup> — ставит вопрос о «первоматерии»: «Прежде чем могли появиться оформленные светила и сама земля в качестве небесного тела — должна была уже существовать и получить свое начало, равно как свой импульс к развитию и формированию — сама первоматерия»<sup>1438</sup>. По Ильину, она «не есть что-либо определенное, но содержит в себе потенции, или возможности, самых различных качественностей и форм. Первоматерия бесконечно многолика и потому безлика, она бесконечно многоформенна и потому бесформенна», и выйти из этого «отрицательного» состояния, «приняв устойчивость и определенность», первоматерия может под действием двух «действователей»: «Духа Божьего и света»<sup>1439</sup>. Как полагает Ильин, в библейском повествовании о творении мира «зарисовывается картина хаоса», для которого «характерна неразличимость», и «творение в собственном смысле слова начинается с внесения принципа и стихии различения... Таким принципом, такой стихией, согласно библейской космогонии, является свет... Но так как тьма и хаос имеют смысл лишь по отношению к свету и устройству, то онтологически свет первее хаоса и тьмы»<sup>1440</sup>. Ильин подчеркивает, что «существование и распространение света связано с некоторыми абсолютными основами материального бытия и в то же время с образом бытия Божественного, ибо “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы”»<sup>1441</sup>. Так Ильин в книге «Шесть дней творения» стремится указать на «тайну Логоса в материи, тайну священного материологизма, тайну софийного “начала” материального бытия»<sup>1442</sup>.

Таковы контуры концепции материологизма. Как видно, он представляет собой вариант панэнтеизма: система общей морфологии Ильина предлагает за каждой конкретной имманентной миру формой («ликом», «иконой», «экзистенцией-ипостасью») различать ее трансцендентный исток (божественный Логос). Это в свою очередь задает направление

---

<sup>1437</sup> Ср.: «Тварность есть прежде всего и по существу своему меон, бытие – небытие, и в этом смысле надо понимать и меональную первоматерию, *matēria p̄tima*, в которой заключена уже вся полнота тварного бытия, засеменено все. Но наряду с ним в холоде смерти, как и в палящем вращении "огненного колеса бытия", ощущается бездна укона, край бытия». Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 267. Ср. так же: «Платоновская материя находится на самой грани между уконом и меоном, есть укон, превращающийся в меон творенья, и в этой метафизической его двойственности источник антиномизма в его логическом определении». Там же. С. 331.

<sup>1438</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 65.

<sup>1439</sup> Там же. С. 67.

<sup>1440</sup> Там же.

<sup>1441</sup> Там же. С. 68.

<sup>1442</sup> Там же. С. 76.

«софиологической апологетике»: концепцию материологизма Ильин противопоставляет концепции материализма.

Полемика с материализмом предстает одним из ключевых сюжетов философской апологетики Ильина и прослеживается, как видно, с ранних работ. Эксплицитно к этой теме Ильин обращается уже в статье 1928 года «Материя и материализм». Ильин предлагает различать два понимания слова «материя»: (1) «материя как всеобъемлющий принцип всей вселенной и всякого бытия — материя, как *субстанция*» и (2) «другая — реально существующая, изучаемая экспериментально естествоиспытателями и, главное, ограниченная своей сферой», «материя, как *вещество*»<sup>1443</sup>. Эти два подхода к пониманию материи, по Ильину, столь различны, что «общего между ними только термин “материя”»<sup>1444</sup>. Так, материалисты претендуют на то, что апеллируют к материи как к физическому веществу, однако на самом деле материализм строится на идее материи как метафизической субстанции: материализм есть «духовное течение» или даже «материалистическая вера»<sup>1445</sup>, вера в «реальность материи» как «*единственного* принципа мира»<sup>1446</sup>. На этом фоне религиозная вера так же не отрицает реальность материи, но не признает ее лишь в качестве единственного принципа, вводя в мирозерцание категорию «духа»<sup>1447</sup>. Ильин подчеркивает, что «философы-материалисты, желая быть последовательными, должны считать материю *всем*», «утверждать, что материя и только материя есть всё», «быть материалистическими монистами»<sup>1448</sup>. Однако материя есть то, что «вполне характеризуется мерой, весом и движением»<sup>1449</sup>, свойство материи — быть протяженной, а значит, делимой и в силу этого «о-пределимой, о-граниченной»<sup>1450</sup>. Но «когда мы говорим, что какая-то сущность есть *всё*, то этим мы ее абсолютизируем, то есть делаем ее *безусловной*... А безусловная материя есть материя беспредельная, а то, что беспредельно и не имеет границ, то не может быть ни измерено, ни взвешено, следовательно, оно и не есть вещество»<sup>1451</sup>. Поэтому материя как субстанция и «единственный принцип мира»<sup>1452</sup> — та «материя», с которой имеет дело материализм как философская система, — по Ильину, «не имеет ничего общего» с материей как веществом,

---

<sup>1443</sup> Ильин В.Н. Материализм и материя // Христианство, атеизм и современность. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 118.

<sup>1444</sup> Там же.

<sup>1445</sup> Там же. С. 117.

<sup>1446</sup> Там же. С. 122.

<sup>1447</sup> Там же. С. 123.

<sup>1448</sup> Там же. С. 123.

<sup>1449</sup> Там же. С. 128.

<sup>1450</sup> Там же. С. 126.

<sup>1451</sup> Там же. С. 127.

<sup>1452</sup> Там же. С. 122.

с «массой естество-испытателей»<sup>1453</sup>: оттого материализм есть *вера* в материю. Быть абсолютным, неделимым, неопределимым, непротяженным — свойства духа, и потому Ильин заключает: «*То, что есть всё, — не есть материя. То, что есть материя, — не есть всё.* Сказать: “материя — это всё”, или, что то же, “материя — беспредельна” — это значит сказать: “материя — это дух”, или “материя неопределима”... Так как для материалистов материя единственное и абсолютное начало всего, то, следовательно, она, как абсолютно беспредельная, абсолютно беспространственна, не измерима и не протяженна... *Ибо где нет делимости, там нет и протяженности. Основное же свойство материи есть протяженность.* Основное свойство духа — беспредельность и непротяженность. Утверждать всеобщность и абсолютность материи — это значит утверждать ее неизмеримость и непротяженность, то есть нематериальность, то есть в конечном счете духовность. Абсолютизирование материи приводит к ее дематериализации, к ее одухотворению»<sup>1454</sup>. Оттого, по Ильину, материализм — как философская система, признающая материю «всем», — самопротиворечив. Отметим, что построения Ильина воспроизводят мотивы критики материализма у Л.М. Лопатина, который так же указывал на несостоятельность материализма как метафизической системы<sup>1455</sup>.

Предлагая историко-философский экскурс в различные материализмы, Ильин упоминает стоиков, которые «считали истинно сущим лишь материю. Но так как они считали материю *всем*, то они именовали ее так же *логосом* (словом, дыханием)»<sup>1456</sup>. Ильин видит в этом примере историко-философский прецедент «материологизма», хотя само слово «материологизм» в статье «Материя и материализм» не встречается.

Рассмотренные выше апологетические мотивы, прозвучавшие в статьях 1920-30-х годов, воспроизводятся и получают новую проработку в поздних работах Ильина. К 1960-м годам относятся неопубликованные лекции «Православная апологетика». Если в «Шести днях творения» (1930) у Ильина однопорядковыми оказывались понятия «первоматерия» и первоначальный «хаос», из которых возникают формы мира<sup>1457</sup>, то так же и в лекциях по апологетике речь идет о ««софийном» начале мира»<sup>1458</sup>. В русле морфологии и связанной с ней софиологии Ильин отмечает, что «невидимый мир может стать видимым в порядке символическом через образы мира телесного, через его символические выражения и вообще через символы мира видимого»<sup>1459</sup>. Ильин говорит о «первозданном хаосе и бездне», из

---

<sup>1453</sup> Там же. С. 128.

<sup>1454</sup> Там же. С. 129.

<sup>1455</sup> Лопатин Л.М. Типические системы философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 344–355.

<sup>1456</sup> Ильин В.Н. Материализм и материя. С. 129.

<sup>1457</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 65–67.

<sup>1458</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 81.

<sup>1459</sup> Там же. Л. 82.

которых был создан мир и подчеркивает, что Библия не говорит о творении мира из «абсолютного небытия»<sup>1460</sup>: «Назвать этот первоначальный хаос, представляющий смесь всех элементов, “ничем” или “небытием” можно только в переносном и метафизическом смысле слов — поскольку всё, не имеющее определенного образа и определенных границ и пределов, не может быть ни определено, ни именовано чем-то... Значит, здесь небытие относительное, но не абсолютное, которого мы не можем ни вообразить себе, ни тем более определить, ибо определив, мы уже даем ему тем самым форму, наделяем его признаками и кладем ему границы, то есть превращаем его из ничто в что-то»<sup>1461</sup>.

Здесь налицо развитие Ильиным построений булгаковского «Света Невечернего» о том, как следует понимать «ничто», из которого Бог творит мир: в смысле «меона» как еще не проявленного бытия или в смысле «укона» как антиномии безусловного небытия<sup>1462</sup>. Булгаков, напомним, настаивает, что «мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном», «это превращение укона в меон есть создание общей материи тварности»<sup>1463</sup>. Ильин в свою очередь проблематизирует само библейское выражение «творение из ничего»: оно «несовершенно и не достигает цели, ибо делает “ничто” каким-то “материалом”», из которого Бог сотворил мир, и следовательно это «ничто» должно было бы «предсуществовать творению и сосуществовать от века рядом с Творцом»<sup>1464</sup>. Однако, по Ильину, «чтобы быть вполне философски точным, надо было бы сказать, что Бог создал мир “в ничто”» и, следовательно, «не может быть и речи ни о каком предсуществовании, ни сосуществовании мира и Бога»<sup>1465</sup>. Такая формулировка, по Ильину, согласует библейскую идею творения из ничего с «данными точного естествознания», ибо «тогда Бог оказывается вечным источником предсуществующих творческих энергий»<sup>1466</sup>. Отсюда следует апологетический аргумент: отрицать бытие Бога как источника таких энергий, по Ильину, можно, только

---

<sup>1460</sup> Там же. Л. 86

<sup>1461</sup> Там же. Л. 87.

<sup>1462</sup> Ср.: «Снова поднимает свой голос древний старец, настаивая, что существует только сущее, τό οὐ (а как его состояние и μή οὐ), не сущего же, οὐκ οὐ, вовсе нет. Как же и в каком смысле может не сущее послужить основой творения? Да, в Абсолютном Едином нет места небытию как укону, – прав мудрый старец. Но, должны мы тем не менее настойчиво указать, в Абсолютном нет и бытия, которое соотносительно небытию, с ним сопряжено, не существует вне небытия; последнее ведь только и полагается в бытии, на фоне бытия, как его грань. Абсолютное выше бытия, вот чего не познал Парменид, благодаря чему он и вовлек его в диалектику относительного, т. е. бытия... Доступно ли нашему опыту или мышлению чистое небытие вне всякого положительного отношения к бытию, т. е. безусловный укон? За ним можно гнаться, как за своей собственной спиной или тенью, небытие существует для нас только как грань бытия, устанавливающая его относительность. Бытие погружено в небытие и со всех сторон омывается его водами. Вне такого соотношения с бытием небытие, укон, может мыслиться не прямо, но только косвенно...» Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 263–265.

<sup>1463</sup> Там же. С. 263.

<sup>1464</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 87.

<sup>1465</sup> Там же.

<sup>1466</sup> Там же. Л. 88.

отрицая вместе с тем и сами эти энергии, а «тогда придется признать, что вообще ничего не было и ничего не будет. И между этими двумя вечностями небытия... почему-то на мгновение возник (ибо всякое ограниченное время есть мгновение в сравнении с вечностью) мир и навсегда исчез, да его, собственно, и не должно было бы вовсе и быть»<sup>1467</sup>.

Воспроизводя мотивы статьи «Материя и материализм», Ильин пишет в лекциях по апологетике: «Материя не есть вещество натуралистов. Она есть “субстанция” метафизиков и представляет собой такую же загадку, как всякая другая первоосновная и изначальная субстанция — “начало”, “принцип”... Тот, кто опирается на такого рода субстанцию, берет ее в качестве недоказуемого постулата, как всякий другой, любой физический, математический или логико-философский постулат, и должен, следовательно, считать ее невидимой, недоказуемой и недоступной органам чувств, даже непротяженной, ибо протяженно только вещество естествоиспытателей, а следовательно не имеет никакого “преимущества” перед другими метафизиками, например, спиритуалистами или богословами»<sup>1468</sup>.

Субстанцией мира у Ильина признается «пробывающее, устойчивое бытие про преимуществу», субстанция должна быть «вечна и вездесуща, всеедина», и «к веществу естествоиспытателей и техников эти признаки *никак* не подходят», они могут быть отнесены только к тому, что именуется «субстанцией духовной», «сущим духом» или «Абсолютом-Богом»<sup>1469</sup>. Отметим и здесь пересечения с ключевыми положениями системы Л.М. Лопатина, который настаивал, что единственной философской системой, избавленной от противоречий, следует считать конкретный спиритуализм, который заключается в «признании истинно сущего за дух» — в противовес материализму с его «признанием всего реального за бытие, всецело и в себе внешнее»<sup>1470</sup>.

Как в рамках работ по морфологии Ильин различает формы «экстенсивные» и «интенсивные»<sup>1471</sup>, так и в лекциях по апологетике философ отмечает, что «признак материи, резко отличающий ее от духа, есть *экстенсивность материи* в то время, как дух — *интенсивен*, то есть *внепространственен*», что в свою очередь ведет Ильина к софиологической идее «материрующих сил, вне материи находящихся»: дух есть «материрующая сила» или «средоточие материрующих сил»<sup>1472</sup>. Это утверждение делает

---

<sup>1467</sup> Там же.

<sup>1468</sup> Там же. Л. 89.

<sup>1469</sup> Там же. Л. 89–90.

<sup>1470</sup> Лопатин Л.М. Спиритуализм как монистическая система философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 358.

<sup>1471</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 106–107.

<sup>1472</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 110.

апологетику Ильина — в соответствии с его же выражением — подчеркнуто «софиологической».

В статье 1955 года «Мирозерцание и наука» Ильин выступает последователем Флоренского на этот раз в части его аритмологии и рассматривает тему о материи в контексте проблематики части и целого. Флоренский, напомним, настаивал, что «форма не строится из элементов, а сама их *организует*. Целое прежде *частей* (Аристотель). Не целое из частей, а *части — в целом*»<sup>1473</sup>. «Целое» и «форма» для Флоренского — однопорядковые понятия: «и целое, и форма прежде своих частей, которые развиваются из целого и формы»<sup>1474</sup>. Форма у Флоренского есть «творческое начало реальности»<sup>1475</sup>. Ильин так же отождествляет «форму» и «целое»: «Целое лучше всего выражает форму. Целое есть форма и форма есть целое. Целому противостоит сумма частей... Целое есть совершенно иное, чем сумма частей. Собственно, целое и есть дух как таковой и единственный подлинный предмет как философии, так и метафизики»<sup>1476</sup>. В идее первенства формы-целого по отношению к частям Ильин видит сокрушительную критику основных положений диалектического материализма, в котором «все сводится к тому, что низшее по качеству и неопределенно множественное по количеству лежит в основе высшего по качеству и редкого, малочисленного по количеству и что *целое всегда определяется частями*»<sup>1477</sup>. В полемике с этим Ильин подчеркивает: «Если целое всегда определяется частями, то как материя, так и пространство делимы до бесконечности, а следовательно, в основе как материи, так и пространства лежит нуль, ибо конечная величина, деленная на бесконечность, дает нуль (как всем известно уже из элементарного курса алгебры). Но им-то, материалистам, нуль грозит столь же большими опасностями, как и противоположное по смыслу признание “целого” некоторой значащей величиной, первоосновой: выходит, что в основе пространственной сущности лежит сущность беспространственная и в основе материального лежит нематериальное: последовательно проведенный материалистический принцип приводит к самоотрицанию материализма»<sup>1478</sup>.

В уже упоминавшейся поздней статье «Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия» Ильин так же стремится утвердить концепцию «священного материологизма»<sup>1479</sup> и подчеркнуть, что «духовная основа конечных вещей, поскольку они истинно существуют»<sup>1480</sup> есть Бог как Дух посредством «единства в нем

---

<sup>1473</sup> Флоренский П.А. Знамена эпохи // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). С. 363.

<sup>1474</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 71.

<sup>1475</sup> Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(1). С. 40.

<sup>1476</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 124.

<sup>1477</sup> Ильин В.Н. Мирозерцание и наука. Л. 10.

<sup>1478</sup> Там же.

<sup>1479</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Л. 9.

<sup>1480</sup> Там же. Л. 1.

Софии Божественной и тварной». Философ отмечает, что если «дух есть первоосновная категория», то «сущность материализма» заключается не столько в признании материи «в качестве "самой крепкой категории"», сколько «в отрицании единства, или лучше — универсального монологического всеединства того, что этой материей выражено»<sup>1481</sup>. И если «всеединство» фактически совпадает с «бытием», то материализм, отрицающий всеединство, в логике Ильина оказывается отрицанием самого бытия, отрицанием фундаментальных оснований человеческой жизни, — такова апологетическая аргументация русского философа.

В статье «Софиологический универсализм...» Ильин также стремится развенчать представления о материи как субстанции мира и с новой стороны подходит к идее, что целое предшествует частям: «Сначала должно быть “делимое”, а потом делитель, и если делитель разбухает до бесконечности, то делимое превращается в нуль, “делить” оказывается нечего»<sup>1482</sup>. Ильин приводит пример: «Знаменитая солонка Бенвенуто Челлини может быть осмотрена и ощупана потому, что она есть целостное единство, а будучи раздроблена на свои будто бы составные части, она делается по мере дробления, т.е. обесценения и обездушивания, все более и более неудобозримой, неудобощупываемой, все менее материальной, пока наконец, не развеется пеплом и не пойдет прахом (т.е. пока она не пойдет путем “отрицательной духовности”, которая приводит к бесформенности и дематериализации, т.е. к развоплощению)»<sup>1483</sup>. Материализм в этом смысле «есть лже-дух развоплощения»<sup>1484</sup>. Как видно, по мысли Ильина, материализм, понимая объект лишь как сумму его частей, отрицает объект как целое, как отдельную метафизическую монаду<sup>1485</sup>, обладающую своей уникальной формой — своей «внутренней мерой, схемой целого»<sup>1486</sup> (по выражению Флоренского); следовательно, материализм ставит под вопрос саму сущность объекта и само его бытие. И снова в русле апологетической аргументации Ильин стремится показать, что материализм, претендующий осмыслить мир только через его плоть (вещество), ведет — парадоксальным образом — к философскому развоплощению мира и тем самым к отрицанию самого бытия.

Противоположностью этому выступает у Ильина познание с позиции спиритуализма, где субстанцией мира признается Дух (Бог-Абсолют). Каждый объект есть

---

<sup>1481</sup> Там же. Л. 5.

<sup>1482</sup> Там же. Л. 6

<sup>1483</sup> Там же.

<sup>1484</sup> Там же. Л. 6.

<sup>1485</sup> Здесь мысль Ильина испытывает отчетливое влияние философии Г. Лейбница. См.: Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия. К 250-летию со дня смерти великого ученого // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 54–93.

<sup>1486</sup> Флоренский П.А. Пифагоровы числа. С. 633.

не просто сумма частей, но форма-целое, целое же «и есть дух как таковой»<sup>1487</sup>. Так понятия объекты включены в софиологическое всеединство, дающее основание их бытию. Отсюда, по Ильину, «условие чувственного “познания”, “восприятия” и вообще материальности данного объекта, его так сказать “твердости”, “прочности” есть, в конце концов, его духовность»<sup>1488</sup>. На вопрос: «Существует ли бытие и познание... вне софиологического всеединства?» — Ильин отвечает отрицательно: «Самостоятельное существование частей мироздания и их адекватное познание невозможно вне их всеединой связи, и нет истинного и подчиненного познания, которое не было бы познанием универсальным, т.е. всеединым, т.е. не было бы бытием и существованием в большей или меньшей полноте»<sup>1489</sup>. Более того, для Ильина «частей вообще нет, но есть более или менее ущербные аспекты целого», утверждение же «самостоятельного якобы существования частей, атомизация и “анатомия” целого есть... софиеборство»<sup>1490</sup>, что, по мысли русского философа, «может быть отождествлено с материализмом»<sup>1491</sup>. Как подчеркивает Ильин, «не панэнтеистическое всеединство видимых вещей, Софии тварной и Софии Божественной, но наоборот их всеконечное разделение и есть материалистический пантеизм, от которого до механического материализма... и полного нигилистического атеизма — рукой подать»<sup>1492</sup>.

Упомянув о замысле своей «софиологической апологетики» в цитированном выше письме С.Н. Булгакову, Ильин указывает, что в основе такой «новой» апологетики должно лежать «старое учение об истине, добре и красоте»<sup>1493</sup>. В лекциях по апологетике Истина, Добро и Красота именуются у Ильина «морфологическим комплексом», их единство обосновывается аксиологически — они неразрывны как «три верховных аспекта ценности»<sup>1494</sup>. Тот же мотив мы встречаем и в поздней статье «Истина, добро и красота в их согласии, разногласии и в их деформации»<sup>1495</sup>: «морфологический метод, тесно связанный с идеей *единосущия*», показывает, что указанные «три лика или грани» есть «единый ценностный комплекс (“*аксиологическое триединство*”»)<sup>1496</sup>. В богословской традиции, идущей от Дионисия Ареопагита и его трактата «О Божественных именах»,

<sup>1487</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 124.

<sup>1488</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Л. 6.

<sup>1489</sup> Там же. Л. 7. Здесь налицо созвучие мысли Ильина с основным положением «Предмета знания» С.Л. Франка.

<sup>1490</sup> Там же. Л. 8.

<sup>1491</sup> Ильин В.Н. О Св. Софии Премудрости Божией. С. 298.

<sup>1492</sup> Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия Л. 10.

<sup>1493</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 21.

<sup>1494</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 49.

<sup>1495</sup> Статья написана предположительно в 1960-ые годы.

<sup>1496</sup> Ильин В.Н. Истина, добро и красота в их согласии, разногласии и в их деформации (приложение морфологически-конъектурального метода к аксиологии). Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 148, л. 6–7.

категории Истины, Добра и Красоты суть имена Бога<sup>1497</sup>. Так же и категория «единосущия» относится в христианском богословии к единой сущности трех ипостасей Бога-Троицы. В своем основном морфологическом труде «Статика и динамика чистой формы» Ильин различает формы внешние («экзоформы») и внутренние («эндоформы») <sup>1498</sup>, и отмечает, что эндоформа есть «абсолютное единосущное, т.е. имеющее жизнь и мысль в себе»<sup>1499</sup>, чем фактически отождествляет такую идею эндоформы с идеей Бога-Абсолюта. Неудивительно, что у Ильина эндоформа наделена «“материрующими” силами»<sup>1500</sup>, что есть снова характеристика духа как субстанции или Бога-Абсолюта. В лекциях по апологетике это так же предстает характеристикой Бога как Духа<sup>1501</sup>. Дух у Ильина есть «первоосновная категория», дух «выше бытия, выше даже противоположности бытия и небытия», что так же является одним из способов говорения о Боге в традиции восточно-христианского апофатического богословия<sup>1502</sup>. Дух и духовное бытие предстают у Ильина корнем софиологического всеединства. Как видно, «аксиологическое триединство» Истины, Добра и Красоты должно возводить мысль к Богу как Духу и основе бытия. Так «старое учение об истине, добре и красоте» становится у Ильина основной «новой софиологической апологетики», контуры которой мы очертили.

#### 4.2 Научное знание в свете религиозной метафизики

Софиология у Ильина оказывается рамкой, внутри которой философ стремится выявить соотношение религиозной веры и научного знания. Тема науки и религии — неотъемлемая часть апологетики русского мыслителя. «Введение в апологетику» предполагалось открыть главой «Наука и религия. Философско-апологетический этюд»<sup>1503</sup>. Как было отмечено ранее, в архиве философа мы находим статью с таким названием, где Ильин пишет: «Те, которые утверждают либо согласуемость (полную или частичную)

---

<sup>1497</sup> Ср. дневниковую запись Ильина от 1954 года: «Если в направлении Истины, Добра и Красоты идти до предела, то возникнет понятие Абсолютного существа, или Бога». Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 12.

<sup>1498</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 106.

<sup>1499</sup> Там же. С. 107.

<sup>1500</sup> Там же. С. 106.

<sup>1501</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 69–70.

<sup>1502</sup> Ср.: «Максим Исповедник замечает в комментарии на сочинения Ареопагита, что “Бог именуется и сущим, и не-сущим потому, что Он не есть ничто из существующего”». Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 55. См. так же у Максима Исповедника: «Сам по себе Он никоим образом никак ни Сущий, ни возникающий (δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπων οὐδαμῶς οὔτε ὄν οὔτε γινόμενος), ничто из сущего и возникающего, так как по природе Он не соответствует ничему из сущего, и поэтому Он скорее небытие, поскольку – сверхбытие (καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι), как более подобает говорить о Нем». Цит. по: Гагинский А.М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2008. Т.11. №1. С. 119.

<sup>1503</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 53.

науки и религии, или те, кто считает, что между наукой и религии существует несогласуемость, даже отношение несовместимости (полная или частичная), обыкновенно всегда забывают ставить вопрос: о какой из наук здесь идет речь или какая из религий находится в отношении к науке в положении несовместимости»<sup>1504</sup>. Мысль, что нет «науки вообще» и «религии вообще», подчеркивается Ильиным. И если под «религией» в апологетических работах мыслителя христианство подразумевается по умолчанию, то проблема «науки вообще» подробно тематизируется. «Трудно и даже невозможно объяснить, что такое “наука вообще”, и расшифровать миф о “науке вообще”»<sup>1505</sup>, — отмечает Ильин в своих лекциях. Критик религии не может «ссылаться на науку вообще по той простой причине, что “науки вообще” не существует»<sup>1506</sup>, существуют только конкретные научные теории конкретной исторической эпохи. Поэтому, по Ильину, «общие положения такого типа как “наука противоречит религии” или “наука и религия несовместимы”, “наука доказала, что Бога нет”, — просто не имеют смысла уже вследствие своей широты, неопределенности и беспредметности»<sup>1507</sup>. Эти ходы мысли Ильина пересекаются с тем, что отмечал и В.В. Зеньковский в своей «Апологетике»: «Знание находится в постоянном движении и развитии, благодаря чему в знании сменяются одна за другой теории и гипотезы. То, что казалось в науке бесспорным вчера, бесследно исчезает сегодня, — и эта смена руководящих идей в знании неизбежна и законна»<sup>1508</sup>. Таким образом, как следует из мысли Ильина, аргумент «наука доказала, что Бога нет» разбивается вопросом, о какой конкретно научной теории или гипотезе идет речь, и уверен ли критик религии, что эта теория или гипотеза, претендующая сегодня на ниспровержение религиозной веры, не будет в дальнейшем отменена следующей теорией или гипотезой.

Если «науки вообще» не существует, то что же включает в себе аргументация типа «наука противоречит религии»? По Ильину, под выражением «наука вообще» подразумевается «вовсе не наука, но “миросозерцание, основанное на науке”, “научая философия”», иными словами, «сциентизм» и «позитивизм»<sup>1509</sup>. Как видно, здесь построения Ильина созвучны С.Л. Франку (см. параграф 2.2) и В.В. Зеньковскому (см. параграф 3.2), для которых антагонизм религии и науки есть на самом деле не конфликт веры и знания, но, по выражению Франка, «конфликт двух вер» — материалистической веры и веры религиозной. Как пишет Ильин, «“естественно-научный” сциентизм пытается доказать, что творение мира и, следовательно, идея творца несовместимы с естественными

<sup>1504</sup> Ильин В.Н. Наука и религия. Философско-апологетический этюд. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 640, л. 1.

<sup>1505</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 107.

<sup>1506</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 23.

<sup>1507</sup> Там же. Л. 18.

<sup>1508</sup> Зеньковский В.В. Апологетика. С. 9.

<sup>1509</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 18.

науками», но в действительности они несовместимы лишь с отдельными метафизическими программами — «либо материализмом, либо эволюционным монизмом»<sup>1510</sup>. Конкретные же теории естественных наук — в первую очередь физики — вполне могут, по Ильину, сочетаться с библейским откровением и религиозной метафизикой, что, как мы увидим ниже, русский философ стремится показать в книге «Шесть дней творения» (1930). Таким образом, проблема соотношения науки и религии рассматривается Ильиным как проблема соотношения научных теорий и религиозной метафизики.

Заимствуя образы у В.И. Несмелова<sup>1511</sup> и С.Л. Франка<sup>1512</sup>, Ильин пишет, что наука занимается «серединой», в то время как «начало» и «конец» бытия «относятся не к физике мира, но к его метафизике»<sup>1513</sup>. Это, однако, «отнюдь не значит, что этих “начал” и “концов” нет», они есть, «ибо без них не могло бы быть и эмпирически рациональной середины»<sup>1514</sup> — то есть, была бы невозможна сама наука.

Таким образом, по мысли Ильина, физике необходима метафизика. Одним из мест их встречи философ предлагает считать учение о свете. Как было отмечено ранее, метафизика света — существенная часть общей морфологии Ильина. В книге «Шесть дней творения» эта тема звучит также и в контексте проблематики религии и науки. Физика как наука о природе занимается материей, свет же, по Ильину, с материей существенно связан: «Свет есть вообще граница между материальным и нематериальным, начало нематериального со стороны материальной»<sup>1515</sup>. Русский философ подчеркивает, что, прежде чем в мире могла возникнуть материя, «должна уже была существовать первоматерия», которая — в духе мысли Аристотеля — «не есть что-либо определенное, но содержит в себе потенции, или возможности, самых различных качественностей и форм»<sup>1516</sup>. Такой неопределенностью — «неразличимостью» — характеризуется «хаос», картина которого, по Ильину, «зарисовывается» в библейском повествовании о шести днях

---

<sup>1510</sup> Там же.

<sup>1511</sup> «Хотя мир и представляет собою для нашего познающего мышления обширную книгу, однако эта книга, в эмпирически данном составе ее, оказывается для нас книгой без начала и без конца. Не зная же положительно о том, что было написано на первых страницах мировой книги, и, не зная положительно, что будет написано на последних страницах этой великой книги, т.е. стало быть — рассматривая мировое бытие исключительно лишь с точки зрения его эмпирического состава и эмпирических связей, положительный ученый, очевидно, и изучать в мировом бытии может одни только эмпирические процессы возникновения и уничтожения преходящих вещей и явлений мира из совокупности действующих в мире причин. А при таких условиях ставить вопрос о смысле мирового существования он, несомненно, не должен, потому что решать этот вопрос на почве таких положительных данных он, несомненно, не может». Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 11.

<sup>1512</sup> «Наука как бы изучает *середицу*, промежуточный слой или отрезок бытия в его внутренней структуре; религия познает эту же середину в ее отношении к началу и концу, к целому бытия или к его целостной первооснове». Франк С.Л. Религия и наука. С. 8.

<sup>1513</sup> Ильин В.Н. Введение в апологетику. Л. 52.

<sup>1514</sup> Там же.

<sup>1515</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 214.

<sup>1516</sup> Там же. С. 65.

творения. Творение же «в собственном смысле слова начинается с внесения принципа и стихии различения. Таким принципом, такой стихией, согласно библейской космогонии, является свет»<sup>1517</sup>. Так, свет как элемент религиозной метафизики есть то, что дает возможность впервые различать материальные формы, и тем самым оказывается условием наук о природе.

Свет в концепции Ильина предстает «субстратом физического мира»<sup>1518</sup> и в этом смысле совпадает с самим материальным бытием, оказывается «последней основой, последним обнаружением материального бытия»<sup>1519</sup>. Это метафизическое утверждение. Однако оно, по мысли Ильина, находит свое подтверждение в микрофизике: если, с точки зрения метафизики, свет, будучи субстратом материального бытия, «является своим собственным носителем», то то же самое утверждается «и в современном учении об электронах, где заряд электричества является своим собственным носителем»<sup>1520</sup>. Религиозно-метафизическую параллель, по Ильину, можно провести и к теории относительности, где скорость света является одной из ключевых величин: «так как скорость выше скорости света невозможна», то «свет является пределом физики и механики»<sup>1521</sup>. «Мы точнее выразимся, — пишет Ильин, — если скажем, что лучистое состояние со скоростью триста тысяч метров в секунду назовем пределом науки о материи (физики, химии и механики)... Физика света стоит на границе естествознания, за этой границей начинается метафизика»<sup>1522</sup>. Та же мысль звучит у Ильина в написанной по-французски неопубликованной статье «*Métaphysique et morphologie de la lumière*» («Метафизика и морфология света»), которую следует отнести к 1920-1930 годам: «Физика света полагает границу наукам о природе в целом. За пределами этой границы начинается новая метафизика, и даже те гипотезы, которые касаются устройства земли, света и происхождения материи по необходимости оказываются полу-метафизическими»<sup>1523</sup>. Так у Ильина встречаются физика и религиозная метафизика, что выступает для философа примером преодоления кажущегося антагонизма между наукой и религией.

Обратим внимание на слова «*происхождение материи*». По Ильину, «в основе научной данности лежит некоторый изначальный, первичный, более или менее или совершенно скрытый таинственный факт, исходный момент — “вещь в себе”,

---

<sup>1517</sup> Там же. С. 67.

<sup>1518</sup> Там же. С. 69.

<sup>1519</sup> Там же.

<sup>1520</sup> Там же.

<sup>1521</sup> Там же. С. 70.

<sup>1522</sup> Там же. С. 70–71.

<sup>1523</sup> Ильин В.Н. *Métaphysique et morphologie de la lumière*. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 100, л. 4.

«изначало»»<sup>1524</sup>. Категорию «вещи в себе» Ильин берет не в кантовском смысле<sup>1525</sup>, а в собственном — отсылающем к понятию мифа. «Углубление от поверхности вещи или явления — к их сверхвременному и сверхпространственному ядру — и есть проникновение в недра “вещи в себе”, — пишет русский философ, воспроизводя ключевую интуицию своей морфологии<sup>1526</sup>. — “Вещь в себе” являет себя в мифе... “Колодец”, “шахта”, через который мы смотрим в сущность вещей и откуда сущность вещей смотрит на нас, собственно и есть миф в широком смысле слова»<sup>1527</sup>. «Вещь в себе» и «изначало» становятся у Ильина синонимами и «раскрываются как религиозный миф»<sup>1528</sup>. Библейский «миф о миротворении есть видение естественных явлений, приводимых к своим “изначалам” и к “вещам в себе”» — и в этой точке, по Ильину, снова встречаются религиозная метафизика и точные науки: «Библейский миф и вообще всякий миф перекрещиваются с наукой именно в таинственной сфере “вещи в себе”»<sup>1529</sup>. Мысль Ильина представляет здесь вариацию на тему того, что В.В. Зеньковский вслед за В.И. Вернадским назвал «аксиомой реальности»<sup>1530</sup> мира (см. параграф 3.2): исследование явлений природы стоит на предпосылке, что мир реален, не-иллюзорен. Следовательно, по Ильину, естественно-научное исследование «со всей неумолимостью точной мысли» возводит ум ученого уже не просто к научным, но к «научно-философским вопросам»: «почему» мир есть, «откуда» он есть, «в чем смысл» того, что он есть<sup>1531</sup>. С этими же вопросами работает метафизика, эти же вопросы лежат в основе религиозного мифа. Так Ильин строит мост между наукой и мифом: «ни научное, ни философское мышление не может обойтись без мифологического “изначала”»<sup>1532</sup>, оно «есть корень науки, философии и метафизики»: «Расходящиеся на поверхности сферы явлений: наука, философия, метафизика, по мере углубления — сближаются и где-то во вневременном и внепространственном мифологическом центре “изначала” — совпадают»<sup>1533</sup>. Отсюда, по Ильину, «тесная связь

---

<sup>1524</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 15.

<sup>1525</sup> Ср.: «К сожалению, неотчетливая и противоречивая постановка проблемы “вещи в себе” у Канта (несмотря на важность ее в системе его философии — на что указал Якоби) приучила философскую мысль к довольно аляповатой концепции в виде двух резко разграниченных слоев бытия: “явлений” (феномены) и “вещей в себе” (ноумены). Значительная часть вины лежит здесь и на платонизме, так что критика Аристотеля имеет свои глубокие основания». Там же. С. 17–18.

<sup>1526</sup> Ср.: «Учение о форме... мыслится Ильиным динамически, как выявление глубинной усии (сущности) вещи на поверхности». Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 14.

<sup>1527</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 18.

<sup>1528</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>1529</sup> Там же. С. 16.

<sup>1530</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 277.

<sup>1531</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 13.

<sup>1532</sup> Там же. С. 17.

<sup>1533</sup> Там же. С. 18.

науки и мифа, известные религиозно-мифологические истоки так называемого точного знания — как гуманитарного, так и естественного»<sup>1534</sup>.

В то же время Ильин проблематизирует собственный тезис о связи точной науки и мифа: «Так называемое точное измерение времени и пространства — вот что, как принято думать, отделяет миф от науки»<sup>1535</sup>. Философ стремится ответить на такие возражения через апелляцию к теории относительности<sup>1536</sup>. Он указывает, что «теория относительности учит нас о том, что абсолютного времени нет, равно как нет и абсолютного пространства, ни каких-либо абсолютных положений в пространстве», «масштабы и время изменяются в зависимости от скорости»<sup>1537</sup>. Ильин упоминает работу Анри Пуанкаре «Ценность науки», где показывается «невозможность абсолютно точного и абсолютно объективного инструмента, измеряющего время»<sup>1538</sup>. Мыслить же время и пространство не-абсолютными «возможно лишь в порядке символической интуиции, даваемой мифом, — как научным, так и религиозным»<sup>1539</sup>. Таким образом, если сама физика допускает не-абсолютное, не-линейное<sup>1540</sup> понимание времени, то смягчается кажущийся неизбежным антагонизм между научным и религиозно-мифологическим видением вещей: наука, по Ильину, содержит в себе не только точные измерения, но и «символическую интуицию» и «научно-мифологическую гипотетику»<sup>1541</sup>. В этом смысле наряду с религиозным мифом оказывается возможным и «научный миф» даже внутри точной науки.

В «Шести днях творения», опубликованных в 1930 году в Париже, не могли бы появиться отсылки к работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа»: тираж лосевской книги так же 1930 года был уничтожен. Однако отсылки к другой работе Лосева — «Античный космос и современная наука» — в «Шести днях творения» множественны: Лосев в этой работе «неоднократно сопоставляет свои реконструкции античного космоса с различными

---

<sup>1534</sup> Там же. С. 15.

<sup>1535</sup> Там же. С. 19.

<sup>1536</sup> «Теория относительности соединяет понятие временного “теперь” с пространственным “здесь” и учит, что каждому пространственному “здесь” соответствует свое временное “теперь”. Выражаясь точно, каждой данной системе координат, каждому пространственному комплексу, движущемуся с определенной скоростью, соответствует и только ему соответствует данное измерение времени, — “четвертая координата”, по определению Минковского». Там же. С. 21.

<sup>1537</sup> Там же. С. 23.

<sup>1538</sup> Там же. С. 22.

<sup>1539</sup> Там же. С. 25.

<sup>1540</sup> «Обычное заблуждение здесь состоит в следующем. Полагают, что время есть нечто вполне независимое от событий, от их динамической онтологии или же что оно равномерно присуще всем событиям. Если не говорят, что думают, что от момента возникновения мира (что это за “момент”?) и чуть ли еще не до этого... идут где-то какие-то очень хорошие часы, отсчитывающие безошибочно время. Полагают, что где-то находятся очень хорошие масштабы, измеряющие пустое пространство. В эти временно-пространственные мерки “международного бюро мер и весов” мировые события будто бы входят, как “тесто в вафельную форму” — по ироническому выражению Фихте». Там же. С. 19–20.

<sup>1541</sup> Там же. С. 25.

чертами как специальной, так и общей теории относительности»<sup>1542</sup>, и Ильин, ссылаясь на Лосева, приводит именно те его построения, в которых показаны философские следствия теории относительности<sup>1543</sup>. Таким образом, если ильинская концепция мифа не испытывает на себе влияния конкретных положений «Диалектики мифа», то тем не менее оказывается созвучной общим подходам этой книги. Лосев в ней также подчеркивает, что мифология и наука не взаимоисключают друг друга: «Если брать реальную науку, т.е. науку, реально творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально *питается* ею, почерпая из нее свои исходные *интуиции*»<sup>1544</sup>.

Так миф у Ильина оказывается связующим звеном между религией и наукой<sup>1545</sup>, и «неожиданно и естественно сближаются гипотеза и миф»<sup>1546</sup>. Религия, по выражению Лосева, «не может быть без мифа»<sup>1547</sup> — так же и наука, по Ильину, не может быть без гипотезы. Метод научного познания, как подчеркивает Ильин, не есть просто индукция: сам индуктивный метод «нуждается в оправдании» посредством той гипотезы, которая задает направление «эмпирически-экспериментальному исследованию» и благодаря которой только и «возможна правильная плодотворная индукция от одного факта, обобщение от одного факта»<sup>1548</sup>. Миф — например, библейский миф о творении мира *ex nihilo* — представляет собой символическую «гипотетику»<sup>1549</sup> для осмысления начала и конца «мира как целого», что есть понятие «метафизическое», а не «механистическое» или «рационалистическое», не естественно-научное. По Лосеву, через «выявительные и выразительные функции» мифа человек для объяснения мира проецирует на него определенный «образ», зарисовывает его «картину», схватывает «смысловое явление» в

---

<sup>1542</sup> Троицкий В.П. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: «Мысль», 1993. С. 883.

<sup>1543</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 24, 212–213, 215–216, 218, 221–222.

<sup>1544</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. С. 42. Ср.: «Не менее того мифологична и наука, не только “первобытная”, но и всякая. Механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т. е. не имеет формы. Для меня это значит, что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостей, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом. Ясно, что это не вывод науки, а мифология, которую наука взяла как вероучение и догмат». Там же. С. 44.

<sup>1545</sup> Как следствие, миф оказывается у Ильина связующим звеном между науками о природе и науками о культуре. См.: Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 28–35. В архиве философа встречаем также статью на эту тему, относящуюся к тому же периоду творчества философа (около 1927 года): Ильин В.Н. Миф как соединительное звено наук естественных и гуманитарных (По поводу книги Эдгара Дакэ «Первобытный мир, сказания и человечество»). Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 409. 10 л.

<sup>1546</sup> Ильин В.Н. Миф как соединительное звено наук естественных и гуманитарных. Л. 6.

<sup>1547</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 143.

<sup>1548</sup> Ильин В.Н. Современная наука и опыт начертания новой картины мира и человечества. Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 637, л. 1–2.

<sup>1549</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 25.

мифологических персонажах<sup>1550</sup>. Аналогично, по Ильину, и гипотеза в научном познании выполняет роль такой проекции со стороны исследователя по отношению к миру: «Гипотеза есть своеобразный проект реализации становящейся действительности, которую ученый, исследователь, творец стремится, как рулем, направлять на путях ее становления»<sup>1551</sup>. Как подчеркивает Ильин, современная микрофизика — в частности «принцип неопределенности» или «неуверенности отношений», под которым философ понимает принцип неопределенности Гейзенберга<sup>1552</sup>, — открыла «становление действительности на путях научного познания»: ученый «не только исследует действительность, но еще и создает ее», «устанавливает, воплощает проект»<sup>1553</sup>.

Обратим внимание, что здесь построения Ильина близко подходят к проблеме роли наблюдателя в научном эксперименте<sup>1554</sup> и к конструктивистским программам в философии и методологии науки<sup>1555</sup>. В лекциях по апологетике Ильин пишет: «Функция естествоиспытателя не есть функция только пассивного наблюдателя, увлекаемого потоком событий и призванного только регистрировать факты, события и управляющие ими закономерности. Даже если бы это было только так, то и здесь не может быть и речи о простой пассивности. Один факт установки регистрирующего внимания, интереса к определённой группе явлений, их упорядочивание, апперцепирующая способность, без которой нет перцепции (ибо перцепция определяется апперцепцией), творческая функция памяти, наконец, тот факт, что сознание отнюдь не только пассивно, но и активно, — все это делает даже простое наблюдение отнюдь не пассивным. Нельзя наблюдать, не имея программы и метода наблюдений, почему всякий факт, устанавливаемый наблюдением, содержит в себе значительную долю теоретических презумпций. Наблюдатель творит. Но в большей степени этот творческий характер познания природы сказывается в *опыте* и *экспериментировании*, то есть во вмешательстве в течение наблюдаемого процесса. Творческое усилие и сам факт изменения течения причинного ряда здесь не подлежит сомнению»<sup>1556</sup>. От этих утверждений из области философии науки Ильин делает весьма смелый шаг к апологетическому аргументу: «Но тогда совершенно правомерно должно допустить такое вмешательство со стороны Высшего Существа в то, что можно назвать

---

<sup>1550</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 137.

<sup>1551</sup> Ильин В.Н. Современная наука и опыт начертания новой картины мира и человечества. Л. 2.

<sup>1552</sup> Там же.

<sup>1553</sup> Там же.

<sup>1554</sup> Проблема роли наблюдателя рассматривается в: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М. 1986.

<sup>1555</sup> См.: Вархогов Т.А. Конструктивистская программа в философии и методологии науки // Философия науки: исторические эпохи и теоретические методы. Издательский центр Воронежского госуниверситета, 2006.

<sup>1556</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 93.

энтропийным бытием и хаосом. Это богословы именуют творением из ничего. Такое выражение верно, даже если считать, что в начале всех начал было что-то. Ибо вмешательство в это что-то есть уже творчество»<sup>1557</sup>.

Библейское учение о творении мира *ex nihilo* — существенный элемент для апологетической стратегии Ильина в теме о религии и науке. Однако философ стремится защитить и обосновать идею творения не как догматическое положение христианского вероучения, но как метафизический принцип, который не входит в противоречие с научным исследованием (особенно если учитывать, что последнее сопряжено с той или иной мифологией, от которой так или иначе «питается» всякая «реальная наука»<sup>1558</sup>). Ильин приводит тезис о верующих ученых — традиционный апологетический аргумент, направленный на снятие кажущегося антагонизма между наукой и религией, и называет Ньютона, Кеплера, Паскаля<sup>1559</sup> и отца Павла Флоренского «натуралистами большого стиля», которые «допускали и принимали вторжение» в природу «трансцендентных сил»<sup>1560</sup>. «С научной точной точки зрения, — утверждает Ильин, — верующий ученый, принимающий творение из ничего мира видимого и невидимого... может с полным основанием и не входя в конфликт ни с опытом, ни с элементарной логикой... утверждать, что под именем *божьего всемогущества* и *веры в него* он понимает всю совокупность действующих причин, энергий и сил, которым мир видимый и невидимый обязан своим существованием»<sup>1561</sup>. Обратим внимание на слова «совокупность действующих причин»: в целостном контексте мысли Ильина они отсылают к механицизму или «сциентизму» как форме научного мировоззрения. Символом этого мировоззрения у Ильина выступает «всеопределяющая и всезнающая формула Лапласа»<sup>1562</sup>, а точнее лежащая в ее основе механистическая научная мифология (опять же в лосевском смысле): природные процессы подчинены законам как причинно-следственным связям, следовательно «все в мире определено вперед и назад для любого момента времени»<sup>1563</sup> и, зная точное расположение и скорость всех частиц во вселенной, можно с точностью предсказать все ее будущие состояния. Однако механицизм как объяснительный принцип устройства мира, по Ильину, недостаточен: он описывает уже существующие процессы и явления, но не учитывает изменения и возникновения новых, ранее не существующих сущностей — то есть, не учитывает эволюцию как «творчество»<sup>1564</sup>. Естественно, что представление о «творческой

---

<sup>1557</sup> Там же.

<sup>1558</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 42.

<sup>1559</sup> См. так же: Ильин В.Н. О богословствующих ученых. Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 533, л. 3–6.

<sup>1560</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 64.

<sup>1561</sup> Там же. Л. 65.

<sup>1562</sup> Там же. Л. 105.

<sup>1563</sup> Там же. Л. 104.

<sup>1564</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 37.

эволюции» связано у Ильина с одноименной работой А. Бергсона, который «в философии лучше всех почувствовал и осознал творческий характер развивающегося и движущегося бытия»<sup>1565</sup>. «В образе мира сосуществуют эволюция и устойчивый типизм бытия»<sup>1566</sup>, — пишет Ильин и приходит к выводу, что оба подхода — и механистическое представление о неизменных законах природы и телеологическое представление об эволюционной изменчивости — могут быть объединены в «иудео-христианском учении о происхождении мира», где есть представление как о законодателе (Боге), давшем законы природы, так и о развитии мира: библейское откровение говорит «о творении мира и всего сущего в нем *всемогущим, благим и премудрым Богом* и в то же время *дает место развитию этого мира согласно заложенным в нем естественным законам*»<sup>1567</sup>. В то же время это не есть деизм, так как библейское откровение предполагает и веру в «возможность для Бога в любой момент и в любом месте и в применении к любому объекту в мироздании нарушить»<sup>1568</sup> законы природы и оставляет, таким образом, «место для чуда, считая, однако, действие естественных законов, заложенных в мире Богом, — нормой»<sup>1569</sup>. «Не приходится доказывать полноту и преимущество такой точки зрения. Ее богатство бросается в глаза»<sup>1570</sup>, — заключает Ильин-апологет.

Отметим неслучайность появления у Ильина — как ранее у Франка (см. параграф 2.2) и у Зеньковского (см. параграф 3.2) — отсылки к Бергсону как представителю витализма с его концепцией «жизненного порыва», лежащего в основе «творческой эволюции». Книгу 1929 года «Загадка жизни и происхождение живых существ» Ильин посвящает защите витализма и критике механицизма как «антивитализма»<sup>1571</sup>. Антивитализм «стремится свести все процессы жизни к законам механики (неорганической материи)»<sup>1572</sup> и в этом смысле представляет собой «борьбу с самим понятием жизни»<sup>1573</sup>. В этом отношении антивитализм «сталкивается с христианством, которое считает жизнь не только самостоятельным принципом, но в своих основаниях извечным первоначалом»<sup>1574</sup>: христианское учение связывает понятие жизни с верой в действие Бога-Творца. С таким взглядом согласуется витализм, который «утверждает, что явления жизни представляют нечто принципиально отличающееся от процессов, происходящих в неорганической

---

<sup>1565</sup> Там же.

<sup>1566</sup> Там же.

<sup>1567</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 105.

<sup>1568</sup> Там же.

<sup>1569</sup> Там же.

<sup>1570</sup> Там же.

<sup>1571</sup> Ильин В.Н. Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж: YMCA-Press, 1929. С. 8.

<sup>1572</sup> Там же. С. 15.

<sup>1573</sup> Там же. С. 16.

<sup>1574</sup> Там же. С. 17.

материи, и одними законами механики жизнь вполне объяснена быть не может»<sup>1575</sup>. Витализм, таким образом, вполне созвучен для Ильина библейскому учению о творении жизни Богом. Противоречие антивитализма и витализма Ильин характеризует как борьбу не двух научных теорий, но двух метафизических мировоззрений: «борьба религии жизни с религией смерти»<sup>1576</sup>.

На этом фоне Ильин наполняет собственным содержанием понятие «креационизм». Для философа за этим термином стоит не теория происхождения жизни, противостоящая какой-то иной научной теории, но усмотрение «самого принципа жизни»: описанное в библейском тексте «творение не есть способ происхождения жизни, но явление самого принципа жизни, независимо от того, какими путями этот принцип себя обнаруживает»<sup>1577</sup>. Ильин таким образом подчеркивает, что «креационизм не есть теория между теориями, но может быть распространен... на любую теорию»<sup>1578</sup> происхождения жизни<sup>1579</sup>: «Креационизм есть богословско-философское узрение смысла жизни, ее исключительного, несводимого ни на что другое положение в мировом процессе. Креационизм рассматривает начало жизни не с точки зрения временного выведения из временных неорганических процессов, но признает вневременность самого принципа жизни, имеющего своим источником вечную и самосущую жизнь, т.е. Господа Бога и Творца вселенной; поэтому креационизм не есть ни теория, ни гипотеза, — но исповедание веры и богословско-философский принцип, соединимый со всякой естественно-научной теорией и гипотезой»<sup>1580</sup>.

Как видно, мысль об отсутствии конфликта между религиозной верой и научным мировоззрением последовательно проводится Ильиным и вполне согласуется с пафосом его общей морфологии как научно-философского синтеза<sup>1581</sup>: мыслитель стремится показать сочетаемость религиозной веры и научного знания внутри «софиологического универсализма» как целостного мировоззрения.

Идея, что религия, наука и метафизика одинаково мифологичны и связаны на уровне «изначала», побуждает философа в разных работах цитировать афоризм Гёте: «Кто обладает наукой и искусством, тот уже имеет религию; кто не обладает наукой и

---

<sup>1575</sup> Там же. С. 15.

<sup>1576</sup> Там же. С. 18.

<sup>1577</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 152.

<sup>1578</sup> Там же.

<sup>1579</sup> 1) «гипотеза творения» («креационизм» в узком традиционном смысле); 2) «гипотеза первичности (приоритета) жизни»; 3) «гипотеза вечности органических зародышей (панспермия); 4) «гипотеза непосредственного (спонтанного, самопроизвольного) зарождения» жизни. Там же.

<sup>1580</sup> Там же. С. 153.

<sup>1581</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 19.

искусством, тот да обладает религией»<sup>1582</sup> — и комментировать слова немецкого мыслителя: «По своему существу религия не только тесно связана с наукой и искусством, но *в глубине* (курсив наш — К.М.) составляет с ними одно целое»<sup>1583</sup>. Для Ильина идея тесной связи религии и науки проистекает из идеи единства в человеке его духовных творческих сил: «Для высших форм религии, например, для христианства характерно *стремление человека к богоподобию, к высшим формам совершенства на том основании, что по самой своей природе человек наделен способностью к бесконечному развитию своих духовно-мыслительных и художественных способностей, которые стремятся из самого человека сделать божество*. Это значит, что религия, особенно в своей высочайшей форме... признавая человека богоподобным, внушает ему мысль о возможности для него бесконечного совершенства по всем направлениям и в том числе в смысле знания и владения силами природы. Об этом и Библия не устает повторять»<sup>1584</sup>. В свою очередь «сочетание бесконечного знания и знания бесконечности» есть «*знание бесконечного существа о Боге*», то есть, «высшая форма религии». Следовательно, «религия не только не мешает выработке научного мирозерцания, но всячески ему способствует»<sup>1585</sup>. «Наша эпоха есть вообще эпоха единения знания и веры»<sup>1586</sup>, — заключает Ильин, имея в виду, что современные ему научные теории — в частности в области микро- и макрофизики — согласуются с изложенной философом религиозной метафизикой.

Итак, проблематики науки и религии и философская аргументация, направленная на снятие антагонизма между ними, предстает одним из магистральных мотивов в апологетических работах В.Н. Ильина. Эта тема прослеживается в ранних текстах, как опубликованных, так и архивных — «*Métaphysique et morphologie de la lumière*», «Миф как соединительное звено наук естественных и гуманитарных» (1927), «Загадка жизни и происхождение живых существ» (1929), «Шесть дней творения» (1930) — и занимает свое место в рассмотренных нами поздних сочинениях 50-60-х годов: «Религия и научное мировоззрение», «Современная наука и опыт начертания новой картины мира и человечества», «О богословствующих ученых», «Наука и религия (философско-апологетический этюд)», «Мирозерцание и наука», лекции «Православная апологетика». Трем последним из упомянутых работ предстояло войти в качестве составных частей в так и не завершённое сочинение «Введение в апологетику».

---

<sup>1582</sup> Ильин В.Н. Религия и научное мировоззрение. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед.хр. 637, л. 25. Ср.: Ильин В.Н. Наука и религия (философско-апологетический этюд). Л. 9.

<sup>1583</sup> Ильин В.Н. Религия и научное мировоззрение. Л. 25.

<sup>1584</sup> Там же. Л. 25–26.

<sup>1585</sup> Там же.

<sup>1586</sup> Ильин В.Н. Шесть дней творения. С. 25.

### 4.3 Онтологический аргумент и варианты его понимания

Тема онтологического доказательства бытия Бога часто звучит в работах В.Н. Ильина. Но если в теоретико-философских текстах, посвященных морфологии, вопрос об онтологическом аргументе не тематизирован, а лишь кратко упомянут, то подробное рассмотрение он получает в работах по апологетике. К основным источникам, раскрывающим понимание Ильиным онтологического аргумента, следует отнести: 1) статьи и заметки «Без конца и без начала. Проблема времени, пространства и абсолютного бытия в связи с доказательствами бытия Божьего» (1958), «Доказательства бытия Божия и их ценность» (1965), «План двух взаимно связанных брошюр об антропологии и доказательствах бытия Божьего», «Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа» — эти четыре текста относятся к архивному наследию философа; 2) уже упоминавшийся курс лекций «Православная апологетика», относящийся к 1960-м годам. Ценные замечания, раскрывающие понимание Ильиным онтологического доказательства, мы находим в статьях из журнала «Возрождение»: «Художественный стиль русских философов и ученых» (1954) и «Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами» (1969). Как видно, проблема доказательств бытия Бога занимает Ильина в зрелый период творчества — в 1950-60-ые годы, становясь частью его апологетического проекта.

Изложение Ильиным онтологического аргумента стоит на двух предпосылках. Первая из них представляет собой понимание веры как «творчески-онтологического акта»: «Вера... есть утверждение бытия того, в отношении чего вера направлена»<sup>1587</sup>. Поэтому «так называемые “доказательства бытия Божия” — это совсем не простые упражнения в школьной диалектике или формальные отговорки»<sup>1588</sup>, а утверждение реальности доказуемого. В тексте лекций по апологетике такое понимание веры возводится Ильиным к «Критике отвлеченных начал» Владимира Соловьева<sup>1589</sup> — к идее поиска всеединой истины через «воссоединение всех определений на основании внутренней синтетической силы одного всеобъемлющего начала»<sup>1590</sup>. В структуре мысли Соловьева таким «всеобъемлющим началом» не может быть чувственный опыт, который имеет дело с сущим, но не с должным<sup>1591</sup>, со случайными «фактическими ощущениями»<sup>1592</sup>. Таким началом не может быть и разум, который «только отвлекает данные посредством чувства факты от их частных и случайных признаков» и «возводит их в общеизвестные понятия»,

<sup>1587</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 67.

<sup>1588</sup> Там же. Л. 68.

<sup>1589</sup> Там же. Л. 51–52.

<sup>1590</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т.3. С. 20.

<sup>1591</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт. С. 369–371.

<sup>1592</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 14.

формулирует «законы», «отрицает явление как частное и случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое» и ведет, таким образом, деятельность «отрицательную»<sup>1593</sup>, не имея своей «производительной силы»<sup>1594</sup>. В свою очередь «вера и основанная на ней религия говорят не только о том, что бывает, или является, но истинно есть само по себе и должно быть»<sup>1595</sup>. В отличие от разума и чувственного опыта, вера и религия дают не отвлеченные, отрицательные, но «положительные начала», утверждают «существование и действие известных вещей и существ, лежащих за пределами нашего обыкновенного опыта»<sup>1596</sup>. Таким образом, по Соловьеву, «в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности»<sup>1597</sup>. Опираясь на Соловьева, Ильин в лекциях по апологетике характеризует веру как «сверхведение, объемлющее разум, волю и чувство человека»<sup>1598</sup>.

Эти слова Ильина встают в параллель с замечаниями С.Н. Булгакова, который в «Свете Невечернем» пишет: «Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа»<sup>1599</sup>. Булгаков так же рассматривает веру как гносеологический акт: вера «столько же объективна, как и познание», она «утверждает, что Бог *есть*, как трансцендентное, есть вне меня и лишь потому есть во мне»<sup>1600</sup>, «вера с объективной стороны есть *откровение*, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание»<sup>1601</sup>. Вера, по Булгакову, «не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания»<sup>1602</sup>, она «перескакивает через закон достаточного основания, логической самоотчетности»<sup>1603</sup>. Вслед за Булгаковым Ильин подчеркивает, что одно из свойств веры — «способность к трансцендированию, к переходу по ту сторону законов мысли и бытия»<sup>1604</sup>. Вера, по Булгакову, есть «антиципация знания (*credo ut intelligam*)» и «антиципация возможного опыта»<sup>1605</sup>. Как и Булгаков, Ильин обращается к формуле Ансельма Кентерберийского

---

<sup>1593</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт. С. 368.

<sup>1594</sup> Там же. С. 367.

<sup>1595</sup> Там же. С. 369.

<sup>1596</sup> Там же. С. 368.

<sup>1597</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 14.

<sup>1598</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 53.

<sup>1599</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 50.

<sup>1600</sup> Там же. С. 45.

<sup>1601</sup> Там же. 46.

<sup>1602</sup> Там же. С. 45.

<sup>1603</sup> Там же. С. 47.

<sup>1604</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 63.

<sup>1605</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 47.

«уверую, чтобы познать»<sup>1606</sup>. Соловьев<sup>1607</sup> и Булгаков<sup>1608</sup> обосновывают веру, утверждающую реальность Бога, через аналогию с верой, утверждающей реальность, не-иллюзорность мира. Вслед за ними Ильин отмечает: «Вера есть источник спасительного и живого знания, предельная форма живой интуиции, основаноначало всякого живого движения и прежде всего движения духовного»<sup>1609</sup>. Как видно, оперирование понятиями «живого знания» помещает мысль Ильина в контекст славянофильской традиции<sup>1610</sup>. Говоря же об интуитивном познании, Ильин в качестве источника своих построений выделяет «Обоснование интуитивизма» Н.О. Лосского<sup>1611</sup>, а также творчество Э. Гуссерля и А. Бергсона<sup>1612</sup>. Раскрывая тему веры как функции познания в ключе апологетическом, Ильин подчеркивает: «Неверующие и порицающие веру сами *верят в неверие*, имеют отрицательную веру, ибо сущность функции веры такова, что она может быть вытеснена только верою же»<sup>1613</sup>. Применительно к проблеме логических доказательств бытия Бога Ильин указывает, что к идее «живого личного Бога» можно «логически привести (это обычно именуется “доказательствами” Его существования), но вступить с ним в живую связь можно только верой»<sup>1614</sup>.

Второй предпосылкой, на которой Ильин в лекциях по апологетике строит изложение онтологического аргумента, оказывается предпосылка Абсолютного в познании. Здесь Ильин наследует С.Н. Трубецкому<sup>1615</sup>, Е.Н. Трубецкому<sup>1616</sup>, Б.П. Вышеславцеву<sup>1617</sup>, В.В. Зеньковскому<sup>1618</sup>. Христианское вероучение приписывает Богу свойство «не быть предметом между предметами, хотя бы и честнейшим и

<sup>1606</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 62.

<sup>1607</sup> Ср.: «Первое (вера — *К.М.*) сообщает нам, что предмет *есть*, второе (воображение — *К.М.*) извещает нас, что он есть, третье (творчество — *К.М.*) показывает, как он является». Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 305.

<sup>1608</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 46.

<sup>1609</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 62.

<sup>1610</sup> Попов А.А. Живознание // Русская философия: Энциклопедия. С. 211–212.

<sup>1611</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 3.

<sup>1612</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 96

<sup>1613</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 62.

<sup>1614</sup> Там же. Л. 74.

<sup>1615</sup> Ср.: «Поскольку мы отличаем относительные вещи, относительное существование как нечто “другое”, отличное от абсолютного, мы можем сказать, что это абсолютное заключает в себе основание своего другого. Но по этому самому, чем реальнее, конкретнее познаем мы это “другое” во всем его отличии от абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает». Трубецкой С.Н. Основания идеализма. С. 707.

<sup>1616</sup> Ср.: «Самый акт познавания, как искание безусловного, т.е. истинного определения познаваемого, предполагает, что познаваемое определено мыслью в Безусловном»; «предположение абсолютного сознания есть необходимое трансцендентальное условие всякого человеческого познавания». Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. С. 20, 35.

<sup>1617</sup> Ср.: «Человек живет, существует, мыслит и действует лишь в реляции к Абсолютному, лишь предполагая Абсолютное». Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 135.

<sup>1618</sup> Ср.: «Разуму нашему, действующему в пределах индивидуального сознания, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надындивидуальная значимость, но разум наш изнутри всегда обращен к Абсолюту». Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 237.

грандиознейшим»<sup>1619</sup>. Ильин стремится показать, что такое религиозное понимание Бога совпадает с философским пониманием Абсолюта, который так же можно мыслить только «неподверженным эволюции», выключенным из «колеса бывания»<sup>1620</sup>: «Если бы Абсолют эволюционировал, то такая эволюция в качестве изменения должна была бы быть обнаружена в отношении некоего неподвижного мерил. Но в таком случае это неподвижное мерило и было бы Абсолютом»<sup>1621</sup>. Наследуя построениям С.Л. Франка, Ильин подчеркивает, что «Абсолют и его бытие являются в силу свойств абсолютности основой всякого доказательства и обоснования»<sup>1622</sup>. Так Ильин переходит к философско-апологетической аргументации: «Потому всякое отвержение Абсолюта и его свойств приводит к абсурдным выводам или к внутренним противоречиям»<sup>1623</sup>. Отсюда Ильин движется уже непосредственно к рассмотрению онтологического аргумента.

В дневниковой записи Ильина от 1954 года мы читаем: «Если в направлении Истины, Добра и Красоты идти до предела, то возникнет понятие Абсолютного существа, или Бога, Который не может не существовать, иначе понятие Абсолютного не было бы понятием Абсолютного, но было бы внутренним противоречием. Это и есть так называемый “онтологический аргумент бытия Божьего”»<sup>1624</sup>. Излагая онтологический аргумент в статьях, посвященных доказательствам бытия Бога, Ильин воспроизводит классические построения Ансельма, который дал онтологическое доказательство «в чистой форме»<sup>1625</sup>, и Рене Декарта. Следуя Ансельму<sup>1626</sup>, Ильин пишет: «Онтологический аргумент получил свое наименование оттого, во-первых, что в число признаков понятия высшего Существа, того Существа, выше которого помыслить ничего мы не можем, входит Его бытие. И это по той причине, что не существующее Высшее Существо не есть высшее Существо. Другими словами, идя методом от противного, мы можем сказать, что мы не можем не мыслить понятия Высшего Существа как только существующим»<sup>1627</sup>. Следуя Декарту с его аргументом от идеи совершеннейшего существа<sup>1628</sup>, Ильин отмечает:

---

<sup>1619</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 70.

<sup>1620</sup> Там же. Л. 71.

<sup>1621</sup> Там же.

<sup>1622</sup> Там же.

<sup>1623</sup> Там же.

<sup>1624</sup> Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова. С. 12.

<sup>1625</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 52.

<sup>1626</sup> Ср.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 128–129.

<sup>1627</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 524, л. 14.

<sup>1628</sup> Ср.: «После того, как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать его существующим: ведь существование — одно из этих совершенств, и потому здесь не требуется предварительной посылки». Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 54.

«Онтологический аргумент заключает от субъективной идеи Высшего Существа к его объективному бытию. Ибо если бы Бог не существовал в объективной действительности, но существовал только в качестве идеи, то это противоречило бы понятию Бога как всесовершеннейшего Сущего Существа»<sup>1629</sup>. К Декарту отсылает и использование Ильиным примера треугольника<sup>1630</sup>: «Понятие Высшего существа, наделенного только признаком сущности, то есть логически абстрактными признаками, как, например, признак треугольника, но не существующего вне представляющего ума, — такое существо не есть еще совершенное существо. Это — лишенный существования объект (по Мейнонгу<sup>1631</sup>). Он не может быть совершенным, и вообще он и не существует вне представляющего ума. Понятие Совершенного существа не может быть только понятием. Оно должно не только выходить за пределы субъекта, Его содержащего в своем уме, но само обязательно содержать представляющий Его субъект»<sup>1632</sup>.

Изложение Ильиным онтологического аргумента также обнаруживает отчетливое влияние С.Л. Франка. При этом мы не встречаем имени Франка в текстах Ильина, посвященных онтологическому аргументу, хотя Ильин был хорошо знаком с «Предметом знания» (1915), в котором специально отмечал приложение «К истории онтологического доказательства»<sup>1633</sup>.

Как известно, в книге «Предмет знания» и статье «Онтологическое доказательства бытия Бога» (1930) Франк показывал, что существуют понятия, для которых их «идеальная или мыслимая сущность» и «реальное существование»<sup>1634</sup> необходимо совпадают, их реальное бытие неотмыслимо<sup>1635</sup>, их невозможно помыслить несуществующими. К

---

<sup>1629</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1630</sup> Ср.: «Отделять существование Бога от его сущности столь же немислимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым или от идеи горы — идею долины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т. е. некоего совершенства) так же нелепо, как мыслить гору без долины». Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 53–54.

<sup>1631</sup> Ср.: «Объекты устроены так, что их природа либо словно бы позволяет им существовать и быть воспринимаемыми, либо запрещает им это, [и] ...если им вообще полагается бытие, это бытие не может быть существованием, но лишь наличием (субсистенцией)». Майнонг А. Самоизложение. М.: ДИК, 2003. С. 24.

<sup>1632</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Проблема времени, пространства и абсолютного бытия в связи с доказательствами бытия Божьего. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 500, л. 5–6.

<sup>1633</sup> Ильин В.Н. С.Л. Франк и его место в русской философии и в русской культуре // Вестник РСХД, 1951, № 1. С. 22.

<sup>1634</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 8.

<sup>1635</sup> Там же. С. 17–18.

таковым относятся само бытие<sup>1636</sup> и сознание (мое “я”)<sup>1637</sup>, а также понятие Бога как «абсолютного бытия или всеобъемлющее единства»<sup>1638</sup>. Бытие существует с той необходимостью, которую Франк называет «первичной или абсолютной»: она совмещает в себе «категоричность с аподиктичностью, фактическую неустранимость с логической неотмыслимостью. Такова именно необходимость бытия, как всеобъемлющего всеединства, как абсолютной полноты всего мыслимого и существующего — иначе говоря, необходимость абсолютного»<sup>1639</sup>. «Нельзя спрашивать: существует ли самое бытие? Ибо мысль, выражаемая нами в вопросе “существует ли...?”, сама предполагает это бытие. Декартово *cogito ergo sum* превращается, при точном его осмыслении, в истину: *cogito ergo est esse absolutum* (или *ens absolutum*)»<sup>1640</sup>, — заключает Франк.

Ильин же в созвучии с этими построениями Франка отмечает: «В число признаков понятия *высшего существа, Абсолюта-Бога* должно отнести Его существование... Мы не можем представить себе Высшее Существо без того, чтобы не представить Его существующим вне нас. Получается такой силлогизм: или Высшее Существо объективно существует, или Оно непредставимо. Но оно представимо. Тогда, значит, оно действительно объективно существует. Из этого мы делаем в высшей степени важный вывод. Предмет, существование которого мы доказываем, в число своих *самых существенных признаков включает существование*. Сказанное означает, что из понятия объекта, существование которого мы только еще предполагаем доказать, вытекает его существование. Или еще короче: *абсолютное бытие-Бог не может не существовать*. Такое выяснение структуры понятия Абсолютного Существа или Абсолютного Бытия, которое мы именуем Богом и из которого (то есть, из выяснения структуры понятия), следует само существование, такая умственная операция... и есть знаменитый *онтологический аргумент*»<sup>1641</sup>.

Существенным элементом в изложении Франком онтологического доказательства является то, что понятие «доказательство» к нему в строгом смысле слова неприменимо: абсолютное бытие существует с абсолютной же или первичной необходимостью, и,

---

<sup>1636</sup> Ср.: «Моя мысль о бытии (не о бытии чего-либо, а о самом бытии, как таковом) невозможна иначе, как при реальности объекта этой мысли: бытие не может быть только “воображаемым” или “мыслимым” бытием, ибо всякая попытка мыслить бытие несуществующим, отделить в нем “мыслимое” содержание от реальности предмета неосуществима. Мысль о бытии означает *eo ipso* реальность бытия». Франк С.Л. Предмет знания. С. 163.

<sup>1637</sup> Ср.: «В лице “моего сознания” мы имеем такое “содержание”, которое немислимо иначе, как существующим: в этом явном “онтологическом аргументе” заключается весь смысл этой формулы (*cogito ergo sum* — *К.М.*)». Там же.

<sup>1638</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 37.

<sup>1639</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>1640</sup> Там же. С. 15.

<sup>1641</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 6.

следовательно, «если под “доказательством” разуметь ход мыслей, основанный на умозаключении и уясняющий какую-либо истину косвенно, через установление ее связи с другими истинами, то “онтологическое доказательство” вообще не есть “доказательство”, ибо оно есть, напротив, ход мыслей, подводящий к *непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины* (именно в этом и заключается его ценность, как умственного пути к усмотрению бытия Божия). Истина всегда есть выражение *необходимости*»<sup>1642</sup>.

Этот же акцент мы встречаем в текстах Ильина: «“Онтологический аргумент” соединяет в себе сущность и существование Божие, делает остальные доказательства ненужными, как непосредственно вытекающие из него и являющиеся его ненужными усложнениями и вариантами, при чем сам онтологический аргумент есть лишь точная формулировка *очевидности бытия-существования Абсолюта-Бога*»<sup>1643</sup>. Также Ильин подчеркивает: «Собственно, *доказательство* в обычном смысле к *понятию Бога неприменимо*. И это по той причине, что надо доказывать существование объекта, который в силу своей структуры не может не существовать»<sup>1644</sup>. Это, по Ильину, есть «самоочевидная истина. Опровергать ее — все равно, что опровергать наличность сознания»<sup>1645</sup>. Обозначение бытия Бога как «очевидного» отсылает к построениям Франка: «очевидность» или «самоочевидность» как гносеологические и религиозно-философские категории — типично франковские (см. параграф 2.1). Так же франковским мотивом предстает апелляция к наличности сознания, к самоочевидности моего «я» как реальности. В контексте темы онтологического аргумента он связан у Франка с рассмотрением аргументации Декарта. Франк настаивал, что для раскрытия сути онтологического доказательства ключевым, что следует взять у Декарта, представляется не классическая формулировка доказательства от идеи совершеннейшего существа, а формула «*cogito ergo sum*», которая «на первый взгляд не имеет ничего общего с доказательством бытия Бога»<sup>1646</sup>. Однако, по мысли Франка, именно формула «*cogito ergo sum*» есть «ключ, с помощью которого нам открывается доступ к самому *бытию*»<sup>1647</sup>. В этой формуле Декарт «показывает самодостоверность нашего я», что является «самообнаружением самой реальности»<sup>1648</sup>, и следовательно, «самообнаружением абсолютной реальности»<sup>1649</sup>, признаки которой — «Истинно-сущее или Перво-сущее, Единое, Вечное и Вездесущее Начало» — совпадают с «атрибутами, присущими и понятию

---

<sup>1642</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 15–16.

<sup>1643</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 7.

<sup>1644</sup> Там же. Л. 5–6.

<sup>1645</sup> Там же. Л. 6.

<sup>1646</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 10.

<sup>1647</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 158.

<sup>1648</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 10.

<sup>1649</sup> Там же. С. 14.

Бога религиозной веры»<sup>1650</sup>. Таким образом, по Франку, именно «*cogito ergo sum*», а не «классический»<sup>1651</sup> вариант онтологического аргумента, «образует существенный момент истинного онтологического доказательства»<sup>1652</sup> у Декарта. «Соотношение между субъектом и объектом, взаимная связь между мыслящим и мыслимым, или между актом мысли и ее содержанием, есть не что иное, как самораскрытие самого абсолютного, как единства того и другого... Абсолютное первее, очевиднее всего относительного и частного, которое мыслимо только на его основе... А это значит: то, к чему подлинно применимо онтологическое доказательство, выраженное в Декартовой формуле “*cogito ergo sum*”, есть *абсолютное, как таковое*»<sup>1653</sup>, — пишет Франк. Отсюда следует счесть франковским мотивом и то, что Ильин в том же ключе упоминает Декарта, раскрывая свое понимание онтологического аргумента: «Знаменитая первоаксиома Декарта “я мыслю, значит я существую” обязательно связана с мыслью о Высшем Существо-Абсолюте-Боге, Который не может не существовать»<sup>1654</sup>. Близко к этому подходит и другое рассуждение Ильина: «*Бытие есть и его не может не быть. Другими словами, бытие Божие есть первоаксиома и онтологический аргумент есть раскрытие и формулировка этой первоаксиомы. Нет бытия без первобытия. Я мыслю и существую благодаря первобытию*»<sup>1655</sup>.

Как видно, существенным элементом в рассмотрении Ильиным онтологического аргумента оказывается тематизация бытийственности. По Ильину, как в плане гносеологии оказывается необходимой идея Абсолюта, так в плане онтологии оказывается «аксиоматически необходимой»<sup>1656</sup> идея Абсолютного бытия или «первобытия»<sup>1657</sup>. «Признак или свойство онтологического аргумента есть то, что в нем происходит, так сказать, “взрыв” логики и переход ее в “онтологию”, то есть в *бытие*»<sup>1658</sup>. Сама тема о «переходе» мыслью от сознания к бытию снова обнаруживает у Ильина отчетливое влияние С.Л. Франка: построения Ильина близки здесь к одной из основных интуиций «Предмета знания», которая заключается в том, что «присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания», так как «мы раньше должны

---

<sup>1650</sup> Там же. С. 37.

<sup>1651</sup> Ср.: «Декарт в том своем известном доказательстве бытия Бога, которое принимается обычно за классическую форму онтологического доказательства, только повторяет основное общеизвестное рассуждение Ансельма; он заменяет в нем только Ансельмово понятие Бога, как “величайшего существа” (*id quo majus cogitari nequit*) понятием “совершеннейшего существа”, что по существу не меняет дела, а скорее еще более затрудняет убедительность доказательства». Там же. С. 30.

<sup>1652</sup> Там же. С. 31.

<sup>1653</sup> Там же. С. 14.

<sup>1654</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 76.

<sup>1655</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1656</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 76.

<sup>1657</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1658</sup> Там же.

*быть*, а затем уже — сознать»<sup>1659</sup>. В понятии сознания, по Франку, «непосредственно проступает само бытие»<sup>1660</sup>, и в традиции изложения онтологического доказательства «Бог мыслится как первичная основа и носитель бытия и разума»<sup>1661</sup>. Ильин же в свою очередь в лекциях по апологетике указывает: «Бытие и существование Божие есть верховная предпосылка всех предпосылок. А такой предпосылки как в бытии, так и в мысли не может не быть, ибо все должно с чего-нибудь начаться и, мысля, нужно от чего-нибудь отправляться. Если же всякое бытие вечно и всякая мысль вечна, то всякий существующий и всякий мыслящий должен считать себя абсолютно существующим и абсолютно мыслящим. Но это нелепо. А значит, есть Существо, абсолютно существующее и абсолютно мыслящее, через причастие к которому или в силу происхождения от которого (как бы мы ни мыслили это причастие и происхождение) мы мыслим и существуем»<sup>1662</sup>. Ближе к этому рассуждению Ильина стоит и другое: «В основе онтологического аргумента, без которого нельзя воздвигнуть систему доказательств бытия Божия, лежит *аксиома универсального несозданного бытия*. Его очевидность явствует из того, что бытию относительно, в которое мы погружены, должно обязательно соответствовать, согласно принципу парной соотносительности понятий, *бытие абсолютное, не знающее ни возникновения, ни уничтожения...*»<sup>1663</sup>. В другом архивном тексте Ильина основой для схожих заключений становится анализ понятия «богомыслие», «влечения к *бесконечности и бессмертию*», что «можно было бы назвать *аргументировкой в пользу существования высочайшего и бесконечного Бога-Абсолюта*»<sup>1664</sup>. «Ход мыслей таков, — пишет Ильин. — Если я есть, то есть и он; и этот “он” должен быть обязательно до меня и после меня, иначе как же я мог бы появиться и куда я должен уйти. А если так, то если он в качестве вечного и бесконечного *пребывает*, то мне он даст пребывать. Так должно быть обосновано онтологическое доказательство бытия Божия»<sup>1665</sup>. Нетрудно заметить, что Ильин здесь воспроизводит один из аргументов Декарта, которому посвящено его Третье размышление: «У меня не может быть идеи бесконечной субстанции в силу того, что сам я конечен, — разве только идея эта будет исходить от какой-либо воистину бесконечной субстанции... Я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или,

---

<sup>1659</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 166.

<sup>1660</sup> Там же. С. 165.

<sup>1661</sup> Там же. С. 165.

<sup>1662</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 76.

<sup>1663</sup> Ильин В.Н. Доказательства бытия Божия и их ценность. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 524, л. 2.

<sup>1664</sup> Ильин В.Н. План двух взаимно связанных брошюр об антропологии и доказательствах бытия Божьего. Архив ДРЗ. Ф. 31, Оп. 1, ед. хр. 524, л. 8.

<sup>1665</sup> Там же.

иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя»<sup>1666</sup>. На то, что именно этот ход мысли Декарта — через идею бесконечного — является наиболее значимой стороной его «антропологического» доказательства бытия Бога, так же обращал внимание Франк<sup>1667</sup>.

Тематизация бытийственности позволяет Ильину назвать излагаемое им понимание онтологического доказательства «грамматическим вариантом онтологического аргумента»<sup>1668</sup>. Ильин замечает в лекциях по апологетике, что «основой членораздельной речи и с ней связанной мысли в понятиях, основой всех грамматических форм, предложений и связей слов-понятий... является... вспомогательный глагол “быть”, смысл которого состоит в утверждении бытия, или в том, что *бытие по себе и в себе бытийствует, то есть существует прежде всего другого, о чем только можно помыслить*. Это же касается и того, что следует назвать “бытием бытия”. Но “бытие бытия” и есть в своем существе бытие высшего существа, Которое и есть *бытие в себе и самопричина*... Его, т.е. это бытие, можно и должно назвать еще *сущим*. Аксиома: *сущее существует* и есть одновременно аксиома как о *бытии*, так и *существовании Божию*, так же как и сокращенная формула *онтологического аргумента*. Сказать, что Сущего нет — это значит впасть в предельное уничтожающее противоречие с самим собой и отрицать свое собственное бытие, что есть предел безумия. Кто отрицает бытие Божие, тот тем самым отрицает и свое собственное бытие, ибо бытие Божие есть бытие бытия. И обратно, тот, кто признает свое собственное бытие, тем самым признает и бытие бытия, а, стало быть, и бытие Божие. Ибо, если бытия нет, то ничего нет, а, следовательно, нет и самого отрицающего бытие бытия, и, следовательно, нет и утверждения, что бытия сущего нет, нет и утверждения, что бытия Божия нет. Но отсюда следует, что *Бог есть*»<sup>1669</sup>.

Смыкая в единый контур основные идеи Ансельма, Декарта и Франка, Ильин завершает изложение онтологического доказательства в лекциях по апологетике следующим образом: «*То существо, выше которого нельзя себе представить, не может существовать*

---

<sup>1666</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 38.

<sup>1667</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 393.

<sup>1668</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 77.

<sup>1669</sup> Там же. С одной стороны, в ильинском «грамматическом варианте онтологического аргумента» так же отчетливо звучат франковские мотивы. С другой, именно акцент на глаголе-связке «быть» входит в противоречие с отдельными замечаниями Франка об онтологическом доказательстве. Франк показывал, что понятие «онтологического доказательства» (как указание на абсолютную или первичную необходимость, с которой существует само бытие) можно трактовать чересчур расширительно: если понимать его как указание на то, что «связь между А и В необходимо *есть*», то получится, что «всякое рациональное доказательство есть доказательство онтологическое, ибо приводит нас к открытию того, что истинно *есть*». Однако такое «расширенное словоупотребление», по Франку, «нежелательно», потому что сама «связь» — то, на что указывает Ильин через акцент на глаголе-связке «быть» — «есть абстракция, и, как таковая, не существует реально; подлинно-реальная значимость связи предполагает действительное наличие терминов, которые она связывает». Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 16–17.

только в уме — ибо существуя только в уме, оно существует вообще, иначе не существовало бы самого ума, содержащего идею существования вообще. Или короче: высочайшее существо необходимо существует. Так как материалисты склонны наделять материю всеми атрибутами высшего существа, то эта попытка их разбивается тем, что прежде существования материи должно существовать само существование, т.е. сам Бог»<sup>1670</sup>.

Как было отмечено, Ильин не ссылается на работы Франка. Объяснить это можно тем, что в структуре мысли Ильина франковское понимание онтологического доказательства занимает место не финальной точки, а, скорее, промежуточного звена, от которого аргументация движется дальше — к еще двум вариантам понимания онтологического аргумента: 1) как аргумента, выражающего «истину имяславия»<sup>1671</sup>; 2) и как аргумента «литургического»<sup>1672</sup> и связанного с ним «аргумента от красоты»<sup>1673</sup>.

Рассмотрим первый случай. Формулировка Ильиным основной идеи имяславия — «имя Божие и есть Бог»<sup>1674</sup> — отвечает тому, как «богословскую позицию имяславия»<sup>1675</sup> выражали П.А. Флоренский<sup>1676</sup>, А.Ф. Лосев<sup>1677</sup> и С.Н. Булгаков. Впрочем, приводя первую, утвердительную часть имяславческого тезиса, Ильин не приводит второй, ограничительной части — «Бог не есть Его Имя». В лекциях по апологетике Ильин апеллирует к имяславиям, привлекая положения статьи Булгакова «Ипостась и ипостасность», где говорится, что «для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество» и «по существу это же различие, только в другом освещении, выражается в той мысли, что Премудрость Божия, София, есть откровение трансцендентного существа Божия»<sup>1678</sup>. Рассмотрение имени через понятие энергии у Ильина обнажает также лосевский мотив: Лосев излагает позицию имяславия, привлекая понятие энергии<sup>1679</sup>.

«Идея» и «имя» Бога сливаются у Ильина в один термин: «идея-имя Бога и сам суиций Бог — это одно и то же»<sup>1680</sup>, и эта формулировка «тесно, по существу связывает

---

<sup>1670</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 77.

<sup>1671</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1672</sup> Ильин В.Н. План двух взаимно связанных брошюр об антропологии и доказательствах бытия Божьего. Л. 8.

<sup>1673</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 52.

<sup>1674</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1675</sup> Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3(1). С. 268.

<sup>1676</sup> Ср.: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его». Там же. С. 269.

<sup>1677</sup> Работа Лосева «Философия имени» была Ильину хорошо знакома, см.: Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 53.

<sup>1678</sup> Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. М.: "Искусство", 1999. Т.2. С. 316.

<sup>1679</sup> Ср.: «Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще». Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Имя. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 15.

<sup>1680</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14

онтологический аргумент с истиной имяславия»<sup>1681</sup>. Доктрина имяславия предстает здесь параллелью к онтологическому доказательству: как в логике онтологического аргумента Бог не может не существовать, так и имя — в логике имяславия — само по себе указывает на реальность того, что именуется. Поэтому, по Ильину, «*доказательство Бога излишне, раз только произнесено имя Божие*»<sup>1682</sup>. Философ отмечает: «Единую божественную субстанцию Божества о. Сергей Булгаков именует “ипостасностью” и “Софией Божественной”. В этой субстанции *сущность* и *существование* составляют одно, почему и возможно такое... гносеологическое чудо как *онтологический аргумент* и его молитвенно-практическое и литургическое применение как... *молитва Иисусова*. Отсюда и основание для *имяславия*»<sup>1683</sup>. Так онтологический аргумент выражает у Ильина «истину имяславия»<sup>1684</sup>.

Важную часть апологетики Ильина в целом составляют эстетические мотивы. В короткой заметке 1928 года «Проект энциклопедии Православия» Ильин подчеркивал значимость эстетики православного культа, в котором «с особенной силой сказался дух Православия, как полноты бытия, выраженной в благообразии, филокалии»: православный культ для философа «есть как бы воплощенная в богослужебном уставе и богослужебных книгах филокалия»<sup>1685</sup>. Следуя П.А. Флоренскому, чья философия «ориентируется на факте культа»<sup>1686</sup>, и его же метафизике света<sup>1687</sup>, Ильин «обнаруживает в мире прежде всего свет»<sup>1688</sup>. В одной из своих статей Ильин писал: «Тайна света — это та сфера, где неслиянно объединяются дух и материя, созданное и несозданное»<sup>1689</sup>. Свет «есть красота и условие красоты»<sup>1690</sup>, а красота «столь же связана с миром духовным, “невидимым”, сколь и с миром материально-телесным, видимым»<sup>1691</sup>. В этом смысле красота, как и свет, — «явление пограничное»<sup>1692</sup>. Последнее утверждение находится в согласии с общей морфологией Ильина, в которой антиномическое явление невидимого в видимом,

---

<sup>1681</sup> Там же.

<sup>1682</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 6.

<sup>1683</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 90.

<sup>1684</sup> Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14.

<sup>1685</sup> Ильин В.Н. Проект энциклопедии Православия // Путь. 1928. №9. С. 81.

<sup>1686</sup> Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной антропологии). С. 467

<sup>1687</sup> Ср.: «Иконопись видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному самобытное свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи, он — объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не иссякающее». Флоренский П.А. Иконостас. СПб.: Русская книга, 1993. С. 153.

<sup>1688</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 115.

<sup>1689</sup> Ильин В.Н. Радость вечного света // Вестник РСХД. 1933. №4. С. 17.

<sup>1690</sup> Там же. С. 15.

<sup>1691</sup> Ср.: Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 124.

<sup>1692</sup> Ильин В.Н. Пограничность красоты. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 102, л. 10.

бесконечного в конечном — одна из главных интуиций<sup>1693</sup>. Общая морфология, метафизика красоты и православная литургика смыкаются Ильиным в единый контур: «Христианские образы культуры, или, если угодно, христианские образы абсолютной красоты, прекрасны в силу их теснейшей внутренней связи с *абсолютом* и с *абсолютным*. Это ясно из самой структуры и из глубинного смысла Халкидонского и Эфесского догматов, открывающих человечеству, как Абсолютное может явить себя в относительном и как относительное может стать образом Абсолютного. А в этом ведь *вся суть красоты, ее онтологическое обоснование*»<sup>1694</sup>.

В свете вышесказанного следует рассматривать понимание Ильиным онтологического аргумента как молитвенно-литургического и аргумента от красоты: «Христианство, религия Логоса, непреложной истины и абсолютно желанного<sup>1695</sup>, абсолютно любезного, не может не быть и религией абсолютно реального и абсолютно действительного. Сказанное есть самый сильный и самый действительный вариант онтологического аргумента — вариант аксиологически филокалический, то есть аргумент от красоты. Он, этот аргумент, отличается особенной, непреложно действенной силой в области молитвенно-литургической: *сам факт существования молитвы и богослужения не только есть доказательство бытия Божия, но предполагает бытие Божие и без него был бы немыслим и невозможен*»<sup>1696</sup>. Как видно, еще одной параллелью к онтологическому доказательству у Ильина выступает своеобразная феноменология религиозного опыта — «факт и акт»<sup>1697</sup> непосредственного восприятия божественной реальности в молитве и в богослужении, что связано с метафизикой культа, в котором человек опытно переживает явление Абсолютного в относительном<sup>1698</sup>, духовного в материальном<sup>1699</sup>, невидимого в видимом, безусловного в условном, бесконечного в конечном<sup>1700</sup>.

---

<sup>1693</sup> Ильин, напомним, вводит различие экстенсивных и интенсивных форм. Экстенсивные формы имеют «динамическую направленность, целеположность “изнутри — наружу”, “из глубины — на поверхность”, из “природы душевно-духовной” к “природе телесной”, из непространственного — внепространственного, непротяженного — к пространственному, протяженному, воплощенному». См.: Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 106.

<sup>1694</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 125.

<sup>1695</sup> Указание на христианство как на религию «абсолютно ценного и желанного» мы встречаем и в лекциях по апологетике. Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 74.

<sup>1696</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 51–52. Ту же интуицию, в которой сам факт молитвы обосновывает бытие Бога, мы находим у Ильина в связи с паскалевским различением Бога философов и Бога живой религиозной веры. Ильин не противопоставляет эти два способа понимания идеи Бога, потому что «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» — это «склоняющийся к молящемуся все тот же лик Абсолютного Бытия» (Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Л. 14). По Ильину, когда речь идет о паскалевском «Живом Личном Боге», «сам факт молитвы, могущей быть направленной только к такому Богу, есть уже “доказательство” его существования» (Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 74).

<sup>1697</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 125.

<sup>1698</sup> Там же. С. 129.

<sup>1699</sup> Ильин В.Н. Радость вечного света. С. 17.

<sup>1700</sup> Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 256.

Мысль Ильина снова встает в параллель с мыслью С.Л. Франка, который, как мы показали ранее (п. 2.1), раскрывает феноменологию религиозного опыта через аналогию с опытом эстетическим. Оба они, по Франку, – «сверхчувственные, выходящие за пределы чувственно-воспринимаемых содержаний бытия»<sup>1701</sup>. Религиозный и эстетический опыт «аналогичны по составу»<sup>1702</sup>: оба — металоличны<sup>1703</sup> и вследствие этого у обоих есть свой особый «характер достоверности»: «Я не думаю, не предполагаю, не верю, что все это есть, я это знаю, потому что имею в опыте, т. е. потому что соответствующая реальность сама наличествует, присутствует передо мной»<sup>1704</sup>. В связи с этим Франк рассматривает и онтологическое доказательство: «оно есть не что иное, как рациональное опознание специфической достоверности религиозного опыта»<sup>1705</sup>. В силу этого Франк, как было указано ранее, утверждает, что онтологическое доказательство не есть «доказательство» — в том смысле, что не есть результат операций лишь отвлеченного понятийного мышления, но, будучи связанным с опытным знанием, есть «ход мыслей, подводящий к непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины»<sup>1706</sup>. Схожим с этим оказываются и построения Ильина, когда философ рассматривает онтологическое доказательство как аргумент от красоты. «Филокалическое и аксиологическое утверждение входит в состав онтологического аргумента, — пишет Ильин. — Финализм и предельность аксиологической категории красоты выводят ее за пределы чистых гносеологических утверждений и превращают ее в факт и в акт совершенно по аналогии с онтологическим аргументом, который также предельен. Ведь его предметом является Верховное Существо, выше которого нельзя ничего и помыслить. В обоих случаях, то есть онтологической правды-истины и аксиологической красоты-славы, мы не остаемся в пределах просто слов и понятий»<sup>1707</sup>. Так раскрытый онтологический аргумент, по Ильину, «разрывает все словесные оболочки и минует все гносеологические и логические условности с их формализмом в умозаключениях» и вводит человека «в истинную и подлинную славу и в

---

<sup>1701</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 451.

<sup>1702</sup> Там же. С. 455.

<sup>1703</sup> Ср.: «Если мы теперь спросим себя: что, собственно, выражает прекрасное, что оно нам открывает, о чем оно нам говорит, то существенно для природы прекрасного, что это “что” не может быть выражено ни в каком понятии... Что выражает прекрасное, есть просто сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности – в ее сущностной непостижимости. Пережить реальность эстетически – хотя бы в малейшем частном ее проявлении – значит именно иметь живой, наглядно-убедительный опыт ее непостижимости – ее совпадения с непостижимым». Франк С.Л. Непостижимое. С. 366. Ср. также: «Прекрасное выражает именно то, что невыразимо логически и именно поэтому выразимо только эстетически... Прекрасное есть то в объективной действительности, что через посредство чувственного опыта дарует нам непосредственное восприятие реальности». Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. С. 90–91.

<sup>1704</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 454.

<sup>1705</sup> Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 51.

<sup>1706</sup> Там же. С. 15.

<sup>1707</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 125.

истинное и подлинное царство красоты»<sup>1708</sup> — то есть, в опытное знание, в котором, как уже отмечалось, «сам факт существования молитвы и богослужения... есть доказательство бытия Божия». <sup>1709</sup> Таково понимание Ильиным онтологического доказательства как литургического<sup>1710</sup> и аргумента от красоты.

Ильин-апологет обращается к категории красоты, отвергая требования рационального доказательства истин веры: раз «упования христианства — филокалического красотолюбивого характера»<sup>1711</sup>, то они — не доказываются. «Никто еще не доказал, что всякое утверждение должно быть “доказано”, — пишет Ильин, — ибо в таком случае само это положение, что все должно быть доказано, в свою очередь должно быть доказано, что ведет к противоречию внутри самой этой аксиомы (псевдоаксиомы) или же к дурной бесконечности, как и в утверждении скептиков “я ничего не утверждаю”, — также и не утверждаю того, что ничего не утверждаю... Утверждение, что “все должно быть доказано”, равносильно утверждению, что “ничто не может быть доказано”»<sup>1712</sup>.

Таким образом, формула Канта из «Критики способности суждения», согласно которой «прекрасно то, что нравится всем (универсально) и вне логического понятия»<sup>1713</sup>, становится у Ильина апологетическим аргументом. Красота — как «высшая и предельная ценность»<sup>1714</sup> — есть, по Ильину, «абсолютно желанное, абсолютно любезное»<sup>1715</sup>, человек не может не стремиться к красоте, которая «есть радость и характеризуется радостью жизни»<sup>1716</sup>. Красота же — «явление пограничное»<sup>1717</sup> между миром видимым и невидимым — выступает как символическая манифестация духовного в материальном<sup>1718</sup> и в этом смысле есть свидетельство о реальности божественного<sup>1719</sup>. Христианство же, как отмечает Ильин, «принесло в мир не только новый тип эсхатологической красоты, но еще свидетельство об эсхатологичности всякой подлинной красоты»<sup>1720</sup>, и особенно «христианские патристика и литургика принесли в мир совершенно новое, вечное

---

<sup>1708</sup> Там же.

<sup>1709</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 52.

<sup>1710</sup> Ильин В.Н. План двух взаимно связанных брошюр об антропологии и доказательствах бытия Божьего. Л. 8.

<sup>1711</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 124.

<sup>1712</sup> Там же. С. 125.

<sup>1713</sup> Там же. С. 128.

<sup>1714</sup> Там же. С. 125.

<sup>1715</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 52.

<sup>1716</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 124.

<sup>1717</sup> Ильин В.Н. Пограничность красоты. Л. 10.

<sup>1718</sup> Там же.

<sup>1719</sup> Ср.: «Красота — как понятие пограничное и уже самим фактом своей пограничности трансцендирующее, трансцендирует в область Софии Нетварно-Божественной из области Софии тварной, человеческой». Ильин В.Н. Пограничность красоты. Л. 10.

<sup>1720</sup> Ильин В.Н. Пожар миров // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 148.

обновляющееся учение о красоте»<sup>1721</sup>: «полноте прекрасного будет соответствовать мистически *святость*, что в области архитектуры будет соответствовать *храму*, в области изобразительных искусств — *иконе*, а в области музыки — *ладовому, знаменному распеву*»<sup>1722</sup>.

Также Ильин отмечает, что именно онтологическое доказательство лежит в основании литургического доказательства и пяти классических доказательств Фомы Аквинского<sup>1723</sup>. В этом последнем утверждении русский философ опирается на работы Э. Жильсона<sup>1724</sup>. Лекции Ильина по апологетике завершаются перечислением и кратким разбором «психологического, космологического, телеологического и морального» аргументов, «в основе» которых лежит опять же «аксиоматически-онтологический»<sup>1725</sup>.

Отметим, что изложение онтологического доказательства как раскрытия «самоочевидной истины»<sup>1726</sup> существования «абсолютного бытия-Бога»<sup>1727</sup> может служить комментарием к тому, как Ильин рассматривает «зрительно-световую символику» в качестве «основ морфологической терминологии»<sup>1728</sup>. «Сущность» онтологического аргумента, как пишет Ильин в «Статике и динамике чистой формы», заключается в том, «что можно назвать озарением, иллюминацией онтологий очевидности», так как «в слове “очевидность” два “оптических” “световых термина”, “око” и “видность”, а в онтологическом аргументе действует “око ума”»<sup>1729</sup>. Также подробное раскрытие идеи бытия Бога как «бытия такого существа, где *существо и существование совпадают*», что есть «самоочевидная истина»<sup>1730</sup>, встает в параллель к построениям из статьи «Нуль, точка и монада», где Ильин пишет: «Как сочетать Dasein и sosein, т.е. экзистенцию и эссенцию, — да и нужно ли это? Т.е. не предполагает ли уже эссенция — экзистенцию и экзистенция — эссенцию, — ибо ничто существует — здесь и теперь с несомненностью. Это и будет онтологическим аргументом, ибо “ничто существует здесь и теперь с несомненностью” — в мире причастия или отношения с самой себя мыслящей мыслью, т.е. Богом. Которого не

---

<sup>1721</sup> Там же.

<sup>1722</sup> Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами. С. 129.

<sup>1723</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 50.

<sup>1724</sup> См. Э. Жильсон о пяти доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского: «Так называемые доказательства бытия Божия могут быть объединены под единым заглавием: de divinae substantiae essentialitate (о сущности божественной субстанции). В самом деле, задача состоит именно в том, чтобы доказать: свойство быть с полным правом принадлежит божественной субстанции... Речь идет о том, чтобы установить, имеет ли в себе данная сущность необходимость собственного бытия. Таким образом, так называемые “физические доказательства” сохраняют здесь чисто сущностный смысл, какой они имели в учении св. Ансельма». Жильсон Э. Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 58.

<sup>1725</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 124–125.

<sup>1726</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 6.

<sup>1727</sup> Там же. Л. 7.

<sup>1728</sup> Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии. С. 101.

<sup>1729</sup> Там же. С. 102.

<sup>1730</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 5.

может не быть, ибо есть сама себя мыслящая мысль, в которой эссенция находится в двуединстве с экзистенцией»<sup>1731</sup>. Указание на Бога как на «мышление мышления» и «саму себя мыслящую мысль» оказывается частью рассмотрения онтологического аргумента и в лекциях Ильина по апологетике<sup>1732</sup>.

#### 4.4 Выводы

К основным мотивам философской апологетики В.Н. Ильина принадлежат:

1) софиологическое учение материологизма как критика материализма и обоснование спиритуалистического учения о Духе как субстанции мира. Материализм, по Ильину, самопротиворечив, поскольку признает материю «всем» (единственным принципом бытия) и тем самым абсолютизирует ее, лишает ограниченности, определмости и, стало быть, вещественности, и значит — приписывает ей свойства духа, фактически — одухотворяет. Однако в логике Ильина материализм грешит не только чисто теоретическими философскими противоречиями, но также и экзистенциальным пессимизмом. Через диалектику частей и целого Ильин стремится показать, что последовательно продуманный материализм с неизбежностью приводит к философскому развоплощению мира, к вере в «нуль» как его основание — то есть под вопрос ставится сама положительная идея бытия и жизни<sup>1733</sup>. Оптимистической же концепцией выступает христианский спиритуализм, в котором субстанцией и надежной основой жизни признается Дух и, следовательно, Бог-Абсолют, дающий основание бытию объектов через их включение в софиологическое всеединство. Так Ильиным осуществляется апология религиозного мировоззрения.

2) попытка снятия антагонизма между естественными науками и религией в рамках софиологической метафизики. Если у Франка снятие антагонизма науки и религии выступает как бы дополнительным продуктом к разработке системы конкретного панэнтеизма, а у Зеньковского — составной частью онтологии, выстроенной на основе учение о тварности мира, то у Ильина тема религии и науки — хотя и связана органически с его морфологией — выступает все же не «дополнительным» ее продуктом, не просто «составной частью», но самостоятельным, существенным направлением его апологетического проекта. В творчестве Ильина на тему религии и науки приходится больший удельный вес, чем в целостном контексте творчества Франка или Зеньковского. Кроме статей, в которых Ильин напрямую обращается к этой теме («Наука и религия»,

---

<sup>1731</sup> Ильин В.Н. Нуль, точка и монада // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М., 2018. С. 206.

<sup>1732</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 69–70.

<sup>1733</sup> Это пересекается с важной интуицией в апологетических построениях С.Л. Франка, где под защиту берется положительная, оптимистическая идея бытия как «почвы» и «родины» в противовес отрицательной, пессимистической идее бытия как угрожающей «бездны». См. параграф 2.1.

«Религия и научное мировоззрение»), апология религиозного мировоззрения перед лицом его оспаривания со стороны научного мировоззрения разработана в «Шести днях творения» и «Загадке жизни и происхождении живых существ». Так же работы, посвященные не специально «науке и религии», а, скорее, философии науки («Современная наука и опыт начертания новой картины мира и человечества», «Мирозерцание и наука») все равно несут в себе защиту христианства, поскольку то мирозерцание, из которого исходит мыслитель в своей философии науки, есть мирозерцание христианское. Ильин более двух других рассмотренных мыслителей заинтересован в конкретных научных теориях (квантовая механика, теория относительности) и стремится показать их согласуемость с определенной системой религиозной метафизики. Решая проблему науки и религии, Ильин опирается на результаты, достигнутые при построении своей системы морфологии — на оригинальную метафизику света и на софиологическое учение материологизма.

3) раскрытие онтологического доказательства бытия Бога как учения о первичной необходимости существования абсолютного бытия (где прослеживается определяющее влияние построений С.Л. Франка), постановка онтологического аргумента в параллель с учением имяславия, рассмотрение онтологического доказательства как аргумента от красоты в связи с метафизикой и эстетикой православного культа, а также в связи с феноменологией религиозного опыта. Тема онтологического доказательства появляется как самостоятельный мотив в поздних работах мыслителя. В теоретико-философских статьях по морфологии, принадлежащих также к 1950-м годам, Ильин упоминает онтологический аргумент по необходимости кратко, не анализируя его как проблему. Таким образом, работы Ильина по апологетике, помимо собственной философско-апологетической ценности, представляют собой схолии к его морфологическому циклу<sup>1734</sup>.

В апологетических текстах В.Н. Ильина может быть отмечено риторическое тяготение к экспрессивности — иногда с некоторыми пренебрежением к логической аргументации. Фразы типа: «доказательство Бога излишне, раз только произнесено имя Божие»<sup>1735</sup> или «сам факт существования молитвы и богослужения есть доказательство бытия Божия»<sup>1736</sup> — специально выделены философом в его текстах прописными буквами и подчас представляют собой не итог логического умозаключения, а, скорее, «боевой клич»<sup>1737</sup>,

---

<sup>1734</sup> Обзор содержания морфологического цикла — см.: Бердникова А.Ю. Примечание 5 / Антиномии и парадоксы Владимира Ильина // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М.: 2018. С. 170.

<sup>1735</sup> Ильин В.Н. Без конца и без начала. Л. 6.

<sup>1736</sup> Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых. С. 51–52.

<sup>1737</sup> Это выражение в схожем смысле использует протоиерей Иоанн Мейендорф для описания богословия святителя Афанасия Великого: «Не будучи тонким дипломатом, он не желал признавать, что небиблейский термин *единосущие* смущал многих своей двусмысленностью и потому нуждался в дополнительных

призванный засвидетельствовать красоту и глубину православно-христианской традиции и явить личный религиозный опыт верующего человека. Этим же тяготением к экспрессивности и пренебрежением к прояснению логических связей мы объясняем и возможную ходульность отдельных поворотов мысли, которую можно отметить в апологетических построениях Ильина. Таков, однако, стиль этого философа: ему свойственна, по замечанию С.М. Половинкина, «перенасыщенность придуманной им терминологией, крайняя отвлечённость, непроясненность многих важных утверждений»<sup>1738</sup>.

Ильин — философ-апологет еще и в том смысле, что особенностью его метода философствования было обозначение четкой оппозиции должного и недолжного образа мыслей, «постоянное отчетливое конструирование “образа врага”»<sup>1739</sup>, «резкие выпады против идейных противников»<sup>1740</sup>, что сочеталось с задачей защиты и обоснования религиозного мировоззрения. Отдельным случаем таких «выпадов» была, как мы показали, критика материализма вообще и диалектического материализма в частности. Анализируя построения Ильина, мы сосредоточились именно на философских (онтологических и гносеологических) аспектах его апологетической мысли. За рамками рассмотрения остались смежные области: сугубо богословская проблематика (учение о Боге-Троице, о грехе — им посвящены отдельные статьи-лекции по апологетике<sup>1741</sup>) и социально-политические работы Ильина, где апологетическим мотивом предстает критика марксизма и коммунистического строя в СССР<sup>1742</sup>.

Философско-апологетические темы, проявляясь и в ранних, и в поздних работах, пронизывают творчество Ильина в целом. И если «делом всей своей жизни»<sup>1743</sup> Ильин считал построение системы общей морфологии, то рядом с этим замыслом на протяжении также всей жизни постепенно формировался и другой — создание системного апологетического труда, собранного из нескольких отдельных сочинений. Таким трудом могло стать «Введение в апологетику», где прозвучали — через разные тексты — все проанализированные сюжеты. Философская апологетика может рассматриваться как одно из структурообразующих направлений творчества В.Н. Ильина.

---

разъяснениях. Для него *единосущие* было боевым кличем, от которого зависела судьба православия и наше спасение». Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 118.

<sup>1738</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. С. 1127.

<sup>1739</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 85.

<sup>1740</sup> Половинкин С.М. Русский персонализм. С. 1127.

<sup>1741</sup> Ильин В.Н. Православная апологетика. Л. 31–48, 78–105.

<sup>1742</sup> Ср.: «Задачей настоящего очерка является вскрытие подлинной сущности революции и, тем самым, обличение западной идеологии и ее носителей — революционно-социалистической и либерально-атеистической интеллигенции». Ильин В.Н. Столб злобы богопротивной // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин: 1925. С. 155.

<sup>1743</sup> Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина. С. 4.

## Заключение

Задача апологии христианства остро ощущалась носителями религиозного мировоззрения в XX веке — «в период крушения духовных ценностей и насильственной атеизации в Советской России, а также господства неопозитивизма на Западе»<sup>1744</sup>. В творчестве С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина философская апологетика обнаруживает себя как специфическое направление философского творчества: мыслители защищают собственное религиозное мировоззрение как «целостное видение мира»<sup>1745</sup> от попыток философского оспаривания или критики и стремятся предложить для этого строго продуманную рациональную аргументацию.

Произведения, написанные в жанре философской апологетики, выделяются из общего массива теоретических религиозно-философских текстов своим риторическим характером — ориентацией на заочного оппонента, что предполагает имплицитно присутствующую или эксплицитно заявленную полемичность, и лично-исповедальным характером говорения, когда защита религиозной веры оказывается для автора значимой не только теоретически, но экзистенциально. Эти черты мы обнаружили в произведениях С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина.

Как мы показали, С.Л. Франк, В.В. Зеньковский и В.Н. Ильин, выступая в качестве апологетов, обращаются — каждый в своем ключе — к основным областям философского знания: к вопросам онтологии, гносеологии, антропологии, эстетики. Превращение ключевых философских проблем в темы для апологетики не является чем-то само собой разумеющимся, если учитывать различие двух типов апологетики: отрицательной апологетики как прагматики спора и положительной апологетики как попытки явить целостное христианское миропонимание. Если отрицательная апологетика, по выражению С.Н. Булгакова, «лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-практической цели», если отрицательная апологетика «не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу»<sup>1746</sup>, то положительная апологетика в трудах С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина оказывается по своему существу именно «философичной».

Взаимную связь творчества трех рассмотренных мыслителей можно проследить именно через их философскую апологетику. В «Истории русской философии» Зеньковский, называя Франка «самым выдающимся русским философом»<sup>1747</sup>, связывает эту высокую

---

<sup>1744</sup> Оболевич Т. Семен Франк. С. 139.

<sup>1745</sup> Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 33.

<sup>1746</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 128.

<sup>1747</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 802.

оценку с тем, что Франку удалось выстроить целостную систему, в которой нашли свое место едва ли не все разделы философского знания<sup>1748</sup>. При этом оригинальность Франка Зеньковский видит не просто в изложении метафизики всеединства, но в стратегии «*обоснования* этой метафизики»<sup>1749</sup>. И действительно, как мы показали, в трудах Франка — через феноменологическое описание личного религиозного опыта — предпринята попытка религиозное мировоззрение именно рационально *обосновать*, чтобы быть убедительным. Это и есть философская апологетика. Среди мыслителей русского зарубежья первого ряда С.Л. Франку следует отвести особое место как философу-апологету, на работы которого его младшие современники В.В. Зеньковский и В.Н. Ильин будут опираться.

Уже сама попытка предьявить систему религиозной философии в век неопозитивизма есть апологетика. Это утверждение верно и по отношению к абсолютному реализму С.Л. Франка, и по отношению к «христианской философии» В.В. Зеньковского, и по отношению к общей морфологии В.Н. Ильина. Однако, как мы показали, в случае В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина — более, чем в случае С.Л. Франка, — речь идет о *целенаправленной* попытке работать в жанре философской апологетики. У В.Н. Ильина об этом свидетельствует замысел незавершенного труда «Введение в апологетику». Opus vitae В.В. Зеньковского «Основы христианской философии» так же выстроены как система апологетики *par excellence*. В случае же С.Л. Франка следует говорить скромнее об апологетических *аспектах* его философского творчества: если книга «С нами Бог» может быть целиком названа «апологетическими очерками»<sup>1750</sup>, а такие работы, как «Религия и наука» и «Онтологическое доказательство бытия Бога», напрямую обращаются к классической апологетической проблематике, то в метафизических трудах Франка — «Предмет знания», «Душа человека», «Непостижимое», «Реальность и человек» — мы встречаем отдельные апологетические *мотивы*. Это тот случай, когда, по выражению С.Н. Булгакова, «религиозная философия может иметь “апологетическое” употребление»<sup>1751</sup>.

«Мы не в изгнании — мы в послании», — формула, выразившая самоощущение русской эмиграции<sup>1752</sup>. Религиозная философия русского зарубежья являла собой послание о христианском мировоззрении в условиях секулярной культуры и предлагала разные

---

<sup>1748</sup> «Мы имеем в произведениях Франка очень стройную продуманную систему, — только по вопросам эстетики, да по философии истории он ограничился случайными замечаниями. Но логика, гносеология, метафизика, антропология, этика — разработаны им очень глубоко». Там же.

<sup>1749</sup> Там же. С. 819.

<sup>1750</sup> Антонов К.М. «Как возможна религия?». Ч. 1. С. 371.

<sup>1751</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 130.

<sup>1752</sup> К проблеме установления авторства этой фразы — см.: Родичева Л. «Я не в изгнании, я в послании» Нины Берберовой: канонизация фразы // Текстология и историко-литературный процесс: VII Международная конференция молодых исследователей: Сборник статей / Под ред. У. В. Башко, А. О. Бурцевой, О. А. Воробьевой, Е. А. Пастернак, А. Н. Першкиной. М.: Буки Веди, 2018. С. 143–157.

пути<sup>1753</sup> для его утверждения. Реконструкция философской апологетики как направления в творчестве С.Л. Франка, В.В. Зеньковского, В.Н. Ильина и анализ их аргументационной стратегии дают представление о способах осуществления этой миссии русской религиозной философии в XX веке.

---

<sup>1753</sup> См.: Stöckl K. Modernity and its critique in 20<sup>th</sup> century Russian orthodox thought // Studies in East European Thought. 2006. Vol. 58, No. 4. pp. 243–269.

## Библиография

1. Августин (Гуляницкий), арх. Руководство к основному богословию. М., 1904. 347 с.
2. Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
3. Аляев Г.Е. Панэнтеизм С.Л. Франка: соотношение Бога, человека и природы // Философия и космология. №1, 2008. С. 88–99.
4. Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С.Л. Франка (или написанная?) // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 198–221.
5. Аляев Г.Е. Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 с.
6. Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьевские исследования. Выпуск 1(37), 2013. С. 150–167.
7. Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. № 16 (2014). С. 19–32.
8. Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 197–211.
9. Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 5–44.
10. Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: *неизвестные* книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. 528 с.
11. Аляев, Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и Православие // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 82–112.
12. Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. 368 с.
13. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 123–165.
14. Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 608 с. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 368 с.
15. Антонов К.М. Философия религии и философская теология между верой и знанием: русский философский спиритуализм конца XIX в. (А.А. Козлов) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2018. № 79. С. 43–55.

16. Антонов К.М., Колкунова К.А. Василий Васильевич Зеньковский: религиозное переживание как основа психологии религии и идеи религиозного воспитания // Вестник ПСТГУ. Серия IV. Педагогика, психология. 2018. № 48. С. 107–120.
17. Антонов К.М., Кырлежев А.И. Новая интерпретация истории русской религиозной мысли: философия религии как значимый аспект религиозной философии // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 368–383.
18. Аристотель. Риторика // Аристотель. Метафизика; Политика; Поэтика; Риторика: трактаты. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. 704 с.
19. Архив Дома русского зарубежья (ДРЗ) им. Александра Солженицына. Ф. 27 (В.В. Зеньковский), оп. 2, ед. хр. 8. 28 л.
20. Баранов С., диак. Апологетический аспект научно-богословского синтеза отца Павла Флоренского и его современное значение // Seminarium: Труды Курской духовной семинарии. №2, 2020. С. 81–87.
21. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.
22. Бердникова А.Ю. Антиномии и парадоксы Владимира Ильина // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М., 2018. С. 168–281.
23. Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб.: 1910. С. 253–273.
24. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Современные записки. 1936. LXII. С. 309–343.
25. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
26. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: 1991. 448 с.
27. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: «Правда», 1989. 608 с.
28. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
29. Болдарева В.Н. Из истории «субъекта» в русской мысли: ранний Н.А. Бердяев // Рождение персонализма из духа Нового времени / Ред.-сост. В.Н. Болдарева. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 295–304.
30. Бронникова Е.В. Очерк В.Н. Ильина о Сократе // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 82–86.
31. Бронникова Е.В. Лекции В.Н. Ильина по психологии // Философские науки. 2017. №2. С. 113–123.
32. Бронникова Е.В., Ермишина К.Б., Григорьева В.Ю. В.Н. Ильин. «Русская музыка» (главы из книги) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2018. №8. С. 163–200.

33. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. 328 с.
34. Бужор Е.С., Бужор В.И. «Преодоление платонизма» как попытка создания православной софиологии в творчестве В.В. Зеньковского // Манускрипт. 2021. Т. 19. Выпуск 9. С. 1843–1850.
35. Булгаков С.Н. Главы о Троичности // Православная мысль. 1928. №1. С. 31–88.
36. Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. М.: «Искусство», 1999. Т.2. С. 313–323.
37. Булгаков С.Н. Письма Фрицу Либу (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 370–431.
38. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Директ-Медиа, 2014. 563 с.
39. Бутру Э. О случайности законов природы. М., 1900. 239 с.
40. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структуры и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
41. Ванчугов В.В. Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М.: Уникум-Центр, 2000. 327 с.
42. Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. viii, 200 с.
43. Вернадский В.И. Научное мировоззрение // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. Алексеев П.В., сост. М., 1990. С. 180–202.
44. Вдовина И. С. От переводчика // Мунье Э. Что такое персонализм? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. С. 3–8
45. Визгин В.П. Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн // Границы науки / Маркова Л.А., ред. М.: ИФРАН, 2000. С. 192–227.
46. Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокоsmический союз // Философия науки. № 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. С. 176–200.
47. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
48. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с.
49. Гагинский А.М. Скрытые предпосылки рациональной теологии // Философский журнал. 2008. Т.11. №1. С. 111–124.
50. Гапоненков А.А. Пророческое призвание Вл. С. Соловьева в оценке С.Л. Франка // Человек. 2018. №4. С. 138–150.

51. 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.
52. Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Исторические типы рациональности. Т.2. / Отв. ред. П.П. Гайденок. М.: ИФ РАН, 1996. С. 4–23.
53. Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. М., 1912. 285 с.
54. Границы науки / Отв. ред. Л.А. Маркова. М., 2000. 276 с.
55. Гребешев И.В. Становление личности в христианской антропологии В.В. Зеньковского // Пространство и время. 2015. №1–2 (19–20). С. 176–182.
56. Гриб С.А. О возможности диалога между наукой и религией на основе русской православной традиции // Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. С. 103–112.
57. Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина.: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 02.11.2009. М., 2009. 186 с.
58. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
59. Дорохина Д.М. Международная научная конференция «Краковские встречи. Семен Франк: философия абсолютного реализма» (19–22 мая 2021 года. Обзор) // Философические письма. Русско-европейский диалог. Т. 4. № 3. С. 225–232.
60. Доусон К. Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000. 281 с.
61. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Академический проект, 2017. 415 с.
62. Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019. 308 с.
63. Ермишин О.Т. В.Н. Ильин о методологии и философии науки // Философские науки. 2017. №2. 98–112.
64. Ермишин О.Т. Василий Зеньковский. СПб.: Наука, 2017. 250 с.
65. Ермишин О.Т. Владимир Ильин. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2020. 80 с.
66. Ермишин О.Т. В.Н. Ильин: Из неопубликованных лекций по истории философии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие, философия, религиоведение. 2022. № 99. С. 113–128.
67. Ермишин О.Т. Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам) // Философские науки. 2016. №2. С. 117–130.

68. Ермишин О.Т. Морфология культуры в интерпретации В.Н. Ильина // Вестник МГУКИ. 2020. №3 (95). С. 64–72.
69. Ермишин О.Т. Морфология и интуитивизм (по материалам архива В.Н. Ильина) // Вопросы философии. 2021. №11. С. 209–214.
70. Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX в. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. 304 с.
71. Жильсон, Э. Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с.
72. Зандер Л.А. Бог и мир. Мирозерцания отца Сергия Булгакова. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1948. 479 с.
73. Зеньковский В.В. Автономия и теонимия // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. М.: Русский путь, 2008. Т. 2. С. 139–160.
74. Зеньковский В.В. Апологетика. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 245 с.
75. Зеньковский В.В. Доклад, представленный в Комиссию «по делу о сочинениях протоиерея С. Булгакова» // Записки русской академической группы в США. 2016. Т. XXXIX. С. 322–348.
76. Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм. М.: Свято-Владимирское издательство, 1992. С. 116–143.
77. Зеньковский В.В. Зло в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 325–341.
78. Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 65–86.
79. Зеньковский В.В. Идея религиозной науки // Вестник РСХД. 1930. № 8–9. С. 26–31.
80. Зеньковский В.В. Идея христианского реализма (По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме») // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 181–184.
81. Зеньковский В.В. Из моей жизни: Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына / Книжница, 2014. 464 с.
82. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. 880 с.
83. Зеньковский В.В. Л. Толстой как мыслитель // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 342–352.
84. Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки русской академической группы в США. 1994. Т. 26. С. 3–61; 1995. Т. 27. С. 3–52; 1996–1997. Т. 28. С. 3–39.

85. Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 402–449.
86. Зеньковский В.В. Несколько слов в ответ г-ну Сережникову // Вестник РСХД. 1930. №3. С. 22–25.
87. Зеньковский В.В. О чуде: возможность и реальность чудес // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 227–245.
88. Зеньковский В.В. Об иерархическом строе души // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. Саранск: 2003. С. 735–747.
89. Зеньковский В.В. Об образе Божьем в человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 262–284.
90. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Русский путь, 2011. С. 213–468.
91. Зеньковский В.В. Очерки идеологии Русского студенческого христианского движения // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 246–251.
92. Зеньковский В.В. Очерк моей внутренней биографии // Вестник РСХД. 1962. № 66–67. С. 8–15.
93. Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД. 1962. № 66–67. С. 37–39.
94. Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 394–419.
95. Зеньковский В.В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911. №108. С. 369–393.
96. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 4. М., Русский путь, 2011. С. 469–507.
97. Зеньковский В.В. Проблема космоса в христианстве // Живое предание. Православие в современности. М.: 1997. С. 71–90.
98. Зеньковский В.В. Проблема психической причинности // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Русский путь, 2011. 416 с.
99. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1993. 224 с.
100. Зеньковский В.В. <Рецензия на книгу:> Н.О. Лосский. Ценность и бытие // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 120–122.
101. Зеньковский В.В. <Рецензия на книгу> Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Стр. 463. Париж. YMCA-Press, 1933 // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 156–158.

102. Зеньковский В.В. Россия и Православие // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 7–64.
103. Зеньковский В.В. Судьба Халкидонских определений // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 480–496.
104. Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. М.: Русский путь, 2008. Т. 1. С. 185–194.
105. Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 353–393.
106. Зубов В.П. Русские проповедники. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
107. Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. Под ред. В.Н. Поруса. М.: Издательство ББИ, 2009. 267 с.
108. Ильин В.Н. Ангелология и учение о Св. Софии Премудрости Божией // Путь. 1929. № 15. С. 137–139.
109. Ильин В.Н. Без конца и без начала. Проблема времени, пространства и абсолютного бытия в связи с доказательствами бытия Божьего. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 500. 7 л.
110. Ильин В.Н. Введение в апологетику. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп.1, ед. хр. 481. 53 л.
111. Ильин В.Н. Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 282–291.
112. Ильин В.Н. Доказательства бытия Божия и их ценность. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 524. Л. 1–7.
113. Ильин В.Н. Дополнение к танатологическому аргументу бытия абсолютного существа. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 524. Л. 11–14.
114. Ильин В.Н. Загадка жизни и происхождение живых существа. Париж: YMCA-Press, 1929. 109 с.
115. Ильин В.Н. Истина, добро и красота в их согласии, разногласии и в их деформации (приложение морфологически-конъектурального метода к аксиологии). Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 148. 18 л.
116. Ильин В.Н. Лейбниц и русская философия // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 54–93.
117. Ильин В.Н. Материализм и материя // Христианство, атеизм и современность. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 107–142.

118. Ильин В.Н. Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 115–129.
119. Ильин В.Н. Миросозерцание и наука. Движение современной научной мысли. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 627. 46 л.
120. Ильин В.Н. Миф как соединительное звено наук естественных и гуманитарных (По поводу книги Эдгара Дакэ «Первобытный мир, сказания и человечество»). Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 409. 10 л.
121. Ильин В.Н. Наука и религии (философско-апологетический этюд). Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 640. Л. 1–12.
122. Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л. Франка // Сборник памяти С.Л. Франка. Под ред. В.В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 85–116.
123. Ильин В.Н. Нуль, точка и монада // Исследования по истории русской мысли [14]. Ежегодник за 2018 год. М.: 2018. С. 182–206.
124. Ильин В.Н. О богословствующих ученых. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 533. 7 л.
125. Ильин В.Н. О Св. Софии Премудрости Божией // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 292–299.
126. Ильин В.Н. Основная проблема теории познания // Вопросы философии. 2009. №7. С. 123–134.
127. Ильин В.Н. Основные тезисы общей иконологии или морфологии бытия, или, что то же, основные тезисы качественной иконологической онтологии // Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина.: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 02.11.2009. М., 2009. С. 161–164.
128. Ильин В.Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 362–381.
129. Ильин В.Н. План двух взаимно связанных брошюр об антропологии и доказательствах бытия Божьего. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 524. Л. 8–9.
130. Ильин В.Н. По поводу второй выставки икон // Путь. 1930. № 22. С. 126–128.
131. Ильин В.Н. Пограничность красоты. Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 102. Л. 10.
132. Ильин В.Н. Пожар миров // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 130–148.
133. Ильин В.Н. Православная апологетика. Архив ДРЗ. Ф.31, оп.1, ед. хр. 531. 125 л.
134. Ильин В.Н. Проект энциклопедии Православия // Путь. 1928. №9. С. 81–82.
135. Ильин В.Н. Радость вечного света // Вестник РСХД. 1933. №4. С. 14–18

136. Ильин В.Н. [рец.] «Душа человека». «С нами Бог» — С. Л. Франк, 1964 г. Издание YMCA-Press // Вестник РСХД. 1966. No 81. С. 80–82.
137. Ильин В.Н. Рецензия на: Проф. Прот. Василий ЗЕНЬКОВСКИЙ. «Основы христианской философии». Том II. Христианское учение о мире. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 315. Л. 6–7.
138. Ильин В.Н. Религия и научное мировоззрение. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 637. Л. 24–26.
139. Ильин В.Н. Русская наука. М.: Дом русского зарубежья, 2017. 440 с.
140. Ильин В.Н. Русская философия. М.: Летний сад. Дом русского зарубежья, 2020. 778 с.
141. Ильин В.Н. С.Л. Франк и его место в русской философии и русской культуре // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 412–417.
142. Ильин В.Н. Современная наука и опыт начертания новой картины мира и человечества. Архив ДРЗ, Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 637. Л. 1–20.
143. Ильин В.Н. Софиологический универсализм как основа общего учения о духовности бытия. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 136. 14 л.
144. Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии, №11. 1996. С. 91–136.
145. Ильин В.Н. Столб злобы богопротивной // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин: 1925. С. 155–221.
146. Ильин В.Н. Сущее и должное. Два закона. Опыт конструктивной критики формально-расчленяющего мышления // Гусаков А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина.: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 02.11.2009. М., 2009. С. 165–186.
147. Ильин В.Н. Художественный стиль русских философов и ученых // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 41–53.
148. Ильин В.Н. Шесть дней творения. Париж: YMCA-Press, 1930, 1991. 233 с.
149. Ильин В.Н. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26. С. 114–118.
150. Ильин В.Н. *Métaphysique et morphologie de la lumière*. Архив ДРЗ. Ф. 31, оп. 1, ед. хр. 100. Л. 2–9.
151. Казарян А.Т. Зеньковский Василий Васильевич // Православная энциклопедия. Т. 20. URL: <https://www.pravenc.ru/text/199739.html> Дата обращения: 16.09.2022.

152. Катасонов В.Н. О границах «в принципе» безграничной науки // Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Т. Оболевич. М.: Издательство ББИ, 2014. С. 113–137.
153. Катасонов В.Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. 476 с.
154. Киреевский И.В. Полное собрание сочинение. М.: Директ-Медиа, 2014. 1111 с.
155. Копейкин К.В. Библейский тезис о творении «из ничего» и реляционная парадигма в физике // Метафизика. 2021. № 2 (40). С. 57–64
156. Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897. 757 с.
157. Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия. Часть I // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 445–460.
158. Козырев А.П. В тени Парнаса и Афона // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 3–34.
159. Козырев А.П. Исав, восставший на Иакова // Ильин В.Н. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 7–40.
160. Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова // Субъективность и идентичность / Под ред. А.В. Михайловского. М., 2012. С. 168–180.
161. Козырев А.П. Перипатетик русского Парижа // Вопросы философии. 1966. №11. С. 75–90.
162. Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова: теологема или философема // Философия религии. Альманах 2010-2011 / Шохин В.К., ред. М., 2011. С. 226–240.
163. Козырев А.П., Климов А.Е. Материалы к «Спору о Софии» // Записки русской академической группы в США. Том XXXIX. Нью-Йорк, 2016. С. 5–412.
164. Колесниченко Ю.В. Симфоническая личность // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Мир философии, 2020. С. 635–636.
165. Коренева Н.А. «Живая личность» и ее «религиозные переживания»: концепт религиозного опыта в контексте становления экзистенциального персонализма в русской мысли начала XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени / Ред.-сост. В.Н. Болдарева. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 271–294.
166. Коцюба В.И. Духовно-академическая философия в освещении прот. В.В. Зеньковского. Часть I. Определение философии и вопрос о соотношении религии и свободы // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 88–98.

167. Коцюба В.И. Духовно-академическая философия в освещении прот. В.В. Зеньковского. Часть II. Становление философии в России, духовно-академическая философия, православная философия // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 78–88.
168. Коцюба В.И. Апологетические статьи петербургского периода святителя Иннокентия Херсонского // Диакрисиc, 2019. № 2 (2). С. 159–173.
169. Кудрявцев-Платонов В.Д. Что такое философия? // Кудрявцева-Платонов В.Д. Сочинения. Сергиев Посад, 1893. Т.1. Вып. 1. С. 1–40.
170. Куприянов В.А. Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С.Л. Франка // История философии. Т. 21. №1. 2016. С. 128–135.
171. Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. Т.1. / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 1995. С. 88–113.
172. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Академический проект, 2017. 154 с.
173. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. 288 с.
174. Ларше Ж.-К. Что такое богословие? М.: Паломник, 2021. 175 с.
175. Летцев В.М. Киевский период творчества В.В. Зеньковского. Реформа метафизических оснований психологии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие, философия. 2006. № 16. С. 93-104.
176. Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского // Вопросы философии. 2003. №12. С. 140–146.
177. Летцев В.М. Христианская интуиция личности как исходное основание персоналистической метафизики В.В.Зеньковского // Христианская мысль. К.: 2004. № 1. С. 88–94.
178. Летцев В.М. Эмигрантский период творчества В.В. Зеньковского // Русское зарубежье: история и современность. Мухачев Ю.В., ред. М.: ИНИОН РАН, 2011. С. 97–117.
179. Лопатин Л.М. Типические системы философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 330–355.
180. Лопатин Л.М. Спиритуализм как монистическая система философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 356–385.
181. Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1986. № 32. С. 264–298.
182. Лопатин Л.М. Аксиомы философии // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. М.: РОССПЭН, 1996. С. 315–329.

183. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., Республика, 1995. 400 с.
184. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. 303 с.
185. Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Имя. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 7–22.
186. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 962 с.
187. Лушников Д., священник. Основное богословие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. 408 с.
188. Лялин К. Софиологический спор // Записки русской академической группы в США. Том XXXIX. Нью-Йорк, 2016. С. 375–412.
189. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. 1975. №14. С. 113–120.
190. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: 1991. 288 с.
191. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Издательская группа «Азбука Аттикус», 2014. 608 с.
192. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 216 с.
193. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Издательство РХГА, 2017. 526 с.
194. Маслин М.А., Жуков В.Н. В.В. Зеньковский как историк русской философии и культуры // Философия и общество. 1997. № 4. С. 76–92.
195. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 384 с.
196. Мумриков О., священник. Естественно-научная апологетика как целостная дисциплина: общий обзор // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2009. №4 (15). С. 28-41.
197. Мунье Э. Что такое персонализм. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. 128 с.
198. Назарова О. «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Семен Людвигович Франк / Под. ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 212–231.
199. Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. 196 с.
200. Назарова О. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии // Соловьевские исследования. 2015. № 4 (48). С. 148–157.

201. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб: Обществ памяти игумении Таисии, 2015. 120 с.
202. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. / Н.К. Гаврюшин, сост. М. 1997. С. 5–333.
203. Нижников С.А. Вера и знание: проблемы онтологии и гносеологии в историко-философском контексте // Социум и власть. 2018. №2 (70). С. 76–82.
204. Нижников С.А. Онтология веры: С. Франк и М. Хайдеггер // «Философское образование». Вестник МЦ по русской философии и культуре. №2 (34). Июль-декабрь. 2016. С. 3–8.
205. Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Издательство ББИ, 2017. 202 с.
206. Оболевич Т. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Семен Людвигович Франка / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 232–242.
207. Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношении между религией и наукой> // Соловьевские исследования. 2017. 1 (53). С. 86–103.
208. Оболевич, Т., Цыганков, А. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.
209. Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года // Записки русской академической группы в США. 2016. Т. XXXIX. С. 195–217.
210. Паршин А.Н. Еще раз о «научной картине мира» // Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 100–116.
211. Паскаль Б. Мысли. М.: 1995. 480 с.
212. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (1922–1950) // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под редакцией М. А. Колерова. — М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 40–240.
213. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) // Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.
214. Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. статей Н. Бердяева, о. Сергия Булгакова, Б. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, О.Г. Флоровского, С. Франка. Париж: YMCA-Press, 1935. 168 с.
215. Печерин В.С. Arologia Pro Vita Mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самым. СПб.: Нестор-История, 2011. 864 с.

216. Пивоваров Д. В. Религия в поисках истины, знания и веры: опыт религиозный и опыт научный. СПб., 2017. 555 с.
217. Письма прот. В.В. Зеньковского к Д.И. Чижевскому // Ежегодник Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 2012. С. 335–424.
218. Письмо Митрополита Евлогия митрополиту Антонию // Записки русской академической группы в США. 2016. Т. XXXIX. С. 52–53.
219. Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 466–490.
220. Половинкин С.М. Всё. (Опыт философской апологетики). М.: Издание автора, 2004. 164 с.
221. Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2020. 1156 с.
222. Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.
223. Попов А.А. Живознание // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Мир философии, 2020. С. 211–212.
224. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М. 1986. 432 с.
225. Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сборник научных статей / Антонов К.М. (ред.). М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 195–240.
226. Резвых Т.Н. Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2019. №85. С. 73–87
227. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: «Ника-Центр», 1988. С. 15–164.
228. Ровбо М.В. Кантовское понятие «трансцендентальный субъект» в философии неокантианства // Философия и социальные науки в современном мире: материалы международной научной конференции к 30-летию факультета философии и социальных наук БГУ. В. Ф. Гигин, ред. Минск: БГУ, 2019. С. 102–107.
229. Родичева Л. «Я не в изгнании, я в посланьи» Нины Берберовой: канонизация фразы // Текстология и историко-литературный процесс: VII Международная конференция молодых исследователей: Сборник статей / Под ред. У. В. Башко, А. О. Бурцевой, О. А. Воробьёвой, Е. А. Пастернак, А. Н. Першкиной. М.: Буки Веди, 2018. С. 143–157.
230. Рождественский Н. П. Христианская апологетика. СПб., 1884. Ч. 1. 447 с., xxxvi.

231. Розова Е.О. Философия культуры русского зарубежья (В.В. Вейдле, В.Н. Ильин, Г.П. Федотов).: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.03: защищена 27.05.2013. М., 2013. 157 с.
232. Русская философия: Энциклопедия. / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Мир философии, 2020. 920 с.
233. «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сборник научных статей / Антонов К.М., ред. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. 248 с.
234. Семен Людвигович Франк. Под ред. В.Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 589 с.
235. Серезников К.Г. О религиозной науке и о религиозной философии // Вестник РСХД. 1930. № 8–9. С. 21–26.
236. Серезников К.Г. Философия или апологетика // Вестник РСХД. 1930. №3. С. 17–22.
237. Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 367–390.
238. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический Проект, 2011. 293 с.
239. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.
240. Степин В.С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2013. №4. С. 45–59.
241. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. 495 с.
242. Стрельцова Г.Я. Декарт и Паскаль // Вопросы философии. 1985. №3. С. 100–112.
243. Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 343–363.
244. Султанов К.В., Корольков А.А., Пую Ю.В., Рабош В.А., Стрельченко В.И. Философия науки позитивизма: эволюция предмета и понятий // Общество. Среда. Развитие. 2017. №1. С. 25–32.
245. Тареев М.М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. 303 с.
246. Тихомиров Д., прот. Курс основного богословия. СПб., 1887. 175 с.
247. Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 104–106.
248. Троицкий В.П. «Античный космос и современная наука» и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 882–905.
249. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. М., 1917. 337 с.

250. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология / Гаврюшин Н.К., ред.-сост. М.: «Прогресс-Культура», 1994. С. 243–488.
251. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 483–592.
252. Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 594–717.
253. Философия психологии / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2016. 396 с.
254. Философско-религиозные истоки науки / Отв. ред. Гайденок П.П. М.: Мартис, 1997. 319 с.
255. Флоренский П.А. Иконостас. СПб.: Русская книга, 1993. 365 с.
256. Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 550–570.
257. Флоренский П.А. Знамена эпохи // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. С. 362–367.
258. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 252–286.
259. Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. С. 386–488.
260. Флоренский П.А. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 353–362.
261. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. С. 145–168.
262. Флоренский П.А. От переводчика [Вступительная статья к переводу: И. Кант. Физическая монадология] // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 686–686.
263. Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 632–646.
264. Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 34–40.
265. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. 633 с.
266. Флоренский П.А. Философия культа (опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004. 684 с.

267. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Ника-центр, 2002. 560 с.
268. Франк С.Л. Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 58–72.
269. Франк С.Л. Будущность религии // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 91–95.
270. Франк С.Л. Государство и церковь в восточном православии // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 161–173.
271. Франк С.Л. Доказательство бытия Бога // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 89–98.
272. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 360–367.
273. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
274. Франк С.Л. Знание и вера // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 82–86.
275. Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 411–439.
276. Франк С.Л. К характеристике Гёте // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 219–226.
277. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль, 1913. Кн. XI. С. 1–31.
278. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Реальность и человек. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. С. 341–426.
279. Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 67–73.
280. Франк С.Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 96–134.
281. Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль, 1911. Кн. IX. С. 1–28.
282. Франк С.Л. Материализм как мировоззрение // Христианство, атеизм и современность. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 143–175.
283. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393.

284. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С. 77–524.
285. Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 57–66.
286. Франк С.Л. О т. наз. «новом религиозном сознании» // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 171–176.
287. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. М., Берлин: Директ-Медиа, 2017. 52 с.
288. Франк С.Л. Основная интуиция Бергсона // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2010–2011 / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М., 2014. С. 510–523.
289. Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 370–403.
290. Франк С.Л. Прагматизм как гносеологическое учение // Новые идеи в философии. 1913. №7. С. 115–157.
291. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.
292. Франк С.Л. Реальность и человек. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. 560 с.
293. Франк С.Л. Религия и культура // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 391–398.
294. Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. 28 с.
295. Франк С.Л. Религия и наука // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 299–303.
296. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. №4. С. 145–156.
297. Франк С.Л. Русский христианский гуманист // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 143–160.
298. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., Республика, 1992. С. 471–500.
299. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 415–827.
300. Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
301. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 402 с.

302. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
303. Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 338–348.
304. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов / П.В. Алексеев, сост. М.: Политиздат, 1990. С. 319–334.
305. Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.3. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 188–218.
306. Франк С.Л. <Из записной книжки 1944 года> // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 198–202.
307. Франк С.Л. <Первые наброски к книге «Свет во тьме»> // Аляев Г.Е., Резвых Т.Н., Оболевич Т. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: *неизвестные* книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 115–117.
308. Франк С.Л. <«Свет во тьме», редакция 1941 года> Экскурс. Религиозный опыт и традиционная вера // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: *неизвестные* книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 118–160.
309. Франк С.Л. <«С нами Бог». Подготовительная тетрадь> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: *неизвестные* книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 386–457.
310. Франк С.Л. <С-нами-Бог. Мысли о религии> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: *неизвестные* книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 459–517.
311. Франк С.Л. [Рецензия на:] Н. Høffding. Moderne Philosophen // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т.2. М.: Издательство ПСТГУ, 2019. С. 306–308.
312. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
313. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. 408 с.
314. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1886. 450 с.
315. Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка. М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.
316. Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.
317. Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г. К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 357–478.
318. Честертон Г.К. Святой Фома Аквинский // Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 265–356.

319. Честертон Г.К. Человек, который был Четвергом. Возвращение Дон Кихота. Рассказы. Стихотворения. Эссе. М.: АСТ, 2009. 836 с.
320. Шапошников В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Порус В.Н. (ред.). М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 164–178.
321. Шапошников В.А. Наследие отца Павла Флоренского и христианская апологетика // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский — П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. — Приглашение к диалогу / Андрюшков А.А, Глазунова О.И., Громько Ю.В., Олексенко О.И. (сост.). М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 234–252.
322. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.
323. Шмаков В.В. Идея Церкви в философии и социальной антропологии С.Л. Франка // Соловьевские исследования. № 4 (52). 2016. С. 163–171.
324. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 459 с.
325. Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. I: Богословие, Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.
326. Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Издательство СПбДА, 2022. 512 с.
327. Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с.
328. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта. М.: КомКнига, 2006. 216 с.
329. Штейнер Р. Теософия. М., 1915. 185 с.
330. Щипков В.А. Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–183.
331. Элен П. «Мыслящее переживание» — об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка // Мысль. № 16 (2014). С. 7–18.
332. Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Историко-философский ежегодник 2005. М.: Наука, 2005. С. 331–357.
333. Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка. М.: ИФ РАН, 2017. XIII, 149 с.
334. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: «Идея-Пресс», 2012. 304 с.

335. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2014. 121 с.
336. Ahlquist D. G. K. Chesterton: Apostle of Common Sens. San Francisco: Ignatius Press, 2003. 188 pp.
337. Artur Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P. Apology of Culture and Culture of Apology: Russian Religious Thought against Secular Reason // Apology of Culture: Religion and Culture in Russian Thought / Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P, eds. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2015. P. 1–12.
338. Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / Artur Mrowczynski-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P., eds. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016. x, 277 pp.
339. Boobyer Ph. Semyon Frank // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / C. Emerson, G. Pattison, R. A. Poole, eds. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 495–510.
340. Brooke J. H. Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge University Press, 2014. 576 pp.
341. Dawson C. Christianity and the New Age. NY: Angelico Press, 2021. 102 pp.
342. Dawson C. Progress and Religion. A Historical Enquiry. London: Sheed and Ward, 1929. 253 pp.
343. Dawson C. The Making of Europe. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2002. 282 pp.
344. Faith and Reason in Russian Thought / Obolevitch T., Rojek P., ed. Krakow: Copernicus Center Press, 2015. 254 pp.
345. James W. The Variety of Religious Experience. New-York: Longmans, Green and Co, 1902. 534 pp.
346. McGrath A. Science and Religion: A New Introduction. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2020. 272 pp.
347. Mulloy J. Christopher Dawson and G.K. Chesterton // Chesterton Review. Vol. 9. №3. 1983. P. 226–232.
348. Newman J.G. An Essay in Aid Of a Grammar of Assent. London: Burns, Oates, & Co., 1874. 406 pp.
349. Newman J. G. Apologia pro Vita Sua. London: Longmans, Green and Co., 1890. xxviii, 395 pp.
350. Newman J.G. Discourses to Mixed Congregations. Dublin: James Duffy, Wellington Quay, 1862. 442 pp.

351. Nichols A. G.K. Chesterton, Theologian. Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2005. 209 pp.
352. Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford University Press, 2019. 240 pp.
353. Obolevitch T. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought // Faith and reason in Russian thought / Obolevitch T., Rojek P., ed. Krakow: Copernicus Center Press, 2015. P. 7–23.
354. Science and Religion: East and West / Fehige Y., ed. London: Routledge, 2016. 240 pp.
355. Science and Religion: New Historical Perspectives / Dixon T., Cantor G., Pumfrey S., eds. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2010. 332 pp.
356. Shaposhnikov V. Mathematics as the Key to a Holistic World View: the Case of Pavel Florensky // Lateranum. 2017. LXXXIII. 3. P. 532–562.
357. Shwartz A. The Third Spring: G. K. Chesterton, Graham Green, Christopher Dawson, David Jones. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012. 416 pp.
358. Stöckl K. Modernity and its critique in 20<sup>th</sup> century Russian orthodox thought // Studies in East European Thought. 2006. Vol. 58, No. 4. P. 243–269.
359. The Blackwell Companion to Science and Christianity / Stump J. B., Padgett A. G., eds. Chichester, UK: John Wiley & Sons, 2012. 664 pp.
360. The Cambridge Companion to Science and Religion / Harrison P., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 308 pp.
361. The Oxford Handbook of Religion and Science / Clayton P., Simpson Z., eds. Oxford / New York: Oxford University Press, 2006. 1040 pp.
362. Ungureanu J. Science, Religion, and the Protestant Tradition: Retracing the Origins of Conflict. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2019. 368 pp.
363. Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 876 pp.
364. Ward W. Last Lectures. London, 1918. 295 pp.

### **Список сокращений:**

ДРЗ — Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, Москва.