

Религиозная организация  
духовная образовательная организация высшего образования  
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

**Кафедра Богословия**

*На правах рукописи*

**Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия**

**Мистические аспекты философии С.Л. Франка**

**Специальность: Русская религиозная философия**

Автор: Хамидулин Артем Маратович

Научный руководитель: проф. Гаврюшин Н.К.

г. Сергиев Посад,

2018

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА</b> .....	19
1.1 <i>Легитимность мистицизма в философии С.Л. Франка</i> .....	20
1.2 <i>Аналитика мистического опыта в философии С.Л. Франка</i> .....	44
1.3 <i>Исследование основания возможности мистических переживаний в философии С.Л. Франка</i> .....	71
<b>ГЛАВА 2. КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА С ФИЛОСОФИЕЙ МИСТИКИ Н.А. БЕРДЯЕВА</b> .....	97
2.1 <i>Биографические параллели С.Л. Франка и Н.А. Бердяева</i> .....	97
2.2 <i>Философия мистики Н.А. Бердяева</i> .....	106
2.3 <i>Результаты сравнения</i> .....	134
<b>ГЛАВА 3. КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА С ФИЛОСОФИЕЙ МИСТИКИ И.А. ИЛЬИНА</b> .....	139
3.1 <i>Биографические параллели С.Л. Франка и И.А. Ильина</i> .....	139
3.2 <i>Философия мистики И.А. Ильина</i> .....	143
3.3 <i>Результаты сравнения</i> .....	172
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	176
<b>СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	180

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Мысль С.Л. Франка занимает в русской религиозной философии особое место. «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии»<sup>1</sup>, писал о В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» еще при жизни Семена Людвиговича Франка. Современный исследователь истории философии А.А. Федоров рассматривает С.Л. Франка в одном ряду с такими выдающимися философами XX века, как Э. Гуссерль и М. Хайдеггер и называет философский проект С.Л. Франка одной из вершин европейской философско-мистической традиции<sup>2</sup>.

Высокое положение С.Л. Франка в плеяде философов обеспечивает высокий интерес к изучению его творческого наследия. В последние годы было много сделано для глубокого и всестороннего анализа корпуса философских сочинений и творческой биографии мыслителя, а также его дневниковых записей и эпистолярного наследия. Комплексная исследовательская работа, посвященная творчеству С.Л. Франка, включая специальные исследовательские работы и научные конференции, призвана заполнить имеющиеся лакуны в изучении его философского наследия и публикации полного собрания его сочинений в России. Однако это не означает, что все стороны его творчества были изучены. Так, до сих пор аналитике мистического опыта С.Л. Франка и рассмотрению его творчества с точки зрения феномена мистического не было уделено должного внимания.

В своем докладе «Русское мировоззрение» (26 мая 1925 г.) С.Л. Франк писал: «Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158, 177.

<sup>2</sup> Федоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII – первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001. С. 12, 121, 213.

еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание... Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание... Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, то есть он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания»<sup>3</sup>. Иную философскую теорию, проистекающую из особого мироощущения, С.Л. Франк констатировал в русском мировоззрении. Его характерную черту философ видел в особенном понимании познающего сознания, которое не противопоставляется бытию, но мыслится как проявление объединяющего все бытия и абсолютной реальности. Это мироощущение было присуще и самому С.Л. Франку, который как раз не только ощущал себя «укорененным в бытии», но и обладал особым опытом прикосновения к этому бытию, и то, что ему открылось в этом опыте, он стремился в течение всей своей жизни осмыслить и выразить в философских сочинениях, затрагивающих метафизические вопросы.

**Степень разработанности темы.** Среди совокупности исследовательских работ, рассматривающих самые разные стороны интеллектуальной биографии и философии С.Л. Франка, следует обозначить ряд трудов, которые в разной степени затрагивают разрабатываемую нами тему мистических аспектов в философии отечественного философа или являются смежными по отношению к ней.

Осмысление творчества С.Л. Франка началось еще при жизни философа, а после его смерти интерес к творчеству мыслителя только усилился. Первоначальная аналитика трудов С.Л. Франка была предпринята такими известными его современниками, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.И. Гессен, Ф.А. Степун, Н.О. Лосский, Б.П. Вышеславцев,

---

<sup>3</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.478.

В.В. Зеньковский, С.А. Левицкий, В.Н. Ильин, Н.П. Полторацкий, Д.И. Чижевский, Б.В. Яковенко, Г.В. Плеханов, Р. Редлих, В. Адоратский, И. Луппол<sup>4</sup>. Вскоре после кончины С.Л. Франка под редакцией о. Василия Зеньковского выходит «Сборник памяти С.Л. Франка»<sup>5</sup> (1954), в котором, среди воспоминаний людей, лично знавших русского философа, представлены также одни из самых ранних аналитических статей, рассматривающих генерацию и бытование его философских идей.

В последние двадцать лет появился ряд исследований, посвященных отдельным аспектам философии С.Л. Франка. Биографическими изысканиями, исследованием эпистолярного наследия и публикацией ранее не изданных текстов русского философа занимались такие ученые, как Г.Е. Аляев, Т.Н. Резвых, О.А. Назарова, P.J. Swoboda, Т. Оболевич, Ф. Буббайер<sup>6</sup>. Отдельно следует отметить историко-архивные изыскания создателей сборников текстов русского мыслителя – «Русское

---

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма. Рецензия на кн. С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 136-154; Бердяев Н.А. Два типа мирозерцания (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. 1916. кн. 134 (IV). С. 302-315; Бердяев Н.А. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Непостижимое» // Путь. 1939. № 60. С. 65-67; Гессен С.И. Новый опыт интуитивной философии. (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Северные записки. 1916. № 4-5. С. 222-237; Степун Ф.А. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Крушение кумиров» // Современные записки. Париж, 1924. № 21. С. 40-43; Лосский Н.О. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Предмет знания» // Русская мысль. М., 1915. №12. С. 5-7; Вышеславцев Б.П. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Духовные основы общества» // Путь. 1930. № 20. С. 107-111; Зеньковский В.В. Идея христианского реализма. По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме» // Вестник РСХД. 1954. №33. С. 19-22; Зеньковский В.В. К десятилетию со дня смерти С.Л. Франка // Вестник РСХД, 1960. № 58/59. С. 24-26; Левицкий С.А. Памяти великого философа (С.Л. Франка) // Новый журнал, 1977. № 127. С. 113-117; Ильин В.Н. С.Л. Франк и его место в русской философии и культуре // Вестник РСХД, 1951. № 1. С. 18-23; Полторацкий Н.П. Россия и революция: Русская религиозная философия и национально-политическая мысль XX в.: Сб. ст. Нью-Йорк, 1988; Чижевский Д.И. Отзыв на книгу С.Л. Франка «Русское мировоззрение» // Современные записки. Париж, 1924. № 33. С. 34-36; Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин, 1922; Плеханов Г.В. О книге С. Франка «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» // Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XI. М.: Госиздат, 1928. С. 348-357; Редлих Р. Социальная философия С.Л. Франка. Франкфурт-на-Майне, 1972; Адоратский В. Рецензия на кн. С. Франка «Очерк методологии общественных наук» // Печать и революция. 1922. кн. 6. С. 238-240; Луппол И. Рецензия на книгу С. Франка «Введение в философию в сжатом изложении» // Под знаменем марксизма. 1922. № 9-10. С. 225-227.

<sup>5</sup> Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен. 1954.

<sup>6</sup> Аляев Г.Е. Записные книжки С.Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа // Вече. №27(1). 2015. С. 275-284; Аляев Г.Е. Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928-1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 7-135; Назарова О.А. Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 144-309; Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S. L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992; Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017; Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001.

мировоззрение»<sup>7</sup>, «Непрочитанное...»<sup>8</sup>, «С.Л. Франк. Саратовский текст»<sup>9</sup>, в которые вошли ранее не публиковавшиеся тексты философа (дневниковые заметки, черновики, письма, статьи, воспоминания). Важно также отметить два крупных сборника научных текстов, увидевших свет под редакцией В.Н. Поруса, – «Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры»<sup>10</sup> (2009) и «Семен Людвигович Франк»<sup>11</sup> (2012); большой раздел, посвященный философии С.Л. Франка в номере журнала «Соловьевские исследования»<sup>12</sup>, а также материалы российско-немецкого семинара «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии» и сборник издательства Православного Свято-Тихоновского Университета «Самый выдающийся русский философ: Философия религии и политики С.Л. Франка»<sup>13</sup>, в которых были представлены разносторонние доклады как отечественных, так и зарубежных ученых.

Антропологическую тематику в философском наследии С.Л. Франка исследовали А.И. Архангельская, Г.Н. Завольская, Е.Н. Некрасова, С.А. Тимошенко, Г.А. Гуртовенко, В.В. Воронков, В.И. Потапчук, С.Я. Ягубова, Н.К. Гаврюшин, Г.П. Токмакова, Е.В. Зимянина, Д.Н. Баринов, В.А. Конев, С.В. Малиновская, С.А. Тимошенко, О.В. Удинкан, А. Förster, Ph. Kammerl<sup>14</sup>. Изучению особенности теории познания С.Л. Франка

---

<sup>7</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.

<sup>8</sup> Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.

<sup>9</sup> Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006.

<sup>10</sup> Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009.

<sup>11</sup> Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012.

<sup>12</sup> Соловьевские исследования. Вып. 4 (48). Иваново. 2015.

<sup>13</sup> Самый выдающийся русский философ: Философия религии и политики С.Л. Франка / Под ред. К.М. Антонова. М., 2015.

<sup>14</sup> Архангельская А.И. Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С.Л. Франка. СПб., 2010; Завольская Г.Н. Проблема личности в философии С.Л. Франка. М., 1993; Некрасова Е.Н. С.Л. Франк: Метафизика человеческого бытия. М., 1993; Тимошенко С.А. Религиозно-философская антропология С.Л. Франка. М., 1997; Гуртовенко Г.А. Философская антропология С.Л. Франка. М., 1998; Воронков В.В. Проблема сознания в философии В.С. Соловьева, С.Л. Франка и Г.Г. Шпета: Сравнительный историко-философский анализ. М., 2003; Потапчук В.И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С.Л. Франка. Хабаровск, 2007; Ягубова С.Я. Учение о человеке С.Л. Франка в контексте современной философской антропологии. СПб., 2011; Гаврюшин Н.К. «Русская идея» в трактовке С. Франка // Общественные науки, №6, 1990. С.216-219; Гаврюшин Н.К. Русская философская симфония (Предисловие) // Смысл жизни: Антология. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. М., 1994; Токмакова Г.П. Проблемы человека в философии С.Л. Франка. М., 1991; Зимянина Е.В. Философия человека в системе С.Л. Франка. М., 2002; Баринов Д.Н. Философия общества С.Л. Франка. М., 2001; Конев В.А. Антропологический проект С.Л. Франка // Вестник

посвятили свои исследования Д.В. Солодухин, О.А. Назарова, А.А. Ермичев, Н.В. Мотрошилова, А.П. Семенюк, R.L.W. Tannert<sup>15</sup>. Онтологическая проблематика рассматривается в исследовательских трудах Н.М. Акулича, Т.Н. Резвых, Д.В. Тепина, Г.Е. Аляева, П.П. Гайденко, Н.В. Мотрошиловой, И.И. Евлампиева, В.И. Моисеева, Ю.В. Тырбах, В.А. Кувакина, Rupert Gläser, A. Szombath, D. Stammer<sup>16</sup>. Контекстуальный анализ воззрений С.Л. Франка в контексте отечественной философской культуры и вопрос возможного влияния на русского философа рассматривается в работах С.В. Никулина и Е.С. Киселевой<sup>17</sup>. Соотношение философской и религиозной тематики в творчестве С.Л. Франка изучается в работах Г.Е. Аляева, С.И. Киселевой, Я. Фебера, К.М. Антонова, Г.В. Валеевой, П. Элена, Т. Obolevitch, Б. Халленслебен<sup>18</sup>.

---

СамГу, №1 (123), 2015. С. 9-14; Тимошенко С.А. Религиозно-философская антропология С.Л. Франка. М., 1997; Малиновская С.В. Антропологическое наследие С.Л. Франка как ресурс развития современной гуманитарной культурологии. СПб., 2009; Удинкан О.В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: На пример философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001; Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2003; Kammerl Ph. Die Realität und die Gottmenschlichkeit des Menschen — Ihr Verhältnis in der Philosophie von Simon Frank. Magisterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium. München, 2012.

<sup>15</sup> Солодухин Д.В. Рациональные и иррациональные аспекты познания в интуитивизме С.Л. Франка, М., 2001; Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма С.Л. Франка М., 2001; Ермичев А.А. Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики // Соловьевские исследования 4 (48). 2015. С. 67-86; Мотрошилова, Н.В. Значение книги С. Франка Предмет знания / Н. В. Мотрошилова // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест; М., 2000. С. 3-12; Семенюк А.П. Онтогносеология С.Л. Франка // Ученые записки Казанского университета, Том 154, кн. 1, 2012. С. 153-165; Tannert R. L.W. Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S. L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt am Main, 1973.

<sup>16</sup> Акулич Н.М. Монодуализм С.Л. Франка. М., 2010; Резвых Т.Н. Проблема реальности в философии С.Л. Франка. М., 1995; Тепин Д.В. Разработка теоретической философии всеединства С.Л. Франка. Саратов, 2007; Аляев Г.Е. Онтология и феноменология Непостижимого: С.Л. Франк в философском дискурсе XX столетия. Киев, 2003; Аляев Г.Е. Панентеизм С. Франка: соотношение Бога, человека и природы // Философия и космология 2008: Научно-теоретический сборник. Полтава, 2008. С. 88–99; Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. №5. 1999. С. 144-150; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2006; Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта (в 2 томах). СПб., 2000; Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства: На материале работ В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, С.Л. Карсавина. М., 2000; Тырбах Ю.В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В.С. Соловьев, С.Л. Франк) концепции. Нижний Новгород, 2006; Кувакин В.А. Непостижимое Семена Франка: Эссе о неизвестности. М., 2014; Gläser Rupert. Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1975; Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004; Stammer D. Der «ontologischer Beweis» als Grundgedanke der Philosophie S. L. Franks im Anschluss an Nikolaus von Kues. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2007.

<sup>17</sup> Никулин С.В. С.Л. Франк как историк русской философской культуры. М., 2007; Киселева Е.С. Европейские истоки философии С.Л. Франка. М., 2013.

<sup>18</sup> Аляев Г.Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С.Л. Франка) // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. Том 19 (58).

Особо следует отметить те немногие исследования, в которых внимание обращается на мистическую составляющую философии С.Л. Франка. Современник философа Н.С. Арсеньев<sup>19</sup> еще при жизни называет С.Л. Франка мистиком. Другой современник С.Л. Франка – И.И. Лапшин – также признавал, что источником для теории познания С.Л. Франка является нечто мистическое<sup>20</sup>. И.И. Евлампиев в своих исследованиях внимание на особенности концепции всеединства и интуитивную связь человека и Бога в философии С.Л. Франка и именуется его систему мистическим реализмом<sup>21</sup>. В. Czardybon в своих исследованиях обращают внимание на высокое значение для системы С.Л. Франка религиозной веры в живого Бога, идею живой связи человека и абсолютной реальности, исходя из чего также именуют философскую концепцию С.Л. Франка мистическим реализмом<sup>22</sup>. Т. Оболевич обращает внимание на антропологическое измерение философской системы С.Л. Франка, отмечая идею живого общения человека и Бога<sup>23</sup>. Б. Халленслебен рассматривая религиозное измерение концепции всеединства С.Л. Франка, многократно приводит цитаты самого русского философа, который ассоциирует свою мысль с мистической спекулятивной традицией<sup>24</sup>. Затрагивается проблематика мистического опыта русского философа в трудах биографа С.Л. Франка Ф. Буббайера, который обращает внимание

---

№ 1: Философия. 2006. С. 14–16; *Аляев Г.Е.* Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги проф. П. Элена) // Соловьёвские исследования. Вып. 1 (37). Иваново, 2013. С. 150–167; *Киселева С.И.* Концепция «Новой религиозной этики» С.Л. Франка. М., 2006; *Фебер Я.* Проблема соотношения разума и веры в философии С.Л. Франка // Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 6, Выпуск 2, 2006. С. 208–214; *Антонов К.М.* Проблема философии религии в «Непостижимом» С.Л. Франка // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 2(26), 2009. С. 72–92; *Валева Г.В.* Проблема теодицеи в религиозной философии С.Л. Франка и Н.О. Лосского. Тула, 2011; *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012; *Obolevitch T.* Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Krakow: OBI; Tarnow: Biblos, 2006; *Халленслебен Б.* Религиозно-философская мысль С. Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009.

<sup>19</sup> *Арсеньев Н.С.* С.Л. Франк как мистик / Н.С. Арсеньев // Возрождение. 1971. №231. С.51–59.

<sup>20</sup> *Лапшин И.И.* Мистический рационализм проф. С.Л. Франка // Мысль. Журнал Петербургского Философского общества. 1922. № 3. С. 140–153.

<sup>21</sup> *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.

<sup>22</sup> *Czardybon V.* Realizm mistyczny Siemiona L. Franka. e-bookowo, 2008.

<sup>23</sup> *Оболевич Т.* Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 29–36.

<sup>24</sup> *Халленслебен Б.* Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 37–68.



факт наличия у русского мыслителя собственных мистических переживаний, исходя из чего именует С.Л. Франка не только философом, но и религиозным мистиком<sup>25</sup>. Т.Н. Резвых также отмечает наличие мистических переживаний в биографии С.Л. Франка и отождествляет их с гносеологическим концептом «живое знание», встречающимся у отечественного философа<sup>26</sup>. Г.Е. Аляев уделяет значительное внимание философии религии С.Л. Франка, отмечая, что мистический компонент его системы не затмевает рациональный философский метод мыслителя<sup>27</sup>. П.П. Гайденок, обращая внимание на идею парадоксальной имманентности трансцендентного Абсолюта душе человека, именует философскую позицию С.Л. Франка мистическим пантеизмом<sup>28</sup>. Т.Н. Панченко обращает внимание на гносеологическую систему С.Л. Франка, именуя способ достижения человеком божественной реальности мистической интуицией<sup>29</sup>. В то же время В.В. Кравченко, уделяя значительное внимание мистицизму в отечественной мысли (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Белый, А. Шмидт, Е. Блаватская, Е. Гурджиев), замечает о перспективности исследования мистической составляющей у С.Л. Франка<sup>30</sup>. Таким образом, если в приведенных выше исследованиях и отмечаются факты наличия личных мистических переживаний у философа, а элементы философской системы С.Л. Франка именуются мистическими, то, зачастую, данные определения призваны лишь продемонстрировать значительный интерес С.Л. Франка к религиозным вопросам, и чаще всего используются лишь номинально и метафорически. В

---

<sup>25</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001.

<sup>26</sup> Аляев Г.Е. Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 7-135.

<sup>27</sup> Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания // Соловьевские исследования. Выпуск 1 (37). 2013. С. 150-167; Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С.Л. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 2014. С. 19-32.

<sup>28</sup> Гайденок П.П. Мистико-идеалистическая диалектика (С.Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 95-118.

<sup>29</sup> Панченко Т.Н. Мыслью, следовательно, существует абсолютное бытие // Альманах СФИ "Свет Христов просвещает всех". Выпуск 10. / М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. С. 35-60.

<sup>30</sup> Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. М., 1997. 277 с; Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. М., 1997. 298 с.

то время как данная работа призвана проанализировать непосредственно личный мистический опыт С.Л. Франка в качестве исходного положения его философской мистики.

Вторая и третья части работы представляет собой компаративный анализ философии мистики С.Л. Франка с философией мистики Н.А. Бердяева и И.А. Ильина. Фигуры этих философов интересны тем, что: 1) они являлись современниками и были хорошо знакомы друг с другом; 2) все они принадлежали к традиции православного христианства; 3) в значительной степени опирались на мыслителей, относящихся к немецкой идеалистической философии и немецкой мистической традиции; 4) в их творчестве встречается дискурс о мистике; 5) они считали себя либо прямо мистиками, либо же относили свой способ мышления к мистическому. Иными словами, данные авторы являются яркими репрезентантами русской философской мистики. Подобный анализ должен выявить особенности пути построения русской философии мистики, представленной у данных авторов.

Поскольку вторая и третья часть работы посвящена сравнительному анализу философии мистики С.Л. Франка с философией мистики Н.А. Бердяева и И.А. Ильина, следует отметить исследования, затрагивающие тему мистицизма и мистического у данных авторов.

Так, исследованием темы философии религии Н.А. Бердяева, в той или степени затрагивающих тематику мистицизма, занимались такие ученые, как О.Д. Волкогорова, Н.К. Дмитриева, А.П. Моисеева, Е.В. Зимянина, А.А. Гапоненкова, Г.П. Ковалева, В.Н. Порус, А.А. Ермичев, И.И. Евлампиев, А.С. Стрельцов, С.А. Титаренко<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> *Волкогорова О.Д.* Бердяев. М., 2010. 390 с; *Дмитриева Н.К., Моисеева А.П.* Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. 271 с; *Зимянина Е.В.* К вопросу об онтологической гносеологии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк) // Вестник московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №5. С. 46-56; Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. // Вопросы философии. 2014. №2. С. 131-154; *Ковалева Г.П.* Категория «духовность» в философии Н.А. Бердяева // Вестник КемГУКИ. 2013. №22. С. 178-189; Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013. 543 с; Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. 573 с; *Стрельцов А.С.* О роли познания в философии свободы Н.А. Бердяева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. №1-1. С. 316-324; *Титаренко С.А.* Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. 288 с.

Разработке темы философии религии и мистицизма у И.А. Ильина посвятили свои работы Н.К. Гаврюшин, И.И. Евлампиев, Г.В. Болотнов, Д.П. Ерисов, О.Т. Ермишин, К.Б. Ермишина, И.Л. Великодова, И.М. Невлева, Д.С. Пилипчук, Е.Н. Симонишвили, М.В. Финько<sup>32</sup>.

Отдельно следует остановиться на некоторых исследованиях, посвященных феномену мистики, мистицизма и мистического опыта. Среди исследователей феномена религиозного опыта, отличающихся философской аналитикой данного явления, следует отметить труды таких ученых, как: Г. Мелис, С.И. Гессен, А. Гладкий, П.М. Минин, В. Жирмунский, М.А. Новоселов, свящ. П.Я. Светлов, Ф.А. Степун, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, М.В. Лодыженский, Д.С. Мережковский, Л.А. Карсавин, В.С. Соловьев, П.С. Гуревич, Ю.А. Кимелев, С.С. Аверинцев, Л.Н. Митрохин, М.Л. Бурова, архиеп. Анастасий (Яннулатос), И.В. Рынковой, Л.В. Цыпина, Е.Г. Балагушкин, Т.В. Малевич, Д.В. Сурков, М.Ю. Реутин, Ю.В. Шичалина, Е.Н. Соболяникова, Ю.А. Степанчук, А.Г. Берман, О.Н. Ладова, С.С. Хоружий, В.В. Кравченко, Н.Г. Юхнович, Л.А. Бессонова, С.Н. Волков, О.Б. Яцевич, А.А. Орлов, Г.В. Хлебников, А.А. Федоров, В.В. Михайлов, А. Койре, Ф. Шлейермахер, У. Джеймс, Р. Отто, Б. Рассел, О. Хаксли, Е. Underhill, S. Abhayananda, M. Stoeber,

---

<sup>32</sup> *Гаврюшин Н.К.* В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. 1995. №7. С. 98-105; *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. 511 с; *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть II. СПб., 2000. 413 с; *Болотнов Г.В.* Концепция религиозного опыта И.А. Ильина // Научные ведомости белгородского государственного университета. Серия: философия. Социология. Право. 2009. № 9. С. 169-179; *Ерисов Д.П.* Религиозная философия Ивана Александровича Ильина. М., 1997. 130 с; Ермишин О.Т. Ермишина К.Б. Духовный путь и религиозно-философский идеал И.А. Ильина // Философские науки. 2008. №4. С. 87-100; И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. 877 с; Каталог библиотеки Ивана Александровича Ильина / Сост. И.В. Овчинкина. Под ред. И.Л. Великодовой. М., 2011. 200 с; *Невлева И.М.* Религиозная философия И.А. Ильина: основные идеи и концепты // Научные ведомости БелГУ. 2013. №23 (166). С. 252-257; *Пилипчук Д.С.* Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2014. № 4 (132). С. 149-157; *Симонишвили Е.Н.* Концепция духовности в философском наследии И.А. Ильина. Мурманск, 2010. 182 с; *Финько М.В.* Феномен русского религиозного философа И.А. Ильина // Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 49-59.

R.H. Jones, A.J. Steinbock, J. Horgan, R. Studstill, R.H. Jones, W.T. Stace, R. Gale, несколько сборников статей под редакцией S.T. Katz<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *Мелис Г.* Формы мистики // Логос. 1912-1913. Кн. 1 и 2. С. 259-274; *Гессен С.И.* Мистика и метафизика // Логос. 1910. Кн. 1. С. 118-156; *Гладкий А.* Мистицизм в философии Платона и отзвуки его в русской поэзии. Харьков, 1915; *Минин П.М.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915; *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914; *Новоселов М.А.* Мистика Церкви и мистика западных исповеданий. М., 1914; *Светлов П.Я.* свящ. Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии. СПб., 1897; *Степун Ф.А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012; *Лосский И.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995; *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2006; *Лодыженский М.В.* Сверхсознание и пути его достижения. М., 2002; *Мережковский Д.С.* Испанские мистики. Св. Тереза Авильская. Св. Иоанн Креста. Брюссель, 1988; *Карсавин Л.А.* Мистика и ее значение в религиозности Средневековья // Карсавин Л.А. Малые сочинения. СПб., 1994; *Соловьев В.С.* Мистицизм // Словарь Брокгауза и Эфрона, т.37. СПб., 1886; *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. М., 1984; *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998; *Аверинцев С.С.* Мистика // Большая советская энциклопедия, т. 16, М., 1974; *Митрохин Л.Н.* Мистицизм как историко-культурный феномен // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критики. М., 1989; *Бурова М.Л.* Тема мистического познания в русской философии XIX-XX веков. СПб., 2013; *Анастасий (Янулатос), архиепископ.* Мистицизм. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pemptousia.ru/2012/11/мистицизм/> Дата обращения: 30.01.16; *Балагушкин Е.Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма / Под ред.: Е.Г. Балагушкина. М., 2011; *Рынковой И.В.* Тайна и глубина православной мистики // Тамбов: Грамота, 2011. № 1 (7). С. 162-166; *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М., 2014. 175 с; *Цыпина Л.В.* Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы. СПб., 2005; *Сурков Д.В.* Мистический текст как результат рационализации мистического опыта // Омский вестник. Философские науки. (111) 2012. С. 152-155; *Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011; *Шичанина Ю.В.* Мистический человек как человек виртуальный // Философия и общество 4/2004. С. 170-182; *Собольникова Е.Н.* Специфика рационального в мистическом опыте. Омск, 2000; *Степанчук Ю.А.* Основные понятия мистицизма: опыт философского исследования. М., 2003; *Берман А.Г.* Мистическое сектанство в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв. Чебоксары, 2006; *Ладова О.Н.* Специфика интерпретации мистического опыта. Томск, 2001; *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии. 1991; *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998; *Хоружий С.С.* Православная аскеза ключ к новому видению человека. М.: 2000; *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX - начала XX веков. М. 1997; *Кравченко В.В.* Вестники русского мистицизма. М., 1997; *Юхнович Н.Г.* Концепция всеединства В.С. Соловьева: синтез рационализма и мистицизма. Саратов, 2006; *Бессонова Л.А.* Мистическое как индивидуальный опыт человека // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 150, кн. 4. 2008. С. 32-41; *Волков С.Н.* Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России. Саранск, 2004; *Яцевич О.Б.* Философский анализ особенностей духовной природы мистицизма. Кемерово, 2004; *Орлов А.А.* Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М., 2014; *Хлебников Г.В.* Философская мистика и гностицизм: история и современность. М., 2009; *Федоров А.А.* Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII – первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001; *Михайлов В.В.* К вопросу о методологии изучения эзотерики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. СПб., 2010. С. 58-67; *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994; *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб., 1994; *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука. 1993; *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008; *Рассел Б.* Мистицизм и логика // Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 37-61; *Хаксли О.* Вечная философия. М., 1997; *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К., 2000; *Underhill E.* Practical Mysticism. New York, 2007; *Abhayananda S.* History of Mysticism. Atma Books, 2000; *Stoerber M.* Theo-Monistic Mysticism. A Hindu-Christian Comparison-Palgrave Macmillan. London, 1994; *Richard H. Jones.* Mysticism Examined. Philosophical Inquiries into Mysticism. New York, 1993; *Steinbock A.J.* Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience. Bloomington, 2007; *Horgan J.* Rational mysticism dispatches from the border between science and spirituality. New York, 2003; *Studstill R.* The Unity of Mystical Traditions. The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism (Studies in the History of Religions, Vol. 107). Brill. Leiden. Boston, 2005; *Jones R.H.* Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable. New York, 2016; *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. London, 1960; *Gale R.* Mysticism and

С религиозно-философских позиций проблематику мистического затрагивали в своих исследованиях М. Элиаде, Дж. Фрейзер, Т. Андре, Д. Лауэнштайн, К. Кереньи, А. Шиммель, А. Дж. Арберри, Дж. С. Тримингем, Д.Т. Судзуки, Г.Г. Шолем, Э. Жебар, В. Вандерхилл, П. Мур, Л. Дюпре, Б. Макгин, Е.А. Торчинов, С.С. Аванесов, А.В. Уит<sup>34</sup>. Психологические исследования религиозного опыта и феномена мистического принадлежат таким авторам как: З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Нойманн, Р. Ассаджиоли, Т.И. Ахмедов, С. Гроф, В.В. Козлов, А. Маслоу, В.Ф. Петренко, А.В. Россохин, В.В. Налимов, Л.И. Спивак, Д.Л. Спивак, Ю.В. Зенько, митр. Иерофей (Влахос), Л.С. Каганов, В.Э. Пашковский, Н. Друри, А.В. Поздняков, Е.А. Файдыш, У. Стейс Т.Ч. Тарт, М. Персингер, Э.Б. Ньюберг, М.Р. Уолдман, К.С. Robert, W.B. Parsons, A.D. Reisner, D. Greenberg, E. Witztum, S. Arterburn, D. Lukoff, O.S. Walters, J.B. Ashbrook<sup>35</sup>.

---

philosophy. II Philosophy of religion. New York 1970; *Mysticism and Philosophical Analysis* / Editor S.T. Katz. New York, 1978; *Mysticism and Language* / Editor S.T. Katz. New York, 1992.

<sup>34</sup> *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; *Элиаде М.* Шаманизм: архаичные техники экстаза. Киев, «София», 2000; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994; *Фрейзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980; *Андре Т.* Исламские мистики. СПб., 2003; *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М., 1996; *Кереньи К.* Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М., 2000; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 1999; *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистика ислама. М., 2002; *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордена в исламе. М., 1989; *Судзуки Д.Т.* Мистицизм: христианский и буддистский. М., 1996; *Шолем Г.Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004; *Жебар Э.* Мистическая Италия. Томск, 1997; *Вандерхилл Э.* Мистики XX века. Энциклопедия. М., 1996; Мур П. Мистицизм / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/peter-moore-mysticism/> Дата обращения: 15.01.16; *Дюпре Л.* Мистицизм / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupre-mysticism-part-one/> Дата обращения: 17.03.16; Макгинн Б. Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame/> Дата обращения: 23.11.15; *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998; *Аванесов С.С.* Мистический аспект православно-христианского религиозного опыта // Идеи и идеалы №4 (14). Т. 1. 2012. С. 75-83; *Уит А.В.* Мистический опыт. М., 2009.

<sup>35</sup> *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994; *Юнг К.Г.* Бог и бессознательное. М., 1996; *Юнг К.Г.* Психологические типы. Минск, 1998; *Юнг К.Г.* О психологии восточных религий и философий. М., 1994; *Юнг К.Г.* Дух и жизнь. М., 1996; *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. СПб., 1999; *Ассаджиоли Р.* Психосинтез. Принципы и техники. М., 2002; *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания (история, теория, практика). М., 2001; *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя: измерения сознания, новые перспективы в психотерапии и исследованиях внутреннего мира. М., 1994; *Козлов В.В.* Психотехнологии измененных состояний сознания. Личностный рост. Методы и техника. М., 2001; *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. Религии, ценности и пик-переживания. М., 2002; *Петренко В.Ф.* Основы психосемантики. М., 1996; *Зенько Ю.М.* Психология религии. СПб., 2009; *Россохин А.В.* Личностная рефлексия в измененных состояниях сознания. М., 1993; *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М.: Прометей, 1989; *Спивак Л.И., Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: типология, семиотика, психофизиология // Сознание и физическая реальность. — Т. 1, N 4, 1996; *Зенько Ю.М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007; *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. М., 2006; *Каганов Л.С.* Медитация: мистика или психотехника? Черкесск, 1990; *Пашковский В.Э.* Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями. СПб., 2006;

Несмотря на имеющийся прогресс в изучении наследия С.Л. Франка, исследование творчества философа на предмет мистической составляющей не получило до настоящего времени должного освящения в специальной работе.

**Объектом диссертационного исследования** является философское наследие С.Л. Франка.

**Предметом диссертационного исследования** являются мистические аспекты философии С.Л. Франка.

### **Цели и задачи исследования.**

**Целью** данного исследования является изучение мистических аспектов философии С.Л. Франка. Эта цель конкретизируется в следующих исследовательских **задачах**:

1. Выявить наличие мистического дискурса в философии С.Л. Франка;
2. Определить, что С.Л. Франк понимает под мистическим опытом;
3. Исследовать возможность мистических переживаний согласно философской концепции С.Л. Франка;
4. Проанализировать личный мистический опыт С.Л. Франка;

---

*Пашковский В.Э., Зислин И.М.* Религиозно-мистические состояния как психиатрическая проблема // Социальная и клиническая психология. №1. Том 15. 2005. С. 81-88; *Друри Н.* Трансперсональная психология. М. 2001. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.leary.ru/misc/druri/?n=05> Дата обращения: 17.03.16; *Поздняков А.В.* Этико-психологические основания мистицизма: на материалах мистических учений буддизма и исихазма. Тула, 2006; *Файдыш Е.А.* Измененные состояния сознания (краткий путеводитель по внутренним мирам). М., 1993; *Стейс У.* Мистицизм и человеческий разум / Пер. с англ. Л.А. Бессоновой // Архетип. Филос. психоаналит. журн. М., 1997. № 3-4. С. 58-74; *Тарт Т.Ч.* Состояние сознания // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев: Сб. / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина; пер. В.Н. Поруса. М., 1994. С. 180–248; Психология религиозности и мистицизма: хрестоматия. М., 2001; *Персингер М.* Височная доля: Биологическая основа опыта Бога / Пер. с англ. Т.В. Малевич. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2014/04/maykl-persinger-visochnaya-dolya-biologicheskaya-osnova-opyta-boga-malevich/> Дата обращения: 20.04.16; *Ньюберг Э.Б. Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М., 2012; *Ньюберг Э.Б. д'Аквилли Ю, Винс Р.* Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта. М., 2013; *Robert K.C. Forman-* *Mysticism, Mind, Consciousness.* New York, 1999; *Robert K.C. Forman-* *The Innate Capacity\_* *Mysticism, Psychology, and Philosophy.* London, 1997; *Parsons W.B.* The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisoning the Psychoanalytic Theory of Mysticism. New York, 1999; *Reisner A.D.& Lawson P.* Psychotherapy, sin and the mental health. Pastoral Psychology. 1992, Vol.40 (5), P. 303-311; *Greenberg D., Witztum E.* Sanity and Sanctity. London, 2001; *Arterburn S. & Felton J.* Toxic faith: Understanding and overcoming religious addiction, 1991; *Lukoff D.* The diagnosis of mystical experiences with psychotic features // J. Trans. Psychol. 1985. Vol. 17. P.155–181; *Walters O.S.* Religion and Psychopathology // Comprehensive Psychiatry. / Пер. с англ. Белорусов С.А. vol. 101, №5, 1964. P. 24-35; *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // Zygon. Vol. 19. 1984. P. 331-350.

5. Сравнить философию мистики С.Л. Франка с философией мистики Н.А. Бердяева.

6. Сравнить философию мистики С.Л. Франка с философией мистики И.А. Ильина.

**Методология исследования** определяется в соответствии с поставленными задачами и включает в себя совокупность общенаучных (анализ, синтез, индукция, дедукция), философско-исторических (объективизм, историзм, диалектическое единство исторических и логических методов), герменевтического и феноменологического методов с элементами текстологического и компаративного анализа.

**Научная новизна работы** заключается в том, что в ней:

1) впервые тематизируется и анализируется мистическая составляющая философии С.Л. Франка;

2) впервые анализируются личные мистические переживания С.Л. Франка в качестве исходного положения его философии мистики;

3) проводится аналитика творческого наследия С.Л. Франка с точки зрения философии мистики;

4) определяется терминологический комплекс, используемый С.Л. Франком в его рассуждениях о мистическом опыте;

5) демонстрируется динамика интерпретаций С.Л. Франком феномена мистических переживаний;

6) фиксируется филиация влияний на С.Л. Франка представителей теоретической и практической мистики;

7) проводится сравнительный анализ философии мистики С.Л. Франка, и Н.А. Бердяева, и И.А. Ильина.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Наследие С.Л. Франка содержит в себе философию мистики, понимаемую как систему мирозерцания, основанную на мистическом опыте.

2. С.Л. Франк понимает мистический опыт как реальное единение человека с Абсолютом.

3. Обоснованием возможности мистического единения с Абсолютом в философской системе С.Л. Франка являются особенности антропологического концепта «Богочеловечество», согласно которому человек занимает срединное положение, соединяя в себе окружающую множественность материального мира действительности и высшую единую духовную реальность божества.

4. Исходной точкой философской мистики С.Л. Франка является его личный мистический опыт, который можно определить как интровертивный (рождение Бога в душе человека и сопричастность сущности Иисуса Христа) и экстравертивный (ощущения всеединства бытия и ощущение мистического фона окружающей действительности).

5. Мистические переживания С.Л. Франка эволюционировали от монистически окрашенного ощущения абстрактной священной тотальности бытия к христианскому, по своей сути, опыту сопричастности Иисусу Христу.

6. С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и И.А. Ильин являются яркими репрезентантами русской философской мистики. Религиозно-философская аналитика С.Л. Франка предполагает теснейший контакт человека с сущностью Божества, в котором человек являет собой «Иное Бога». Такая позиция схожа с воззрениями на возможность мистического союза человека и Абсолюта у Н.А. Бердяева, в системе которого человек именуется «микротеос». Философская мысль И.А. Ильина предполагает мистическое единство человека не с сущностью Бога, а с Его энергиями. Философия мистики С.Л. Франка основывается на более разнообразных по своему содержанию личных мистических переживаниях (ощущение мистической основы бытия, слышание голоса Бытия, рождение Бога в душе человека, сопричастность страданиям и сущности Иисуса Христа), чем философская позиция Н.А. Бердяева (близкое знакомство со спиритистами, медиумами и



антропософами и одно мистическое видение) и И.А. Ильина (опыт глубокой интуиции, направленной на познание Бога).

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Теоретическая значимость работы заключается в том, что она вносит вклад в изучение русской религиозной философии вообще и творчества С.Л. Франка в частности, а также представляет многоаспектный подход к изучению проблематики философии мистики в отечественной мысли. Практическая значимость работы состоит в том, что результаты исследования могут стать основой для создания курса лекций, методических пособий и дальнейших исследований в таком направлении, как история русской философии.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения, полученные в ходе данного исследования, были обсуждены на научных конференциях: «Актуальные вопросы современной богословской науки» в Московской Духовной Академии («Феномен мистического опыта: введение в проблематику» 2016 год); XXV Международном научном форуме студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов 2018» в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова («Иерархическая организация философской системы С.Л. Франка», 2018 год). И опубликованы в научных журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук:

1. Хамидулин А.М. Представление о человеке как посреднике между эмпирическим миром и абсолютной реальностью в философии С.Л. Франка // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2017. №7(81). С. 199-201.

2. Хамидулин А.М. Мистико-опытное основание гносеологии С.Л. Франка // Исторические, философские, политические и юридические

науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2017. №8(82). С. 203-205.

3. Хамидулин А.М. Мистицизм с точки зрения метафизики виртуальности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 2. СПб., 2017. С. 162-167.

4. Хамидулин А.М. С.М. Франк: социальное измерение мистического // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 39. С. 171-179.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, трех исследовательских глав, заключения и списка использованной литературы из 306 позиций из которых 28 на иностранных языках. Объем работы составляет 204 страниц.

## ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА

В рамках данной главы мы рассмотрим философию С.Л. Франка на предмет выявления в его творчестве дискурса о мистическом. Исходя из этого, в первом параграфе мы обратим внимание на способы бытования мистической компоненты в философской мысли С.Л. Франка, во втором проанализируем личный мистический опыт философа, а в третьем параграфе рассмотрим обоснование возможности взаимосвязи человека и Абсолюта, согласно мысли С.Л. Франка.

Источниками для аналитики феномена мистического в системе С.Л. Франка являются тексты, в которых в той или степени затрагивается эта тематика. Среди этих текстов: философские сочинения С.Л. Франка в которых мыслитель публично выражает свое мнение в том числе по различным аспектам философии мистики («Предмет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества», «Крушение кумиров», «Непостижимое», «С нами Бог», «Свет во тьме», «Смысл жизни», «Реальность и человек»); то же самое следует сказать относительно опубликованных статей философа («Абсолютное», «Виллиам Джемс», «Гете и проблема духовной культуры», «Космическое чувство в поэзии Ф.И. Тютчева», «Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера», «Мистика Рейнера Марии Рильке», «Прагматизм, как гносеологическое мышление», «Психоанализ как мирозерцание», «Религиозность А.С. Пушкина», «Религия и культура», «Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия», «Философия и религия»). Особую ценность представляют тексты С.Л. Франка имевшие сугубо личный характер: это дневники разных лет, черновики, планы и наброски его философских произведений («Первая философия», «Познание и бытие»), эпистолярное наследие, которое включает письма разным лицам. Большое значение в этом отношении имеют и воспоминания его ближайших родственников (жены Т.С. Франк, сына В.С. Франк, брата Л.В. Зак и др.), а также современников.

## *1.1 Легитимность мистицизма в философии С.Л. Франка*

Категория «мистического» имеет множество определений. В изучении этого явления существуют разнообразные подходы, каждый из которых дополняет друг друга. Феномен мистических переживаний исследуется широким спектром смежных наук, так или иначе затрагивающих деятельность человеческого сознания. «Мистика» является той сферой культуры, в которой мы обнаруживаем наличие множества определений своего содержания, в силу того, что каждый исследователь феномена «мистического» (философ, теолог, религиовед, культуролог, филолог, представитель когнитивных и нейронаук) использует ту интерпретацию, которая представляется ему наиболее адекватно отражающей реальность изучаемого явления. Сложность области мистического является причиной, которая требует своей аналитики.

Собственно, слово «мистика» («μυστικός» греч., производное от глагола «μύω» со значением «закрывать, смежать, смыкаться») подразумевает опыт чего-то в высшей степени необычного, сокровенного и тайного. В Античной Греции «мистом» называли человека, участвовавшего в особых действиях («мистериях»), обладавших ограниченным доступом и носивших сакральный характер (такowymi были, например, Элевсинские мистерии). Мист не имел права раскрывать содержание этих сакральных действий, в которых ему довелось поучаствовать<sup>36</sup>. Со временем это понятие начинает употребляться и по отношению к различным вульгарным спиритуалистическим и синкретическим парарелигиозным учениям, но, как замечает Петр Элен, понимание мистики в подобном значении не следует отождествлять с обозначением «...того просветленного и живого единения мистика с невысказанным, о котором говорит философ...»<sup>37</sup>, подразумевая под

---

<sup>36</sup> Примечательным является факт того, что в Византийской империи понятие «мистик» в том числе обозначало ранг высоких государственных чиновников, наподобие тайного советника Российской империи, что также содержит в себе указание на доступ человека к ограниченной информации, не подлежащей разглашению.

<sup>37</sup> Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 38.

«философом» С.Л. Франка. Глубинным корнем мистики является так называемый «мистический опыт» – опыт непосредственного соприкосновения человека с иноприродной реальностью, духовным миром<sup>38</sup>. С.Л. Франк, характеризуя лирическую поэзию Р.М. Рильке, как мистичную, следующим образом описывает это специфическое ощущение сопричастности человека бесконечному, говоря о том, что это есть «...чувство укорененности собственной души в вечном и абсолютном, внутреннего питания ее потусторонними божественными силами, неразрывно-интимной связи своего “я” с Богом...»<sup>39</sup>. То есть на первый план в мистике выходит момент непосредственной связи, касания, общения с Абсолютным и высокая значимость этой связи в определенной системе мысли. В словаре С.С. Аверинцева «София-Логос» мистика определяется как практика, «...имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с Абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику»<sup>40</sup>. Выражаясь языком традиционной философии, мистика есть практика религиозно-философской трансценденции к абсолютному. У С.Л. Франка обнаруживается полное соответствие этой идеи: «...в религиозном опыте мы имеем своеобразное сочетание некой *интимной близости с удаленностью* <...> некой предельной *имманентности* <...> с *трансцендентностью*»<sup>41</sup> (здесь и далее курсив С.Л. Франка). Трансцендирование же философ понимает как «...выхождение за свои собственные границы, достижение бытия и схватывание бытия познающим сознанием...»<sup>42</sup>. Исходя из этого следует, что понятие «мистика» имеет в

---

<sup>38</sup> Следует заметить, что такая знакомая для аврамистических религий форма общения с запредельным божеством, как молитва или медитация, для дхармических религий является смежным звеном по отношению ко всевозможным экзотическим ритуалам, ставящим своей задачей войти в контакт со сверхчеловеческими сущностями. С.Л. Франк называет молитвенную жизнь верующего человека подлинным богообщением, «погруженностью человека в Бога», «мистическим единством с Богом» основой которой является любовь (Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 145.).

<sup>39</sup> Франк С.Л. Мистика Рейнера Марии Рильке // Путь № 12. Париж. 1928. С. 49.

<sup>40</sup> Мистика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 376.

<sup>41</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 250.

<sup>42</sup> Франк С.Л. Познание и бытие. I. Проблема трансценденции / Пер. с нем. О. Назарова // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 176.

качестве своего содержательного минимума момент непосредственно переживаемой связи человека со сверхъестественным.

В то же время, по справедливому замечанию П.С. Гуревича, мистика существует на двух уровнях: «...как на уровне теоретического мышления, оформляясь концептуально, так и в практическом, разлитом мироощущении...»<sup>43</sup>. С.Л. Франк, говоря о религиозном опыте сверхъестественной реальности, призывает различать «...непосредственное содержание опыта с производной, пытающейся его осмыслить религиозной “теорией” – с мыслями и понятиями, в которых мы стараемся – всегда несовершенно и потому всегда более или менее спорно – зафиксировать, выразить эту опытную реальность»<sup>44</sup>. В связи с этим разделением на теоретическую и практическую сторону мистики Д.В. Сурков подробно рассматривает соотношения этих двух аспектов. Так, с его точки зрения, в собственном смысле слова «мистика – это и есть та область запредельного, открывающаяся человеку в подобные моменты единения и слияния с онтологической первоосновой мира»<sup>45</sup>. Это определение содержит указание на тайные и «сверхчеловеческие» сферы бытия, а также возможный контакт с ними. Однако существует также такое понятие, как «мистицизм»<sup>46</sup>, под которым, в свою очередь, как раз и следует понимать уже систему или направление религиозно-философской мысли, в основе которой лежит положение, указывающее на возможность непосредственного постижения этой трансцендентной, выходящей за пределы обыденного мира реальности и, в том или ином виде, единения с ней. Как утверждает исследователь

---

<sup>43</sup> Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М., 1984. С. 4.

<sup>44</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 237.

<sup>45</sup> Сурков Д.В. Различия понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт» // Омский научный вестник №5 (112). 2012. С. 131.

<sup>46</sup> Чаще всего эти понятия и используются как синонимы в энциклопедических словарях. Например, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (ЭСБЕ) есть статья «Мистика и мистицизм», кстати, за авторством философа и мистика Вл.С. Соловьева, в которой под этими понятиями понимается: «...совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности... Особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познания истины — опыта, чистого мышления, предания и авторитета, — всегда допускалась большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего, или божеством...» (Мистика и мистицизм / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. т. XIX (1896): Мекенен — Мифу-Баня. С. 454-456).

Е.Г. Балагушкин, «...мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, ее осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме»<sup>47</sup>. Другими словами, «мистицизм» подразумевает учение, религиозно-философскую систему мысли или теоретический уровень мистики, рефлексии о ней. «Мистика – это то, что изучает мистицизм, то, к чему он стремится»<sup>48</sup>, как отмечает Д.В. Сурков. При этом сам С.Л. Франк, рефлексировав в своих сочинениях о мистическом, использует понятие «мистика» именно в его практическом значении.

Подобного разделения на «мистику» и «мистицизм» придерживается и В.В. Кравченко, которая понимает под мистицизмом «...некую форму абстрактного постижения необъяснимого, “таинственного”, “сверхъестественного”, как рефлексии на субъективную тягу к высшему, “Иному”, божественному, как попытку осмысления возможностей и способов взаимодействия с Ним»<sup>49</sup>. Следуя пониманию мистицизма как теоретического учения, сформированного на базе практической мистики (которая включает в себя особый мистический опыт), мы встречаем понятие мистической философии: «...Если <...> внутреннее общение человеческого духа с абсолютным признается как существенная основа истинного познания, то появляются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного или философского элемента, обозначаются как *мистическое богословие*, *мистическая философия* или *теософия*»<sup>50</sup>. Данное определение представляется синонимичным по отношению к понятию «мистицизм». В.В. Кравченко, отмечая соотношение философии и мистики в качестве одной из главных линий в истории философии вообще, прямо считает, что «мистицизм – это и есть философский “изм” мистики, как особой сферы

---

<sup>47</sup> Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма / Под ред.: Е.Г. Балагушкина. М., 2011. С. 15.

<sup>48</sup> Сурков Д.В. Различия понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт» // Омский научный вестник №5 (112). 2012. С. 132.

<sup>49</sup> Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. Монография. М., 1997. С. 21-22.

<sup>50</sup> Мистика и мистицизм / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. т. XIX (1896): Мекенен — Мифу-Баня. С. 454-456.

духовно-практического бытования человеческого существа, которое собой являет средоточие всех возможных границ»<sup>51</sup>. При этом исследовательница недвусмысленно утверждает, что «философия мистики не только возможна, но и необходима для самой философии...»<sup>52</sup>.

«Философская мистика – это метафизический дискурс о мистическом, как трансцендентной реальности, формирующей онтогносеологические и антропо-аксиологические представления»<sup>53</sup>, дает определение Ю.А. Шабанова, при этом призывая отличать собственно мистику философскую от ее ритуально-теургического, практического измерения. Вслед за этим определением можно обозначить ряд особенностей философской мистики, среди которых выделяются следующие: «...философская мистика проявляется в рамках философских представлений, понятий и категорий своего времени...; философская мистика, в отличие от других форм визионерской мистики, всегда представлена в виде текста...; философская мистика <...> это философская система, опирающаяся на мистический опыт; философская мистика <...> несет в себе потенциал для интерпретаций и толкований...»<sup>54</sup>. Таким образом, получается, что, если система мысли того или иного философа основывается на мистическом опыте или же содержит развернутую аналитику феномена мистического, то она может определяться как мистицизм или как философская мистика.

Вместе с тем В.В. Кравченко отмечает концептуальное созвучие сферы мистического с целым рядом идей, среди которых она называет идеи идеализма, иррационализма, определенного рационализма, субъективизма, антидогматизма, интуитивизма и идеи метафизики<sup>55</sup>. Безусловно, как

---

<sup>51</sup> Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. Монография. М., 1997. С. 40-41.

<sup>52</sup> Там же. С. 41.

<sup>53</sup> Шабанова Ю.А. Философская мистика в пространстве западноевропейской философии // Антропологические измерения философских исследований. №1. 2012. С. 119.

<sup>54</sup> Там же. С. 121.

<sup>55</sup> Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. Монография. М., 1997. С. 41-44.



совершенно справедливо замечает, в свою очередь, Е.Г. Балагушкин<sup>56</sup>, не следует отождествлять каждый из этих элементов в отдельности со сферой мистического. Однако при системном подходе эти элементы можно рассматривать в качестве структурных составляющих философии мистики. Как мы увидим далее, весь этот комплекс идей наличествует в тесном переплетении в философии самого С.Л. Франка. Используя выражение русского философа, которым он образно описывал бытие, такой комплекс идей можно уподобить «...спутанному клубку – и притом не клубку, который можно было бы развернуть в одну простую нить, а клубку, который, будучи развернут, оказывается сложным взаимно переплетающимся узором»<sup>57</sup>. В этой тотальной целостности, охватывающей и содержащей в себе все элементы мирового узора, можно выделить существенный момент живой мистической связи всех слоев бытия друг с другом.

В связи с аналитикой мистического у С.Л. Франка следует указать на наличие понятия «эзотерическое» (греч. ἐσωτερικός — внутренний; аналог из лат. *occultus* — скрытый, тайный), под которым зачастую понимается область чего-то тайного, сокровенного и «мистического». В.М. Розин, в рамках семиотического подхода, указывает на несколько характерных черт тех, кого принято называть эзотериками<sup>58</sup>. Во-первых, эзотерик критически относится к окружающей его реальности. Во-вторых, эзотерик постулирует наличие иных реальностей, которые могут называться идеальными, духовными, эзотерическими, мистическими планами бытия и т.д. И наконец, в-третьих, эзотерик, тот – кто понимает и реализует свою жизнь в качестве эзотерического пути в духовную реальность. Сам этот путь включает в себя особый образ мысли, эзотерические ценности, направленные в духовную реальность. Единство этого состояния с напряжением духа, аскетизмом, интеллектуальной познавательной работой, опытом переживания

---

<sup>56</sup> Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма / Под ред.: Е.Г. Балагушкина. М., 2011. С. 16.

<sup>57</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 228.

<sup>58</sup> Розин В.М. Семиотические исследования. СПб., 2011. С. 223-224.

эзотерических реальностей, своеобразным пафосом посвящения-сопричастности тайне образует специфическую эзотерическую культуру мысли. Получается, что в буквальном смысле понятие эзотерического представляется родственным понятию мистического, по крайней мере, отчасти их объемы перекрываются (а если исходить из этимологического анализа, то они вообще имеют одинаковые значения), зачастую эти понятия и используются как синонимичные или же поясняющие друг друга. Однако сам С.Л. Франк, хотя и отмечает, что нельзя относиться со сплошным недоверием к разного рода спиритическим, эзотерическим и оккультным проявлениям (которые были популярны у его современников на рубеже XIX-XX вв.) в силу наличия в этих учениях достоверных фактов, все же использует эти понятия в негативном ключе. Отмечая увлечение своих, «отравленных материализмом», современников разного рода оккультными явлениями и сеансами спиритизма, он называет их чудеса «...смутными и рискованными...», нужными людям для того, чтобы продемонстрировать якобы редкое и исключительное проявление духовного мира, в то время как подобная духовная связь является, с его точки зрения, делом абсолютно естественным, что в действительности «тысячекратно подтверждает» «опыт молитв и духовного подвига»<sup>59</sup>. Называя, в частности, оккультным учением философию Р. Штейнера<sup>60</sup>, С.Л. Франк противопоставляет, «самозваной оккультной мудрости»<sup>61</sup> – философию. Если оккультизм позиционирует себя, согласно С.Л. Франку, как знание о загробных путях души, то философия для отечественного мыслителя есть трансцендентальное мышление, чьей посильной задачей является предоставление отчета об «...имманентно открывающихся нам (и большинством людей все же не замечаемых) перспективах и соотношениях...»<sup>62</sup> сверхъестественной, транснациональной реальности как таковой. Поэтому, несмотря на всю этимологическую

---

<sup>59</sup> Франк С.Л. Смысл жизни / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 204.

<sup>60</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 426.

<sup>61</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 473.

<sup>62</sup> Там же. С. 473.

«взаимодополняемость» категорий «мистика» и «эзотерика» / «оккультизм», при практическом употреблении разница между этими понятиями, пусть трудноуловимая и размытая, но все же существует. По этой причине мы будем использовать понятие «мистическое», которое, на наш взгляд, лучшим образом выражает своеобразие философской мысли С.Л. Франка.

Специально следует рассмотреть такое понятие, как «духовность» и отметить сектор, на котором оно совпадает с рассматриваемой нами категорией мистического. Понятие «духовность» часто находит свое место в самых различных контекстах. Так, под «духовностью» вообще может пониматься сфера возвышенного, т.е. то, что содержит идеальный смысл, превосходящий как отдельного индивида, так и форму выражения самого возвышенного. Термин «духовность» как объект часто употребляют по отношению к человеческой деятельности, направленной или связанной с «нематериалистическими» ценностями, будь то религия, искусство, образование / просвещение / воспитание. При таком подходе термин «духовность» приближается, по своему значительному объему, к понятию «культура». Однако даже на уровне здравого смысла существует понимание того, что эти определения не совпадают – скорее культура содержит в себе элементы духовности в качестве своих наивысших определений. Можно сказать, что «духовность» трансцендирует «культуру». По отношению к субъекту деятельности духовность понимается в качестве высшего уровня развития личности человека, при котором регулятором поведения выступают высшие ценности из области идеально-возвышенного. Кроме того, такой подход акцентирует внимание на особом «духовном» измерении жизни личности и общества. С.Л. Франк, активно употребляя понятие «духовности» («духовная жажда», «духовное Я», «духовные основы», «духовное значение», «духовный смысл», «духовная жизнь» и т.д.), следующим образом определяет эту широкую область: «Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам <...> в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с

нами сращенной <...> такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте <...> реальность Добра, Красоты, Истины [и] <...> реальность зла...»<sup>63</sup>. Дать четкое и исчерпывающее определение постоянно ускользающему, широкому понятию «духовность» и «духовная жизнь» сложнее, чем приводить конкретные примеры ее проявления с последующим их анализом. Так, исследователь феномена «духовности» К. Ваайман считает, что ««духовность» символизирует нечто неопределенное, как, скажем, «религиозность», «опыт веры» и «религиозное переживание» – термины, которые оставляют открытой сферу, еще не ограниченную институциональными рамками»<sup>64</sup>. Современное понимание термина «духовность» предполагает совокупность таких элементов, как взаимодействие божественного духа с человеческим, определенные формы аскетизма, мистицизма, отличие от всего земного, материального, греховного. За всеми этими попытками определения понятия «духовность» в качестве остатка обнаруживается указание на сферу абсолютного. При таком понимании понятие «духовность» является для нас важным, поскольку может является синонимом мистического. Трактовка мистического опыта в качестве опыта духовного уместна для мысли С.Л. Франка, так как он широко использует для обозначения мистического такие понятия как: «духовная реальность», «духовный опыт» и «духовные переживания»<sup>65</sup>.

Следует обозначить наличие особой формы мистического контакта, который отличается специфичным акцентом на тесном союзе человека и сверхъестественных сил и носит наименование «*unio mystica*» – мистическое единение с божеством, восприятие которого, в свою очередь, может разниться от традиции к традиции. Как указывает Б. Макгинн, «...существует так называемое мистическое единение, т.е. концептуальный союз Бога и человека, сохраняющий неизбежное различие между ними. С другой стороны, существует более глубокий союз, понимаемый как мистическое

---

<sup>63</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 72-73.

<sup>64</sup> Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. I. М., 2009. С. 361.

<sup>65</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 407, 513.

тождество, в котором различия между Богом и человеком отсутствуют, по крайней мере, на некотором уровне реальности»<sup>66</sup>. О самой возможности подобного рода тесного, в полной мере мистического контакта с запредельной реальностью свидетельствуют мистики всех религиозных традиций. Не обходят стороной этот вопрос и философы, стремящиеся осмыслить пути постижения Непостижимого. Так, например, о возможности мистического единения человеческой души с Богом свидетельствует Плотин: «Оно возможно для каждого из нас, потому что Бог находится не вне и не вдали от нас, но всегда с нами, и только нами не замечается»; «Бог находится не в определенном каком-нибудь месте, лишая все прочее своего присутствия, но есть везде, где находится кто-либо, желающий и способный вступить в общение с Ним, и отсутствует лишь для тех, кто на это не способен» (Эннеады, VI, 9, 7). Подобного мнения придерживается и С.Л. Франк, который замечает, что в *unio mystica* человеческой души и Бога наблюдается сплав философии, мистики и религии в гнозисе, в этом состоянии происходит «...глубокомысленное проникновение в неисчерпаемые глубины Божии...» и «...обретение божественной мудрости и наслаждение ею»<sup>67</sup>.

Очевидно, что при аналитике мистического существенным элементом выступает также религиозность, тем более, когда речь идет о возможной связи человека с Источником жизни, понимаемым не отстраненно рационалистически, но предельно жизненно, как Бог. С.Л. Франк сочувственно разделяя данную идею, приводит в пример мистический опыт Блеза Паскаля, выраженный в таких словах французского физика и философа: «Радость, радость, радость! Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов!»<sup>68</sup>, что свидетельствует о религиозном понимании мистического опыта С.Л. Франком. Следует отметить, что по

---

<sup>66</sup> Макгинн Б. (*Bernard McGinn*) Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame/> Дата обращения: 23.11.15.

<sup>67</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 480.

<sup>68</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 264.

автобиографическим свидетельствам русского философа, первоначальное религиозное образование и благоговейное отношение к религиозности он приобрел частью от впечатления, окружающего его в детстве русского православия, частью же благодаря влиянию своего деда – Моисею Мироновичу Россиянскому. Последний, будучи иудеем по вероисповеданию, был одним из основателей московской еврейской общины в 60-70 е годы XIX в. М.М. Россиянский отличался знанием древнееврейского языка, Библии, Талмуда и учил этому своего внука, водил его в синагогу по праздникам, что по словам С.Л. Франка «...в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религиозного чувства...»<sup>69</sup>, на котором впоследствии были основаны христианские взгляды русского мыслителя.

С.Л. Франк, определяя религию как «жизнь в общении с Богом»<sup>70</sup>, а философию как «постижение бытия и жизни путем усмотрения их абсолютной первоосновы»<sup>71</sup>, утверждает, что оба этих пути познания мира, несмотря на все их различие в средствах и методологии (религия исходит из положений берущихся на веру, философия может прийти к этим положениям, но только лишь в ходе свободного размышления), направлены на познание одного объекта – сверхлогической, всеобъемлющей и таинственной реальности, и в конечном счете Абсолюта. Сопоставляя понятия “Абсолютное” и “Бог”, философ заявляет, что «...при правильном понимании Абсолютного и Бога, мы вправе с чистой совестью утверждать их тождество...»<sup>72</sup>. Это правильное понимание включает в себя воззрения на Бога-Абсолют как на полноту жизни, единство своей сущности и личности, сверхличность как единство личного и безличного. Полнота Бога представлена у С.Л. Франка в трех формах: 1) безличное космическое чувство безмерности пространства и времени, могущество природных сил,

---

<sup>69</sup> Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли / Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 44.

<sup>70</sup> Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 10.

<sup>71</sup> Там же. С. 10.

<sup>72</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Пер. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 53.

аффективные душевные проявления и состояния особого покоя (что делает его схожим скорее с демоническими проявлениями); 2) духовное бытие, ассоциируемое у философа с идеальным миром знаний, с абстрактным божественным Добром; 3) начало личности, в которой представлено единство духа и жизни<sup>73</sup>. Примечательно, что в данном моменте своих рассуждений философ привлекает также и христианское учение о Троице, говоря о том, что Бог-Абсолют является и личностью, и соборностью личностей. Рассуждения С.Л. Франка по этому поводу нашли свое отражение в заметках и дневниках мыслителя, сравнение которых представляется интересным.

Так, в дневниковых заметках «Первая философия», над которой мыслитель трудился в конце 1920-х – начале 1930-х гг. (эти наработки впоследствии воплотились в сочинении «Непостижимое»), можно прочесть следующие строки по поводу отождествления Абсолютного и Бога: «...мы находим в нем троичность, соответств<ующую> господствующему в христ<ианской> мистике (М. Экхарт, Беме) истолкованию Троицы: Бог, как Отец = как бездонное бытие в себе, молчание, тайна; но Бог видит и знает самого Себя, раскрывается, как Знание, Слово, как идеальный мир – рождает Сына; производное, дальнейшее единство Сына с Отцом есть живое знание или светоносная жизнь — животворящий Дух»<sup>74</sup>. Любопытно, что в самом трактате «Непостижимое» философ не стал помещать подобные размышления (С.Л. Франк говорит лишь о триадизме, троичности реальности как выражении антиномистической «последней тайны бытия»<sup>75</sup>). В дневниковых записях «Мысли в страшные дни» (запись от 11. I. 1943 г.) обнаруживается более подробная разработка философом концепции Бога-Троицы: «Троица: Отец – Сын – Св. Дух. *Отец*: Бездна, трансцендентное, абсолютное первоначало и первоисточник всего, творческая Первооснова, Непостижимое, Несказанное, все — Ничто, Бог Сокровенный. *Сын*:

---

<sup>73</sup> Там же. С. 54.

<sup>74</sup> Там же. С. 48.

<sup>75</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 316.

Выражение и воплощение Отца, Откровенный, Явленный, оформленный Бог, Средоточие и Солнце Бытия, – Бог, совпадающий с последней глубиной человечности, человеческого духа, Богочеловек и Богомир, Имманентный Бог. *Святой Дух*. Излучение и божественная атмосфера, Бог как свет, разлитой повсюду и все проникающий; начало животворящее... (Ср. Беме: Первоисточник света — свет, сосредоточенный в солнце, — излучение и озарение, светлая атмосфера). Это соответствует основной структуре всего бытия: творческое начало — выражение — воплощение — влияние (даже в буквальном смысле последнего слова)<sup>76</sup>. Любопытно при этом то, что в сочинениях близких по времени к этой записи – «С нами Бог»<sup>77</sup> (1946), «Реальность и человек»<sup>78</sup> (1956) – рассмотрение этого вопроса практически не встречается. С.Л. Франк, рассматривая эту тематику, вероятно разделял представление о Боге-Троице, хотя следует отметить здесь большее влияние немецкой мистики в лице Мейстера Экхарта и Якоба Беме, а не патристической христианской традиции. Примечательно, что в личных дневниках мыслителя тема Бога-Троицы получила большее раскрытие, чем он решился опубликовать в своих сочинениях. Причиной этого, возможно, послужило и так существующее видимое напряжение между философской и религиозной тематикой его работ, которую отмечал и сам мыслитель, иронично называя свою позицию по данному вопросу «двойной бухгалтерией»<sup>79</sup>.

Исходя из постулирования (и личного ощущения) реальности бытия Бога, С.Л. Франк считает, что «...религиозное чувство тайны и глубинности

---

<sup>76</sup> Франк С.Л. Мысли в страшные дни / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 349.

<sup>77</sup> «Что Бог един, есть такой же догмат, как и что Бог троичен в своем единстве; даже убеждение, что Бог непознаваем и непостижим, есть догмат, выражающий совершенно определенное представление о своеобразном существе Бога» (Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 267.).

<sup>78</sup> «Бог-Творец, Бог, нисходящий в мир для страдальческого подвига соучастия в трагическом пути спасения, и Бог, внедряющийся в мир и изнутри в качестве святого Духа – духа святости – влекущий мир обратно в свое лоно, – эти три лица Божии, выраженные в догмате троичности, суть лишь как бы наружные проявления или аспекты самого неприступного существа Божия, его «сущности» (Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 179.).

<sup>79</sup> Франк С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) / Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 94.



бытия есть первое и необходимое условие развитие философии...»<sup>80</sup>, причем «...подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания...»<sup>81</sup>. Философия находит у С.Л. Франка следующее определение: «...По своей исконной сути, она – наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи <...> с религиозной мистикой»<sup>82</sup>. А поскольку всякая философия занимается онтологией, то познание истинной онтологии с необходимостью «...предполагает духовный опыт, не как внешнее созерцание, а как основанное на истинном внутреннем переживании постижение существа и смысла жизни»<sup>83</sup>. И если такая «мета-физика» как существенная часть философии – этой любви-дружбы с мудростью (φιλοσοφία) – имеет своим объектом Причину всех причин, Принцип всего, то как раз вследствие возвышенности своего объекта изучения, философия, по мысли С.Л. Франка, обречена смотреть на него, как «сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:12) и все самые высокие достижения интеллектуальной мысли оставляют место некой рациональной неудовлетворённости. Ж. Маритен по этому поводу остроумно замечает, что в этом заключается «...и нищета метафизики, и ее величие. Она пробуждает желание наивысшего единения, полноты духовного обладания в порядке реальности, а не только в идее, и не может его осуществить»<sup>84</sup>, и вслед за этим добавляет, что мистическое же философствование при этом хотя и «...не есть блаженство, не есть совершенное обладание божественной реальностью. Но это ее начало. Это вхождение уже здесь, на земле, в непостижимый свет, вкушение, осязание, и непроходящая сладость от

---

<sup>80</sup> Франк С.Л. Философия и религия// София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 14.

<sup>81</sup> Франк С.Л. Религия и культура (По поводу новой книги Д. С. Мережковского) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 531.

<sup>82</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 474.

<sup>83</sup> Франк С.Л. Философия и религия// София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 16.

<sup>84</sup> Маритен Ж. Метафизика и мистика // Путь №2. Париж. 1926. С. 94.

близости Бога...»<sup>85</sup>. Надо думать, что с таким определением философии согласился бы и русский философ.

Говоря о соотношении мистики и религии, стоит обратить внимание на соотношение между мистикой и богословием. Так, можно отметить существующую тенденцию, которая склонна рассматривать мистику и систематическое конфессиональное богословие как явления даже не просто противостоящие друг другу, а строго враждебные. Такое отношение можно обнаружить в любой религиозной традиции, в том числе в христианстве. Причиной того могут служить занимающие позицию непримиримых противников формы отношения к «священному», которые выражаются в существовании крайностей как сухого аналитического буквализма по отношению к религиозным догматам, так и крайне спиритуализированного индивидуализма. Выразительный пример этого мы можем обнаружить в средневековой истории Западной Церкви, когда, с одной стороны, господствует традиция интеллектуалистических теологических энциклопедий – сумм, а с другой – достаточно экстравагантных проявлений мистической духовности, которые находили живой отклик в религиозных массах. У С.Л. Франка также можно встретить противопоставление живого мистического переживания и застывшей области религиозно-богословских определений<sup>86</sup>, а также указание на то, что «...живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате, т.е. суждении, извлеченном из опыта...»<sup>87</sup>. Как замечает Ф. Буббайер, на сдержанное отношение к жестким идеологическим системам С.Л. Франка повлиял его опыт марксистского догматизма<sup>88</sup>.

Взвешенный подход к этим вопросам был всегда характерным для традиции Восточной Православной Церкви, которая предполагает одновременно достоверность мистического опыта в пределах Церкви и

---

<sup>85</sup> Там же. С. 94.

<sup>86</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 192.

<sup>87</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 270.

<sup>88</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 215.

возможность содержания учения Христова, хранимого Церковью, оказывать воздействие на каждого ее члена в свою меру. При этом следует понимать, что догматы не являются каким-то отстраненным, исключительно умозрительным, «безличным» и исчерпывающим знанием потустороннего. У С.Л. Франка мы обнаруживаем тенденцию, которая, помимо констатации поверхностного противоречия мистики и богословия, стремится определить их глубинное единство. Философ отмечает, что догматы имеют не теоретическое, а практическое значение, являются «...вехами для правильного пути в жизни...»<sup>89</sup>, а также «...символическим и таинственным обозначением божественной природы...»<sup>90</sup>. Вообще, заметно, что в этом отношении русский философ стремится сохранить золотую середину. Так, С.Л. Франк критикует как разного рода экстатических сектантов, которые, проходя мимо уже данного откровения, жаждут новых частных откровений в мистических переживаниях, так и порицает идейную позицию такого рода, которая считает, что новых откровений-переживаний о божественной реальности вообще не может быть<sup>91</sup>. Другое дело, что для большинства верующих в той или иной религиозной традиции, догматы их веры воспринимаются как отвлеченные и никак не связанные определения «о вере», существенно не затрагивающие их жизнь в силу низкой напряженности религиозной практики. В то время как, по замечанию С.Л. Франка, «людей обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием, называют обычно “мистиками”»<sup>92</sup>. Однако на самом деле догматы есть не что иное, как результат той самой духовной мистической жизни отцов Церкви, а ни в коем случае не отвлеченные философские сентенции. Уместно в данном случае привести идейно близкое мысли С.Л. Франка высказывание Н.А. Бердяева по этому поводу: «На вселенских соборах дело шло не о философских теориях, а о жизни и смерти, о

---

<sup>89</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 271.

<sup>90</sup> Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 16.

<sup>91</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 479.

<sup>92</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 279.

религиозном восприятии таинственных реальностей»<sup>93</sup>. Так что получается, что при идеальном взгляде мистика не противоречит богословию, хотя следует понимать, что подобная гармония «ума» и «сердца» далеко не всегда имела место в реальной истории.

В связи с этим следует сказать о рассматриваемом С.Л. Франком взаимоотношении между философией и богословием. Этот вопрос тем более является существенным, что после своей вынужденной эмиграции из России в Германию в 1922 году в трудах философа религиозная составляющая рассматриваемых им тем становится все более выраженной. Так, его философское сочинение «Непостижимое», которое биограф С.Л. Франка Ф. Буббайер называет самой смелой и поэтической работой философа<sup>94</sup>, имеет подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии». Однако в первоначальном неопубликованном немецкоязычном варианте трактата стоял подзаголовок «*Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie*» («Онтологическое введение в мистическое богословие»), что свидетельствует, по замечанию Д.В. Солодухина, о том, что С.Л. Франк «...не только признавал, но и подчеркивал созвучность своей философии мистической теологии...»<sup>95</sup>. Несмотря на то, что предметом его размышлений часто становятся традиционно богословские темы (что справедливо не только для «Непостижимого», но и для всего позднего, «послеэмигрантского» творчества философа), его сочинения носят, прежде всего, философский характер и не являются средствами апологетического или разрушительного толка, но лишь попыткой «...непредвзято увидеть и описать *правду* во всей ее полноте...»<sup>96</sup>. Однако среди стилистических особенностей текстов С.Л. Франка следует отметить то, что при чтении сочинений русского философа заметен особый тон философско-полемиического доказательства мыслителем наличия духовной реальности, а

---

<sup>93</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 131.

<sup>94</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 187.

<sup>95</sup> Солодухин Д.В. Рациональные и иррациональные аспекты познания в интуитивизме С.Л. Франка. М., 2001. С.56.

<sup>96</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 419.

также возможности прикоснуться к ней. Действительно, С.Л. Франк стремится рациональными логическими средствами прийти к той реальности, на личный опыт переживания которой в его трудах встречаются ссылки в виде своеобразного «экзистенциального аргумента»<sup>97</sup>. Но как раз этот факт в совокупности со встречающейся в его сочинениях полемикой с физиологическо-психологическими и материалистическими воззрениями на мир и человека позволяет констатировать наличия в философских сочинениях С.Л. Франка апологетического момента, направленного на доказательство реальности духовного мира (неслучайно философ посвятил отдельную статью разбору онтологического доказательства бытия Божия).

В трудах мыслителя обнаруживается различие вечного общего откровения как откровения реальности как таковой и конкретно-положительного откровения, каким являлось, согласно мнению мыслителя, например, откровение Иисуса Христа. При этом общее вечное откровение реальности является, можно сказать, онтологическим и историческим фоном и в некотором смысле общим условием восприимчивости к конкретному откровению, в котором Бог овладевает человеком и дает ему живое личное откровение. Наилучшим и самым адекватным выражением религиозного сознания мыслитель называет именно христианское учение,<sup>98</sup> как «абсолютную религию, т.е. абсолютный, чистейший образец самого существа религии»<sup>99</sup>, которая тем не менее понималась мыслителем скорее в духе христианского универсализма (при этом философ был крещен в Русской Православной церкви и оставался всю жизнь православным). С.Л. Франк отмечает, что философия склонна выдвигать на передний план вечное общее откровение реальности и стоять на «беспредпосылочном» основании, в то время как религия и богословие склонны уделять большее внимание конкретной стороне положительного откровения и иметь его своей

---

<sup>97</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 192, 289, 401, 540; Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 45.

<sup>98</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 498, 502; Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 219.

<sup>99</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 287.

предпосылкой и основанием. С.Л. Франк постулирует вечное единство общего и конкретного откровения, которые «...в последней своей полноте и высшей потенции сливаются в неразрывное единство в спекулятивной религиозной мистике»<sup>100</sup>, с одной стороны, и гармоничное сочетание философии и религии как «...совместно основанных на религиозном опыте, на откровении...»<sup>101</sup> – с другой. Исходя из такого подхода, С.Л. Франк ожидаемо относит себя именно к философам<sup>102</sup> и оценивает использование христианской мыслью наработок философии как обогащения христианского сознания, «...его расцвет и адекватное самораскрытие»<sup>103</sup>.

Занимаясь философской аналитикой этой непостижимой реальности, С.Л. Франк замечает, что, несмотря на все предпринимаемые им попытки познания этой сферы, они остаются не чем иным, как кружением вокруг этой Святыни или Божества. Называя среди великих мистиков Гераклита, Сократа, Плотина, Оригена, блаж. Августина, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Николая Кузанского, Мейстера Экхарта, Анеглуса Силезиуса, Ф. Баадера, Якоба Беме, Ф. Шеллинга, русский мыслитель явственно свидетельствует, что в подобном кружении около Абсолютного и «...состоит смысл всякой спекулятивной мистики»<sup>104</sup>, тем самым недвусмысленно причисляя свою творческую деятельность к направлению спекулятивной, рациональной или теоретической мистики.

Специфическая основа мироздания, единение с которой может переживать человек, по-разному именуется у русского философа. Так, С.Л. Франк использует для описания общей взаимосвязанности, включенности всего существующего в некую тотальность бытия понятие «всеединство»<sup>105</sup>. Всеединство является всеобъемлющим, сверхвременным, самодовлеющим бытием, обладающим свойством непосредственности и

---

<sup>100</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 480.

<sup>101</sup> Там же. С. 481.

<sup>102</sup> Там же. С. 184.

<sup>103</sup> Там же. С. 482.

<sup>104</sup> Там же. С. 451.

<sup>105</sup> Там же. С. 234.

металогичности. Эта полнота бытия именуется также «высшим бытием»<sup>106</sup>, «последним основанием – первоосновой»<sup>107</sup>, «фундаментом»<sup>108</sup>, «бездонными глубинами»<sup>109</sup>, «живым первоисточником жизни»<sup>110</sup>, «светом»<sup>111</sup>, «родиной»<sup>112</sup>, «почвой»<sup>113</sup>, «лоном»<sup>114</sup>, из которого возникает совокупность отдельных частных. С.Л. Франк характеризует это таинственное основание бытия при помощи понятия «непостижимое». Встречаясь в нашем опыте, оно не может быть рационально ясно постигнуто и разложено средствами анализа. Эта реальность проявляется в сфере окружающего нас предметного бытия (эмпирической действительности), сфере нашего внутреннего бытия и в сфере бытия как такового, которое включает в себя две первые. «Непостижимое» есть область исключительно особого опытного «самоочевидного» знания, чье содержание логически невыразимо. Это основание мира есть также нечто непостижимое, по существу именуемое С.Л. Франком преизбыточествующим трансрациональным «безусловным бытием», о котором ничего конкретного нельзя выразить «...кроме того, что оно есть “нечто”, которое хотя и содержит в себе все мыслимые “что”, но само не есть никакое “что-то”...»<sup>115</sup> и не являясь при этом пустым «ничто». Это есть бытие таинственное-мистическое по своей природе, представляющее собой совпадение всех противоположностей. В конечном счете это безусловное всеобъемлющее бытие определяется С.Л. Франком через понятие «реальность»<sup>116</sup>, это есть то, что человек переживает «...как «дух» или духовную реальность»...»<sup>117</sup>, как «первореальность»<sup>118</sup> – источник всякого бытия. Последнюю же абсолютную глубину, итоговую первооснову

---

<sup>106</sup> Там же. С. 394.

<sup>107</sup> Там же. С. 398.

<sup>108</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 61.

<sup>109</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 401.

<sup>110</sup> Там же. С. 444.

<sup>111</sup> Там же. С. 447.

<sup>112</sup> Там же. С. 439.

<sup>113</sup> Там же. С. 394.

<sup>114</sup> Там же. С. 227, 279.

<sup>115</sup> Там же. С. 278.

<sup>116</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007.

<sup>117</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 392.

<sup>118</sup> Там же. С. 444.

всеединства и источник самой реальности, а через нее и всего существующего С.Л. Франк называет, вслед за Рудольфом Отто, нуминозным, Святыней, Божественностью и Богом<sup>119</sup>. Что важно, взаимоотношение между человеком и Божеством постулируется возможным и необходимым, реализующимся посредством т.н. мистического общения и, как замечал С.Л. Франк, «...лишь в религиозном опыте...»<sup>120</sup>.

В связи с этим следует отметить критическое отношение С.Л. Франка к распространённому мнению, согласно которому вся область мистического (как крайне личностно-субъективного и непроверяемого) превращается в совокупность каких-то суеверий, предубеждений и ощущений, совершенно не имеющих интеллектуального значения, содержания или осмысления. Так, С.Л. Франк указывает, что, наряду с рациональным познанием, существует знание, обладающее даже еще большей значимостью, которое называет мистическим познанием<sup>121</sup>. Необходимо, исходя из этого, подчеркнуть, что противопоставление «мистического» и «рационального» как явлений противоположных не имеет место в беспристрастном научном подходе. Под термином «рациональное», в данном случае, следует подразумевать «...логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное знание предмета, дискурсивные мысли о котором выражены строго в понятиях. В этом смысле «рационализированным» можно назвать объект рефлексии постольку, поскольку он обработан логически – категориальным аппаратом, освоен мыслительно – понятийным образом...»<sup>122</sup>. Как считает крупный отечественный исследователь мистических практик Е.А. Торчинов, мистики любой традиции «...никоим образом не отрицают разум (точнее, дискурсивное мышление) как высшую инстанцию в пределах его компетенции и, более того, зачастую создают вполне рационалистические (в широком смысле этого слова) философские системы на основе осмысления

---

<sup>119</sup> Там же. С. 450.

<sup>120</sup> Там же. С. 467.

<sup>121</sup> Там же. С. 198.

<sup>122</sup> *Мудрагей Н.С.* Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопросы философии. 1982. №9. С. 108.



(т.е., опять же, рационализации) своего «мистического» опыта...».<sup>123</sup> Стоит обратить внимание на формулировку Е.А. Торчинова относительно функции разума в области мистики, которую он определяет как «...высшую инстанцию в пределах [ее] компетенции...». Поскольку мистический опыт является актом познания, сопряженным с активным переживанием абсолютного бытия, он конституирует определенную картину мира, которую, в свою очередь, возможно подвергнуть вполне рациональному анализу.

Более того, если сопоставить мистическое с иррациональным, а рациональное с философским, то можно обратить внимание, что С.Л. Франк в то же самое время защищает иррационально-мистические способы познания и указывает на сверхвременное онтологическое единство рационального и иррационального моментов. Философ отмечает внутреннюю связь глубинной сверхъестественной реальности, лежащей в основе всего, с иррациональным началом, исходя из того, что реальность не может быть рационально определена и потому имеет характер трансдефинитный<sup>124</sup>. Также он отмечает, что область этой «непостижимой» реальности может быть обнаружена только при помощи нерационального, т.е. непосредственно первичного живого опыта<sup>125</sup>, и в то же время сами эти рациональный и иррациональный моменты выделяются лишь опосредованно, логически, «задним числом». А поскольку философское сознание направлено на «...постижение и уловление бытия в его целостной полноте...»<sup>126</sup>, которая содержит в себе как рациональный, так и иррациональные моменты<sup>127</sup>, то, следовательно, единственно верный металогический способ постижения мира включает себя и мистический (иррациональный) и логически-рациональный способы постижения реальности в их единстве. Это и

---

<sup>123</sup> Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы). [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.torchinov.com/работы/статьи/мистический-опыт/> Дата обращения: 25.02.16.

<sup>124</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 235.

<sup>125</sup> Там же. С. 232.

<sup>126</sup> Там же. С. 275.

<sup>127</sup> С.Л. Франк приводит для иллюстрации своей мысли аналогию с космосом, как его понимал человек в эпоху античности – как гармоничное и в то же время живое целое, амбивалентно божественное и содержащее в себе демонические силы.

позволят вскрыть трансрациональность самого бытия. «Бытие у него [С.Л. Франка] постигается, таким образом, и рационально, и трансрационально»<sup>128</sup>, заключает П.В. Алексеев. Используемый метод цельного познания в совокупности с принципом умудренного неведения, чьей целью является постижение непостижимого, роднит, по замечанию самого С.Л. Франка, его подход с позицией «...всех созерцательных, философствующих мистиков»<sup>129</sup>.

Также и современный исследователь Д.В. Сурков, выделяя рациональную составляющую в мистицизме, как интерпретацию мистических переживаний, отмечает, что «рациональным зерном здесь выступает не язык, так как он слишком метафоричен в плане описания мистического опыта, а сама структура осмысления переживания, которая затем оформляется в текст»<sup>130</sup>. Более того, казалось бы сугубо личные, субъективные переживания, вызванные мистическим опытом, являются в то же время объективными. Так, согласно современному отечественному исследователю философии религии Ю.А. Кимелеву, объективность мистического опыта обнаруживается в двух планах. На первом, субъектном плане это означает, что человек, имеющий подобный опыт, убежден в достоверности не только своего состояния, но и в достоверности содержания мистического опыта. На втором, объектном плане объективность мистического опыта выражается в том, что «...субъект опыта соотносит себя с объективно существующей реальностью...», которая воспринимается им не только как «...объективная в смысле внеположенности субъекту и независимости от него, но и как безусловно действительная и действенная реальность»<sup>131</sup>. Такую, не требующую доказательства, достоверность мистического опыта отмечал С.Л. Франк. «“Очевидность” и “достоверность”

---

<sup>128</sup> Алексеев П.В. Философская концепция С.Л. Франка. // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 11.

<sup>129</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 291.

<sup>130</sup> Сурков Д.В. Мистический текст как результат рационализации мистического опыта // Омский научный вестник № 4 (111). 2012. С. 153.

<sup>131</sup> Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 52.

– основа сверхчувственного мистического опыта»<sup>132</sup> как такового, пишет философ.

Как справедливо отмечает Ф. Буббайер, несмотря на то, что излагаемые С.Л. Франком выводы носят философский характер, они выражено «...ассоциируются с мистической теологией...»<sup>133</sup>. И в своем стремлении выйти за традиционно сложившиеся рамки рациональной философии, эмпирической науки и традиционного богословия С.Л. Франк стремится к построению идеал-реализма, той «единственной истинной философии», которая превосходит все кажущиеся противоречия и разрешает их в сфере совпадения всяких противоположностей. Как пишет мыслитель, это есть «...философское преодоление <...> всякой рациональной философии»<sup>134</sup>. Исходя из этих положений, указывающих, с одной стороны, на философский характер его работ и на религиозный предмет его рефлексии, а с другой – на стремление преодолеть традиционное понимание узких рамок рациональной философии и сродство размышлений философа с мистической теологией, напрашивается вывод о том, что верно будет назвать направление мысли С.Л. Франка философской мистикой. Она являет собой синтез философской методологии, религиозного объекта познания и личного духовного, мистического опыта. Что подчеркивает и Ф. Буббайер, говоря о том, что «...Франк был не только философским, но и религиозным мистиком»<sup>135</sup>.

Таким образом, в сочинениях С.Л. Франка мы обнаруживаем использование философом понятия «мистического» по отношению к своей философской системе; при этом, что даже более важно, используемые С.Л. Франком формулировки, хотя и позволяют ему обходить (по всей видимости отнюдь не преднамеренно) использование слова «мистика» и «мистическое» стороной, но по своему содержанию и смыслу выражают как раз мистическое отношение к миру, человеку и Абсолюту.

---

<sup>132</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 238-239.

<sup>133</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 194.

<sup>134</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 314.

<sup>135</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 228.

## 1.2 Аналитика мистического опыта в философии С.Л. Франка

В анализе феномена мистических переживаний методологически удобным представляется использование феноменологической традиции, тем более, что С.Л. Франк сам применял этот метод в своей философии. Исходя из предложенного еще Э. Гуссерелем феноменологического проекта, с одной стороны, существует мир с его явлениями и их сущностями, а с другой – сознание с его свойством интенциональности – постоянной обращенности на что-либо. При этом мир, как он есть, не дан нам непосредственно, но «...как то, что нами “обмыслено” сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т.д.»<sup>136</sup>. При этом исследователя привлекает не то, что представляет собой бытие (и вещи) как таковое, а то, как оно воспринимается человеческим сознанием. Другими словами, происходит феноменологическая редукция или, иначе говоря, ἐπιλογή («задержка, остановка, удерживание»). Следует отметить, что, кроме аналитики мистического переживания, С.Л. Франка интересовала и сама духовная реальность как таковая, и в этом можно увидеть отличие «чистой» феноменологии от творчества русского мыслителя. В итоге, понятие «феномен» («φαινόμενον» — «являющееся, очевидное») представляется как нечто самодостаточное, то, что дано нам в сознании. В феномене всегда есть смысл. Значение имеет лишь сам феномен и его переживание. Таким образом, мистическое переживание становится хорошим примером феномена.

Здесь мы выходим на возникающее из столкновения человека с миром понятие опыта. Неслучайным философским афоризмом в этой связи звучит призыв Э. Гуссереля: «Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право»<sup>137</sup>, т.е. назад к опыту

---

<sup>136</sup> Гуссерель Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 139.

<sup>137</sup> Там же. С. 143.

переживания событий мира в человеческом сознании. Современная исследовательница О. Шпарага по этому поводу замечает следующее: «...опыт есть телесное движение и восприятие, рисуящее нам синкретичный образ мира как чего-то такого, чем мы всегда уже заинтересованы и захвачены...»<sup>138</sup>. Но при этом, несмотря на наличие восприятия (зрение, слух, осязание и т.д.) наши ощущения остаются «невидимыми» и непознаваемыми. Мы видим в нашем сознании всегда сознание чего-то и ощущаем всегда что-то, но не в состоянии ощутить сами эти органы восприятия (как нельзя глазом увидеть сам этот глаз). С.Л. Франк следующим образом говорит о подобном непосредственном способе обладания рационально непостижимой реальностью: «Непостижимое существо реальности открывается лишь тем, кто, не ища, просто *имеют* и *вкушают* его, кто сами в нем *суть* – и вместе с тем все же умеют *держат* свои глаза открытыми»<sup>139</sup>.

В трудах русского мыслителя можно встретить значительное количество доступных для философского анализа указаний на возможность познавательной связи человека и трансцендентной реальности. Как пишет Н.С. Арсеньев, основным мистическим переживанием С.Л. Франка было ощущение-восприятие мистического фона, «...близости Основного, «носящего» нас, пронизывающего все творение и нас Своим присутствием, – Божественного заднего фона или Основы бытия и жизни»<sup>140</sup>. Действительно, С.Л. Франк высказывает эту мысль множеством способов. Всеобщее единство бытия, металоогическая реальность, именуется философом «... *лоном*, из которого <...> возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей...»<sup>141</sup>. В этом определении видится указание на погруженность всего существующего в область сверхъестественной реальности. Также С.Л. Франк отмечает, что человечество живет в двух

---

<sup>138</sup> Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_2/08\\_2\\_2001.htm#\\_ftnref59](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_2/08_2_2001.htm#_ftnref59) Дата обращения: 30.09.16.

<sup>139</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 287.

<sup>140</sup> Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 276.

<sup>141</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 227.

планах бытия: плане предметной, эмпирической действительности и плане духовной реальности, поэтому, несмотря на онтологическую тотальную зависимость от Абсолютной реальности, сам факт ее наличия доступен не всем, но тем, кто «...еще сохранил подлинное чувство реальности...»<sup>142</sup>, кому с полной достоверностью открывается, что эта духовная реальность «...*есть, присутствует всегда и везде*, что ее бытие носит характер абсолютной необходимости...»<sup>143</sup>. Так что потенциально обнаружение этой реальности является возможностью каждого человека, причем это прикосновение к живоносной реальности в силу ее невыразимости не может быть равнозначной его рациональному постижению, ибо она неуловима в понятии, как сама жизнь, и может «... быть только пережита...»<sup>144</sup> в мистическом опыте<sup>145</sup> как духовная реальность.

Так, мы встречаемся с понятиями «переживание» и «опыт», которым С.Л. Франк закономерно уделяет специальное внимание в своих сочинениях. Философ определяет сознание как «...совокупность данного, комплекс актуально переживаемого как такового...»<sup>146</sup>, причем сознание может быть направленно (интенциональность есть его существенное свойство) и на не существующий в настоящее время объект, например, на Наполеона или Александра I, тем не менее существующим является само переживание как существо сознания. «...Образ есть вместе с тем живое переживание, в форме чувства...»<sup>147</sup>, пишет С.Л. Франк, и в этом видится мощный феноменологический заряд гносеологии русского мыслителя. Действительно, феноменологический подход импонирует С.Л. Франку, поскольку наделял момент переживания чего бы то ни было философской значимостью. Однако все же следует понимать, что русский философ шел дальше простых

---

<sup>142</sup> Там же. С. 220.

<sup>143</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 239.

<sup>144</sup> Там же. С. 243.

<sup>145</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 73.

<sup>146</sup> Франк С.Л. Предмет знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 147.

<sup>147</sup> Франк С.Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 524.

проявлений и видел за ними действительно существующую и значимую абсолютную, духовную реальность.

У С.Л. Франка переживание, с одной стороны, особый тип сознания, а с другой – само существо «... душевной жизни лежит в переживании...»<sup>148</sup>. В конечном счете «переживать» «... равносильно простому “быть” в смысле непосредственного или внутреннего бытия»<sup>149</sup>. По сути, для С.Л. Франка переживание есть способ существования человека в мире, указывающий на его погруженность в бытие. Значит, переживание – нечто большее, чем простое субъективное состояние человека. Оно имеет духовное измерение, в котором знание и жизнь являют собой единое целое – живое знание. «“Пережить”, “прочувствовать” что-либо значит *знать объект изнутри*, в силу своей объединённости с ним в общей *жизни...*»<sup>150</sup>. Далее С.Л. Франк устанавливает связь между понятиями «переживание» и «опыт», указывая на то, что «... душевные переживания и явления духовного порядка ближайшим образом предстоят нам как содержания непосредственного опыта...»<sup>151</sup>. Философ различает обыденный чувственный опыт соприкосновения с фактами и объектами и опыт сверхчувственный, к которому относит опыт математических формул и геометрических фигур, эстетический и нравственный опыт (а также в своей глубине опыт общения между людьми). Сам же опыт он трактует как «... обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого»<sup>152</sup>, что указывает также на абсолютно убедительный, самодостовверный характер всякого опыта.

Исходя из существующего представления о том, что всякое переживание есть «по умолчанию» некий внутренний, субъективный, а поэтому, в каком-то смысле, иллюзорный и крайне сомнительный в своей достоверности опыт, следует остановиться на соотношении понятий «субъективности» и «объективности». У С.Л. Франка встречается следующий ход мысли по

---

<sup>148</sup> Там же. С. 494.

<sup>149</sup> Там же. С. 506.

<sup>150</sup> Там же. С. 593.

<sup>151</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 260.

<sup>152</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 234.

этому вопросу. Традиционно «субъективное» относится к глубинам человеческого опыта, его душевным переживаниям по поводу встречи с чем-то таинственным, загадочным, с тем, что вызывает у нас чувство изумления и благоговения (красота и любовь, смерть и рождение человека, великие катастрофы и социальные потрясения, моральный закон и звездное небо), тем, что в конечном счете не поддается привычному, рациональному объяснению, позволяющему включить переживаемое в понятную картину мира. В отличие от «объективного», понимаемого как действительное наличие фактов внешней по отношению к душевной жизни человека реальности, улавливаемых в понятиях рациональной мысли. При такой постановке вопрос о соотношении субъективного и объективного можно преобразовать в вопрос о действительном существовании внутреннего чувства-впечатления-переживания и внешнего мира. И если очевидность действительности внешнего предметного мира С.Л. Франком безоговорочно принимается, то доказательству реальности внутренних переживаний он уделяет специальное внимание, обращаясь к очевидной значимости и реальности человеческих настроений, мнений, прихоти, характера, чувства, страсти, которые способны изменять эмпирический мир, влиять на действительность. Исходя из этого, он приходит к заключению о том, что «...все, что каким-либо образом переживается нами, как-либо дано нам в опыте, – в каком-то смысле непосредственно есть»<sup>153</sup>. Как замечает П.В. Алексеев, в философии С.Л. Франка «внутренний мир человека, взятый в целом, – не меньшая реальность, чем явления материального мира»<sup>154</sup>. И далее философ замечает, что даже сон или звон в ушах, принимаемый человеком за звонок в дверь, тоже неким образом существует и является частью непосредственного опыта человека. Заблуждением их делает только позднейшая интерпретация (сна – как реальности, а звона в ушах – в качестве звонка в дверь), рефлексия, лишь частично способная облечь внутренний

---

<sup>153</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 259.

<sup>154</sup> Алексеев П.В. Философская концепция С.Л. Франка / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 7.



опыт в логические суждения. Поэтому, с точки зрения мыслителя, понятия «субъективное» и «объективное» указывают не на несуществующее и существующее, а на явления внутренней и внешней духовной жизни соответственно. Исходя из этой логики, субъективный «...религиозный опыт есть опыт Тайны...»<sup>155</sup> и вместе с тем он действительно существует и предельно значим для человека. Но в то же время содержание религиозного опыта, строго говоря, должно пониматься вне этих категорий, и, по антиномическому выражению С.Л. Франка, является «...одновременно и объективной, и субъективной...»<sup>156</sup>, поскольку та реальность, которая открывается человеку, является всеобъемлющей и обнаруживается как вне человека, так и внутри его существа.

На этом моменте стоит остановиться подробнее, чтобы уточнить соотношение понятий «мистический опыт» и «религиозный опыт». Собственно «мистический опыт» обычно понимается как предельное по своей содержательности и напряженности духовное переживание, которое тем не менее может быть как религиозным по своему генезису и феноменологии, так и не религиозным – в таком случае принято говорить о факте естественного или секулярного мистицизма.

Вместе с тем следует сделать уточнение, что любой мистический опыт можно трактовать по своей глубинной природе как опыт религиозный. Религия (religare — связывать, соединять) имеет своей основой связь человека со сферой сверхъестественного. Вообще, любая религия в силу констатации самим фактом своего существования сверхприродного мира и возможности связи человека с этим миром является в глубине учением мистическим, т.е. предполагающим живую и реальную связь и общение человека с божеством, и христианство с его идеей обожения и догматом о вочеловечении Сына Божия не составляет исключение<sup>157</sup>. Н.О. Лосский по этому поводу прямо отмечает, что без наличия первоначального

---

<sup>155</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 250.

<sup>156</sup> Там же. С. 241.

<sup>157</sup> Минин П.М. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 3-4.

мистического опыта как исторического факта и как личной возможности: «... невозможно было бы возникновение религии...»<sup>158</sup>. Эту же точку зрения разделяет и П.Л. Бергер<sup>159</sup>. И хотя высокий уровень мистических переживаний доступен немногим людям, которых можно было бы назвать мистически одаренными, в зачаточном состоянии как потенция или как некое «ощущение» он присущ большому количеству людей, в том числе не считающих себя религиозными. Так, во всем творчестве С.Л. Франка ощутим особый мистический взгляд на реальность: в книге «Реальность и человек» философ говорит о чувстве «...всеобъемлющей и первичной реальности, которая пронизывает и мое собственное бытие и составляет его существо»<sup>160</sup>. Подлинное бытие через жизненный опыт соприкасается с глубинными пластами нашего собственного бытования и через это нам непосредственно открывается сама жизнь, которая не является откуда-то извне, но, в конце концов, открывается нам «...как почва в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем»<sup>161</sup>. Однако С.Л. Франк называет мистической отнюдь не только сферу религиозных или философско-онтологических отношений. Так, в его трудах наличествует момент именованная мистической реальностью таких, казалось бы, обыденных вещей, как ощущение могущества общественных нравов, государственной власти, порядка и законов в силу того, что «...мистическое в [них], именно то обстоятельство, что в [их] лице незримое, нематериальное и вместе с тем безличное нечто властвует над нашей судьбой со всей мощью огромной предметной реальности...»<sup>162</sup>. По всей видимости, такое мистическое отношение к подобным обыденным явлениям было глубоко прочувствованным переживанием С.Л. Франка, на жизнь которого выпали такие трагические события, как Февральская и Октябрьская Революции 1917 года, Гражданская война в России, голод, а

---

<sup>158</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 263.

<sup>159</sup> Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 219.

<sup>160</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 70.

<sup>161</sup> Там же. С. 35.

<sup>162</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 383.

затем вынужденная эмиграция в Германию, проблемы со здоровьем, приход к власти нацистов, бегство во Францию, холокост (философ был этническим евреем), Вторая Мировая война и оторванность от Родины и смерть на чужбине в Великобритании. Как пишет биограф философа Ф. Буббайер, «трудности и печали Франка усугублялись плохим здоровьем, что, возможно, способствовало его осведомленности в мистических вопросах и ощущению непосредственной близости духовного мира»<sup>163</sup>.

Как пишет С.Л. Франк, религиозность есть не что иное, как «...интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством...»<sup>164</sup>, и «...непосредственное ощущение и переживание Божества»<sup>165</sup> и «...в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между человеком и Богом...»<sup>166</sup>, который является Источником и духовной реальности, и предметного мира. Кроме того, рассуждая о том, что представляет собой скрытое существо философии, С.Л. Франк, в частности, допускает высказывание: «...в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция...»<sup>167</sup>. Именно на основании личной философско-религиозной интуиции русский философ рассуждает о «...сверхрациональном всеединстве...»<sup>168</sup> бытия, и такое познание сверхъестественных сфер реальности, которое сочетает в себе рациональную форму мышления и эмоциональность сердечного переживания и вовлекает в этот процесс всего человека, можно именовать мистическим.

Данное утверждение требует пояснения, для предоставления которого следует обратиться к наследию известного теолога XX века, представителю т.н. «диалектической теологии» и философу-экзистенциалисту Паулю

---

<sup>163</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 196.

<sup>164</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 59.

<sup>165</sup> Франк С.Л. Философия и религия// София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 17.

<sup>166</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 59.

<sup>167</sup> Франк С.Л. Философия и религия// София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 9.

<sup>168</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 5.

Тиллиху. Так, он в своей работе «Динамика веры»<sup>169</sup> определяет веру в качестве состояния предельной заинтересованности. Вера – это целостный акт, вовлекающий в себя всего человека, состояния серьезной «предельной» заботы человека, озабоченности его предметом веры. Вера, согласно интерпретации Пауля Тиллиха, это такой предельный интерес, состояние особой захваченности, который ставится человеком «во главу угла», оттесняя все прочие заботы и интересы, и требует от человека полной самоотдачи. При этом П. Тиллих, как христианский богослов, считает, что оценивать мистический опыт как подлинно религиозный можно лишь при том условии, когда он обращен к подлинно беспредельному Богу, в ином же случае, такая предельная забота или мистическое переживание может иметь направление на вещи тварные, опасаясь в конечном счете превратиться в идолопоклонство и стать обманом, когда за вечное принимается конечное. Понимая религиозную веру таким образом и обращаясь при этом к анализу переживания мистического, также захватывающему всего человека и способному коренным образом изменить мироощущение и саму жизнь человека, можно сделать вывод о глубинной религиозности всякого мистического опыта, а также о том, что мистический опыт лежит в основе религиозности как таковой.

Следует также сказать, что понятие «религиозный опыт» не всегда предполагает собственно мистические переживания (хотя включает их в себя как наиболее напряженное общение с Богом) и может содержать вполне обыденный опыт участия человека в религиозной жизни какой-то традиции, не предполагающий экстатических состояний и чудесных откровений. Другими словами, не всякий практикующий верующий является мистиком в специальном смысле этого слова. Исследовательница Е.К. Карпенко обращает внимание, что в творчестве С.Л. Франка «...соотношение между мистическим опытом и обычным рационально-религиозным восприятием

---

<sup>169</sup> Тиллих П. Динамика веры. / Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 133.

Бога как трансцендентальной реальности то же, что и соотношение...»<sup>170</sup> между духовной всеобъемлющей сферой бытия и уровнем эмпирической действительности, т.е. опыт религиозный и мистический существенно различны. Вместе с тем не следует забывать, что религиозная вера, особенно в христианской традиции, к которой принадлежал С.Л. Франк, является первым этапом мистического познания, за которым в дальнейшем, согласно категоризации И.В. Рынковой<sup>171</sup>, следует этап духовного опыта, а затем и непосредственного созерцания. А как на то указывает сам философ, «...достоянием личной веры может быть ... содержание соборного религиозного опыта, со всеми входящими в его состав достижениями религиозных гениев...»<sup>172</sup>. Также С.Л. Франк указывает, что через подлинно религиозный опыт, в котором человек обретает покой души и возносится к неведомым высотам, возможно пережить то, что именуется нами мистическим опытом в собственном смысле слова, как ощущение проникновения сверхъестественных, сверхрациональных сил в жизнь человека, испытать, по словам русского философа, «касание мирам иным»<sup>173</sup>. Однако С.Л. Франк не останавливается на констатации возможности переживания некой «абстрактной» реальности и определяет религиозный опыт также как опыт «... того неслышанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах как “священное”, “святое”, “святыня”, “Божество”, “Бог”»<sup>174</sup>. Природа такого сверхъестественного опыта понимается философом как внутреннее ощущение душой Неведомого, Непостижимого и в то же время как касание и проникновение этой Тайны в душу человека. Опыт встречи с этой реальностью есть такой же факт, как все остальные факты чувственного опыта, поэтому по отношению к этому опыту

---

<sup>170</sup> Карпенко Е.К. С.Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 145.

<sup>171</sup> Рынковой И.В. Проблема методологического подхода к изучению мистико-аскетической практики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. №2. 2010. С. 30.

<sup>172</sup> Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 17.

<sup>173</sup> Там же. С. 192.

<sup>174</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 237.

применимы такие понятия «обыденной» терминологии, как «чувствовать» и «ощущать». Другими словами, С.Л. Франк использует понятие «религиозный опыт» именно в значении понятия «мистического опыта» как связи человека со сверхъестественным.

Анализируя важнейшие характеристики мистического опыта, следует указать на существенное отличие тех познавательных приемов, с помощью которых исследователи изучают феномен мистического<sup>175</sup> и самих мистиков, познающих иноприродную, идеальную реальность. От последующего осмысления мистического опыта, связанного по преимуществу с такими методами рефлексии, как дедукция и индукция, следует отличать сам акт постижения-переживания иноприродного, реализующийся в момент мистического переживания. Он отличен от «холодного», рационального осмысления: встреча с подобного рода «информацией» не просто воспринимается разумом мистика, но переживается всем его существом. Это акт познания внутренне не дифференцирован и лишен всякого осмысления и теотерезирования, которое возникает уже по факту пережитого. Поэтому, характеризуя мистический опыт с точки зрения гносеологии, следует сказать, что единственным адекватным его описанием является такой гносеологический акт, как интуиция, под которой следует понимать не теоретическое изучение, а непосредственное ощущение «скрытой» за множеством вещей подлинной единой реальности, слияние познающего субъекта с познаваемым. С.Л. Франк по этому поводу пишет: «... Познание есть познание связей, включенности частей в единство...»<sup>176</sup>. Им выделяется две формы познания: «... отвлеченное знание *о* предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, – знание <...> вторичного порядка – и *непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности* – *первичное* знание, на котором основано и из которого вытекает

---

<sup>175</sup> Имеются в виду такие классические приемы мышления как анализ, синтез, сравнение, аналогия, обобщение, абстрагирование, моделирование, ассоциативный метод и т.д.

<sup>176</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 103.

отвлеченное знание»<sup>177</sup>. Под интуицией при этом мыслитель понимает особого рода глубокое внимание, «... направленность на реальность *всего нашего реального существа...*»<sup>178</sup>, при котором рациональный «ум» и чувствующее «сердце» слиты в единстве.

Из чего видно, что разграничивающая линия между просто религиозным человеком и религиозным мистиком (или мистиком вообще) проходит в области гносеологии – если верующий верит в существование Бога, то мистик ощущает присутствие божественных сфер исходя из личного опыта. Как отмечает И.А. Неманов, своеобразие мистического мироощущения заключается в том, что «... мистик постоянно чувствует за видимым и осязаемым миром иной, скрытый мир...»<sup>179</sup>. В сочинениях С.Л. Франка мы встречаем многократные указания на такого рода ощущения стоящего позади всего остального эмпирического, предметного мира фона или основания<sup>180</sup>. Так, например, философ пишет: «Позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет “действительностью”, – но и в самих его неведомых глубинах – мы чувствуем *непостижимое*, как некую *реальность*, которая по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»<sup>181</sup>. Примечательно, что С.Л. Франк также часто подчеркивает важность, особенность и даже в некотором роде исключительность подобного личного опыта переживания скрытого основания мира, которое, однако, ощущаемо и доступно не каждому. Лишь для того, кто обладает таким личным опытом особого переживания бытия, для того реальность этого измерения бытия является безусловно

---

<sup>177</sup> Франк С.Л. Мысли в страшные дни / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 229.

<sup>178</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 91.

<sup>179</sup> Цит. по: Девдариани Н.В. Иррационально-мистическое проявление коллективного бессознательного в структуре духовного опыта // Вестник Челябинского государственного университета. Политические науки. Востоковедение. №14 (229). 2011. С. 86.

<sup>180</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 43, 47, 53, 59, 61; Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб, 1995. С. 587.

<sup>181</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 192.

самодовлеющей и самоочевидной<sup>182</sup>: «... кто еще сохранил подлинное чувство реальности, тот его [непостижимое] всегда ощущает»<sup>183</sup>. Причиной же тому, что большинство не замечают наличия этой особой сверхъестественной реальности, заключается, по мысли философа, только в том, что, хотя люди и пребывают и даже совпадают с этой реальностью по внутреннему существу, все их внимание остается «...заполнено тем, что мы встречаем и на что наталкиваемся извне»<sup>184</sup>, т.е. содержанием эмпирического мира.

Показательно, что С.Л. Франк при анализе характера единения человека с Божеством использует понятия экстаза. Так, если один способ единения с божественной реальностью С.Л. Франк уподобляет медленно нарастающей воде, которая постепенно покрывает всего человека, то второй он уподобляет бурному напору воды, который «...настолько овладевает нами, что мы в состоянии “экстаза” как бы “выходим из себя” и теряем из виду ограничивающую наше “я” предметную действительность...»<sup>185</sup>. Понятие «экстаз» происходит от греческого «ἔκστασις», что означает «смещение, исступление, восторг». В неоплатонической традиции, на которую ссылается русский философ, под экстазом понималось выхождение человека из самого себя, в результате которого он непосредственно касался Первоначала (Эннеады VI 9, 11, 23). По свидетельству Порфирия, Плотин по крайней мере четыре раза испытывал подобный мистический опыт единения. Как мы увидим далее, нечто подобное пережил и С.Л. Франк.

Вообще, если рассматривать тех мыслителей, которые предлагали собственную аналитику феномена контакта человека с запредельным, то стоит отметить, прежде всего тех, на кого ссылается сам С.Л. Франк.

Первым является немецкий теолог Ф.Д.Э. Шлейермахер. Интересно, что русскоязычная аудитория познакомилась с ключевыми текстами

---

<sup>182</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 192, 289, 401, 540; Франк С.Л. Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 45.

<sup>183</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 220.

<sup>184</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 24.

<sup>185</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 331.



Ф. Шлейермахера («Речи о религии к образованным людям ее презирующим», «Монологи») в самом начале XX века, как раз благодаря переводам этих сочинений на русский язык молодым еще С.Л. Франком. По словам русского философа, «Шлейермахер принадлежал к духовному типу людей, основной интерес которых направлен не на сферу объективного, а на внутреннюю жизнь личности»<sup>186</sup>. Выбор С.Л. Франка явно неслучаен: скорее всего, именно в трудах Ф. Шлейермахера он нашел то, что было глубоко родственно его пониманию веры, и в этом можно усмотреть явное влияние мысли немецкого теолога на последующие зрелые интеллектуальные построения русского философа. Если Г. Гегель отводил место религии и Богу в разуме, а И. Кант в сфере нравственности, то Ф. Шлейермахер, как представитель философского измерения романтизма, известен тем, что ассоциировал человеческую религиозность со сферой чувств: «...истинная религия – это чувство и вкус бесконечности»<sup>187</sup>. В этом двух мыслителей объединяет и установка на познание внутреннего мира человека, и убежденность в возможности личного контакта с божеством, и стремление слиться с Абсолютом, и, в целом, в значительной степени пантеистически окрашенный взгляд на окружающий мир и природу. Так, например, С.Л. Франк указывает на то, что основанием для религиозно-философской интуиции является не что иное, как «... чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога»<sup>188</sup>.

Другим мыслителем, на которого ссылается С.Л. Франк в связи с аналитикой мистических переживаний, является Уильям Джеймс. Он является автором сочинения «Многообразие религиозного опыта»<sup>189</sup>, в котором выделил четыре основных свойства всех мистических переживаний: 1) неизъяснимость (это событие радикально отлично от привычного опыта

---

<sup>186</sup> Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Русская мысль. М., 1911. С. 8.

<sup>187</sup> Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 77.

<sup>188</sup> Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Бердяева Н.А. (ред.). Берлин, 1923. Т.1. С. 14.

<sup>189</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука. 1993.

человека и лишь с большим трудом способно находить выражение в языке); 2) духовность (мистический опыт сообщает человеку убедительное знание о реальности духовного мира); 3) кратковременность (по личностному восприятию мистическое переживание длится недолго); 4) бездеятельность воли (при столкновении со сверхъестественной реальностью человек не способен ни рефлексировать о ней, ни воздействовать на нее, а только лишь воспринимать). В этом отношении интересно сравнить то, как понимал интуицию С.Л. Франк. Еще в своей ранней работе «Предмет знания» русский философ говорит о том, что интуиция позволяет человеку вступить во всеединство, причем такую возможность следует понимать, скорее, в качестве ниспосланного дара. Опыт интуиции непродолжителен во времени, в процессе которого у человека воля бездействует, а после же прекращения интуитивного момента человек осознает невозможность дискурсивного выражения содержания своего опыта<sup>190</sup>. В некрологе, написанном в память о У. Джеймсе после его смерти, С.Л. Франк говорит, что эта книга «...имеет для современности приблизительно такое же значение, какое, на рубеже XVIII – XIX вв. имели «Речи о религии» Шлейермахера, с которыми она местами почти совпадает по содержанию: здесь и там, интеллектуалистическому отрицанию и интеллектуалистическому перетолковыванию религии противопоставляется идея религии, как своеобразного и самодовлеющего непосредственного переживания»<sup>191</sup>.

Известно было С.Л. Франку и исследование Рудольфа Отто, посвященное феноменологии мистицизма<sup>192</sup>. Немецкий религиовед интерпретирует религиозный опыт как встречу с чем-то величественным, священным, таинственным, одновременно устрашающим и притягивающим. Это священное нечто, с которым человек может вступать в контракт, обозначается Р. Отто как «нуминозное». Под этим понятием он понимает

---

<sup>190</sup> Франк С.Л. Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 269-270.

<sup>191</sup> Франк С.Л. Виллиам Джеймс / С. Л. Франк // Русская мысль. М., 1910. Год тридцать первый, кн. X. С. 220.

<sup>192</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

чистую божественность, свободную от разного рода моральных прочтений или рациональных интерпретаций, божество как оно есть. Для маркирования же чувств, испытываемых человеком, от встречи с нуминозным Р. Отто использует два понятия «*mysterium tremendum*» (чувство священного ужаса и трепета) и «*mysterium fascinans*» (чувство восхищения и радости). В этом отношении мистика есть, согласно Р. Отто, высшая степень религиозного переживания, собственная глубина религии. Показательно, что С.Л. Франк не только с уважением отзывается о концепции Р. Отто, но и прямо использует ее элементы в своих сочинениях «Непостижимое» и «Реальность и человек»<sup>193</sup>. Интересно также то, что, выделяемые немецким религиоведом два варианта мистических переживаний – мистицизм внутреннего видения (встреча с божеством посредством погружения в глубины своей души) и мистицизм видения единства (усмотрение последнего мистического единства через видимую множественность мироздания) – также могут диагностироваться в философии С.Л. Франка в качестве двух основных путей достижения божественной реальности.

Как уже было отмечено, в философском наследии С.Л. Франка постоянно встречается мотив сопричастности человека некой объединяющей все тотальности, мотив наличия глубинной связи человеческого существа с живоносным бытием. По этому поводу Ф. Буббайер замечает, что все эти отсылки производят впечатление того, «...что опыт самого Франка сыграл здесь большую роль»<sup>194</sup>. Догадка исследователя тем более проницательна, что находит подтверждение у самого русского философа, который замечает, что все его размышления есть не что иное, как «...попытка рассказать то, что я узнал из внутреннего опыта и что я сам воспринимаю как истину...»<sup>195</sup>.

Вообще, для С.Л. Франка было свойственно трепетное отношение к интимным сторонам жизни, по этой причине в его философских

---

<sup>193</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 365, 368, 450, 461.; Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 77.

<sup>194</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877-1950. М., 2001. С. 197.

<sup>195</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 219.

произведениях мы не встречаем описания собственных мистических переживаний. Сам философ объяснял это тем, что называл себя «не биографическим человеком»<sup>196</sup>, правда, исключение же этому правилу составляют дневниковые записи философа и личные свидетельства его близких родственников.

Так, родной брат философа по матери Лев Васильевич Зак свидетельствует, что с юности существенной чертой С.Л. Франка был прирожденный интуитивизм: «Базой всего его мышления была непоколебимая верность интуитивно-данному, внутренне-очевидному, тому, что он сам называл “внутренним опытом”»<sup>197</sup>. Схожую характеристику оставила нам супруга философа, Т.С. Франк: «... Семенушка с малых лет или, вернее, был рожден как бы с Богом в душе...»<sup>198</sup>. Сам С.Л. Франк в своих дневниках оставил подобного рода заметки, подтверждающие эти сторонние свидетельства о его интуитивных озарениях: «Белград, страстн<ая> субб<ота> 19.04.1930, после ночи, давшей откровение!»<sup>199</sup>; «из собств<енного> внутрен<него> опыта, 3 апр<еля> 1932»<sup>200</sup>; «Берлин, 21. X. 32, ряд ночных интуиций»<sup>201</sup>; «После полугодичного перерыва, обусловленного переездом, болезнью и ослаблением творческой энергии, вчера ночью – ясная интуиция»<sup>202</sup> (24.XII.1943. St. Pierre d'Allvard); «Вчера имел интуицию, связующую религиозные мысли с мыслями по онтологии творчества»<sup>203</sup> (19.VI.1944). Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что С.Л. Франк действительно обладал собственным опытом интуитивного познания.

---

<sup>196</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877-1950. М., 2001. С. 215.

<sup>197</sup> Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 19.

<sup>198</sup> Франк Т.С. Из устных воспоминаний Т.С. Франк // Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 207.

<sup>199</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 78.

<sup>200</sup> Там же. С. 124.

<sup>201</sup> Там же. С. 132.

<sup>202</sup> Франк С.Л. Мысли в страшные дни / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 380.

<sup>203</sup> Там же. С. 387.

Интересно отметить, что характерной направленностью такой интуиции философа является его восприятие абсолютной тотальности духовного бытия, что выражается у мыслителя при помощи различных метафор всеохватности. Особенно же примечательна среди них «океаническая» тематика. Так сферу непостижимого духовного бытия С.Л. Франк уподобляет безграничному иррациональному темному океану<sup>204</sup>, чьи воды постигаемы только путем непосредственно данного опыта<sup>205</sup>. В подтверждение такому мироощущению С.Л. Франк приводит свидетельство И. Ньютона о том, что тот ощущал себя ребенком изучающим ракушки на берегу неизмеримого океана<sup>206</sup>. Также С.Л. Франк, сравнивая стихию душевной жизни с океаном, приводит строки из стихотворения Ф.И. Тютчева: «Как океан объемлет шар земной,/ Так наша жизнь кругом объята снами./ ... Прилив растет и быстро нас уносит/ В неизмеримость темных волн»<sup>207</sup>. Исследователи философии С.Л. Франка Г.Е. Аляев и Т.Н. Резвых, анализируя опыт мистических интуиций мыслителя, делают вывод о том, что его «...мистический опыт был связан, как правило, или с ночными бдениями, или с «космическим чувством» восприятия природных красот»<sup>208</sup>. О чем-то схожем, кстати, писал и лично знавший философа Н.С. Арсеньев, отмечая, что главным мистическим опытом С.Л. Франка было переживание ощущения «...близости Основного, “носящего” нас, пронизывающего все творение и нас Своим присутствием, – Божественного заднего фона или Основы бытия и жизни»<sup>209</sup>. Известно, что мистический опыт может переживаться человеком под влиянием окружающей среды, и тогда он испытывается как раз как ощущение вечности, всеобщности, неразрывной связи с миром, осознания себя в категориях органичной принадлежности ко Вселенной. Луи Дюпре

---

<sup>204</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 211.

<sup>205</sup> Там же. С. 261.

<sup>206</sup> Там же. С. 231.

<sup>207</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 529.

<sup>208</sup> Аляев Г.Е. Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928-1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 18.

<sup>209</sup> Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. (Часть II. Глава IV). Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 276.

называет такое явление естественным мистицизмом и определяет его как «...разновидность интенсивного опыта, в котором субъект ощущает, что он сливается с космической полнотой»<sup>210</sup>. По всей видимости такой абстрактный, монистический мистический опыт был для С.Л. Франка не только первым опытом прикосновения к мистическому, но и, в той или иной степени, сопровождал его на протяжении всей жизни. При этом, надо сказать, философ, конечно, мог испытывать мистические переживания под влиянием окружающей среды, однако интенция этих переживаний (за исключением раннего периода) была направлена все же глубже естественных красот, в сторону божественности.

Кроме факта абстрактно-естественных мистических переживаний существуют свидетельства и более выраженного проявления мистики в жизни С.Л. Франка. Одно из таких важных свидетельств приводит сын С.Л. Франка – В.С. Франк. Он повествует, что его отец еще при работе над первым своим крупным философским трактатом «Предмет знания» в 1913 году пережил мистическое переживание. Впоследствии сам философ так вспоминал этот случай: «Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить все и отдохнуть. И вот, ночью, голос мне сказал: “Неужели ты не понимаешь простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!”»<sup>211</sup>. Такой случай есть нечто большее, чем интуиция. Примечательно, что данный эпизод получает свое осмысление в трудах С.Л. Франка. Так, в своих заметках «Первая философия» мыслитель, интерпретируя свой опыт, определяет, услышанный им голос, «мистически самораскрывающимся, непосредственно наличествующим всеобъемлющим бытием»<sup>212</sup>. Впоследствии размышление

---

<sup>210</sup> Дюпре Л. Мистицизм / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupre-mysticism-part-one/> Время обращения: 17.03.16.

<sup>211</sup> Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 103-104.

<sup>212</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 47.

над этой темой получает у С.Л. Франка развитие. Так, он рассуждает о том, что подобный голос, обличенный в персонифицированную форму, слышали все религиозно одаренные люди, к которым философ причисляет библейских пророков, античных религиозных мудрецов, авторов Упанишад, Лао-дзы и Мухаммеда. В дальнейшем, С.Л. Франк прямо относит звучащий в тишине голос как «голос Бога»<sup>213</sup>.

Внимание привлекает также выразительная мистическая идея рождения Бога в душе человека и второго рождения самого человека. С.Л. Франк, будучи больным и скрываясь в 1944 году от немцев во Франции, предается размышлениям о мистическом вообще и высокой роли страданий для духовного роста, чем делится со своей супругой: «Сегодня утром, Семенушка, лежа в постели, говорил мне [Т.С. Франк], как он мистически только на старости, переживает рождение, смерть – земля как лоно, читает стихи Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, рассказывает о мистериях римских, посвященных богини Деметрии и колосу, зерну»<sup>214</sup>. Данное воспоминание представляется весьма любопытным, поскольку у С.Л. Франка идея о необходимости мистического рождения Иисуса Христа в сердце человека призвана выразить активное участие человека в своем духовном возрастании. Так, например, он приводит для иллюстрации своей мысли выражение Ангелуса Силезиуса (Иоганна Шефлера): «Христос мог бы тысячу раз родиться в Вифлееме, – ты все равно погиб, если Он не родится в твоей душе»<sup>215</sup>. Здесь можно было бы вспомнить и учение о преобразующем человеке рождении Сына Божия в душе верующего, встречающееся в текстах Мейстера Экхарта<sup>216</sup>, имя которого также не раз упоминает на страницах своих сочинений С.Л. Франк.

---

<sup>213</sup> Там же. С. 103.

<sup>214</sup> Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 219.

<sup>215</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 346.

<sup>216</sup> Хорьков М. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. С. 107.

И в этом наблюдается своя диалектика – таинственное рождение Бога в душе человека может пониматься и как мистическое второе рождение-обновление самого человека. А поскольку мистерии Деметры и Персефоны, о которых рассказывал философ своей супруге, были посвящены т.н. мистике зерна, тайне возрождению жизни после зимы, появлению первых ростков зелени, понимаемому как возвращение Персефоны из царства Аида, то, вероятно, философ, ощущал свои страдания как своего рода участие в мистическом действии. Применительно к этому показательно, что о личном опыте творческих, очищающих и возвышающих страданий философ пишет в письме (9. I. 45 г.) своей дочери Наталье Скорер, утешая ее по поводу гибели ее мужа, военного летчика<sup>217</sup>. Отсюда можно сделать предположение, что С.Л. Франк мыслил свое прохождение через страдания как участие в некоей мистерии, таинстве второго духовного рождения, рождения Бога в своей душе или участие в процессе обожения и воскресения. Подтверждением этого могут являться следующие цитаты из дневников и сочинений С.Л. Франка: «человеческая жизнь и мировой процесс есть муки родов обожженного мира»<sup>218</sup>, и в другом месте: «...строго говоря, вполне зрячая, религиозно открытая душа должна сознавать все в мире и всю нашу жизнь как таинство...»<sup>219</sup>.

Действительно, С.Л. Франк считает, что страдание, конечно, появляется по причине зла, однако страдание в то же время содержит в себе стремление преодолеть самое себя, вернуться к высшей реальности и в этом отношении понимается философом как нечто положительное, как исцеление от зла, «выстрадывание» его. Нельзя не отметить возникающую здесь аллюзию на беседу Иисуса Христа с Никодимом о необходимости рождения от Духа (Ин.

---

<sup>217</sup> Франк С.Л. Письмо к дочери Наталье Скорер // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 162-165.

<sup>218</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 96.

<sup>219</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 361.



3:1-21) и отрывок из послания ап. Павла к Филиппийцам 3:8-77<sup>220</sup>, о содержании которых С.Л. Франк не мог не знать. Примечательно, что, кроме библейских отсылок, русский мыслитель в данном контексте приводит цитату Мейстера Экхарта: «Быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание»<sup>221</sup>. Важно то, что глубоко прочувствованный личный опыт перенесения физических и нравственных страданий не замкнул русского мыслителя на самом себе, но благодаря концепции всеединства получил выход на вселенский уровень. «Вплетенность всякого частного бытия в мистирию – драму вселенского бытия <...> т.к. Бог сам соучаствует, как творец, как живой Бог, в мировой драме, то и всякая душа в ней продолжает участвовать своей любовью и значит продолжает страдать. Спасение только, как всеобщее спасение, как преобразование мира – торжество Бога над хаосом, воплощение правды (сверхвременная драма)»<sup>222</sup>, отмечает С.Л. Франк в своих заметках. Из этого видно, что участие в этой мистрии «общевселенское», ведь, кроме индивидуальной души, в ней участвует и Бог. Все это свидетельствует в пользу того, что и философ на самом деле сознавал себя участником этой священной мистрии.

Оливье-Морис Клеман замечает, что «единение с Богом может выражаться <...> в терминах внутреннего рождения»<sup>223</sup>. Тем более, это замечание уместно для философии С.Л. Франка, что, говоря о мистическом осознании Бога как Отца, осознание полной принадлежности и происхождении из Бога, русский философ подчеркивает эту сторону концепции богочеловечности: «... как это говорят многие мистики – *сам Бог рождается во мне* <...> так что я сам *несу в себе* Бога <...> как бытие *Бога во*

---

<sup>220</sup> Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых.

<sup>221</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 551.

<sup>222</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 75.

<sup>223</sup> Клеман О-М. Истоки. Богословие Отцов Церкви. М., 1994. [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Olive\\_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/3\\_3\\_3#sel=752:1,752:10](https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/3_3_3#sel=752:1,752:10) Дата обращения: 24.10.16.

мне»<sup>224</sup>. Это соотношение как раз и призвано выразить момент более тесной взаимопроникнутости, единения, чем отношения по диалогическому принципу общения «я-ты». Для иллюстрации всей важности цельного единства «Бога-и-меня» С.Л. Франк прибегает к выразительному и достаточно резкому высказыванию Ангелуса Силезиуса: «Я знаю, что Бог ни мгновения не мог бы жить без меня; если бы я погиб, Бог должен был бы от нужды во мне скончаться»<sup>225</sup>. В связи с этим нельзя не вспомнить изречение Г.В.Ф. Гегеля: «Без мира Бог не есть Бог»<sup>226</sup>. Интересно также отметить, что С.Л. Франк в первой части трактата «Непостижимое» в качестве эпиграфа использует высказывания суфийского мистика аль-Халладжа: «Познавать – значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное»<sup>227</sup>. Этот исламский мистик был известен тем, что высказал от своего лица фразу «Я есть Абсолютная Истина», за что был заключен под стражу и в конечном счете казнен за богохульство. С.Л. Франк, кстати, сам упоминает об этом событии в тексте своего трактата «Реальность и человек»<sup>228</sup>. Из текстов философа видно, что он отдавал себе отчет в кардинальности суждений немецкого и иранского мистиков, но, по всей видимости, русский мыслитель стремился передать тем самым важный для его философии бытийственный момент взаимной обращенности Бога и человека друг к другу. А исходя из того, что высказывания Ангелуса Силезиуса и аль-Халладжа отнюдь не подвергаются критике в трудах С.Л. Франка, а даже пусть и осторожно, но используются для пояснения собственной мысли русского философа, то можно сделать вывод, что эти высказывания были созвучны собственным убеждениям С.Л. Франка.

Однако, несмотря на содержательность этих духовных переживаний и их осмыслений С.Л. Франком, его восприятие самого себя в качестве

---

<sup>224</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 507.

<sup>225</sup> Цит. по: Там же. С. 468.

<sup>226</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии / Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1975. С. 362.

<sup>227</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 199.

<sup>228</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 114.

участника вселенской мистерии не означало еще опыта личной мистической встречи философа с Богом. На этот счет интересны заметки Т.С. Франк, супруги философа, оставившей нам ценное свидетельство самого С.Л. Франка: «Не могу сказать, что Бог приходит ко мне, я слаб в молитве, но благодатные силы приходят»<sup>229</sup> (датировано 1-1-44 г.). Трудно сейчас сказать наверняка, какие это были «силы», посещавшие философа, носили ли они личный или безличный характер, или же понимались философом в смысле богословия преп. Григория Паламы. Возможно они были близки мистическому чувству восприятия духовной, абсолютной реальности, голос которой мыслитель услышал при написании своей первой работы. Хотя возможно, этим силам было все-таки свойственна некая форма активности, чем этот опыт и отличался от простого пассивного восприятия мыслителем органического всеединства бытия (можно предположить, что опыт общения с благодатными силами носил даже диалогический характер, хотя, конечно, это и не следует из свидетельства философа).

Наиболее же ярким мистическим переживанием для С.Л. Франка стал его предсмертный опыт, о котором мы знаем благодаря свидетельству его брата Л.В. Зака. Такое ценное воспоминание он приводит от своего лица, поэтому есть смысл привести его без купюр: «Однажды утром, за несколько дней до кончины С.Л. [Франка], я застал его чем-то взволнованным и радостно удивленным. Вот что я услышал из его уст: “Послушай”, – сказал он мне, – “Я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился, и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа – одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба – ничто в сравнении с тем, что я имел; и я впал в блаженство. Как странно, что я

---

<sup>229</sup> *Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 221.

пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне?» – Я думаю, что этот мистический опыт, данный Семену Людвиговичу, был высшей точкой всех его прежних исканий и увенчанием их. Духовный путь, путь мистический, открывшийся ему во всей своей реальности только во время болезни, был той духовной подготовкой, которая в конце концов привела С.Л. к этому высшему переживанию... То мистическое состояние созерцательного знания, о котором я говорил выше, характеризовало духовный путь С.Л., и он говорил нам: “живу живым источником. Все выраженное уже не то”<sup>230</sup>. Далее, уже в заметках супруги Т.С. Франк, встречается следующий интересный фрагмент, относящийся к тому же периоду жизни философа: «Плохая ночь, просыпался, много кашлял [С.Л. Франк]. Спросила – мучит ли кашель. – «Нет, ныла грудь, и я имел все время религиозные переживания». – «Радостные или нет?» – «Нет, ни радостные, ни грустные, опять через страдания приобщался ко Христу. Если бы я мог писать, то писал бы только так, а сейчас не могу, так устал»<sup>231</sup> (24-11-50 г.). «Я еще устал от ночных переживаний и под их впечатлением – это все вариации тех же переживаний. У меня была боль в груди, и я ее чувствовал, как Христовы страдания ... Моя боль в груди слилась со скорбью Христа о мировом грехе. Страдание есть приобщение ко Христу. Если бы я писал, я писал только так. Страдание — путь ко Христу»<sup>232</sup> (25-11-50 г.). Примечательно, что друг семьи Франков, бывший католический священник-бенедиктинец, принявший православие, о. Лев (Жилле), с которым С.Л. Франк также поделился своим опытом, в следующих словах оценил последний духовный опыт философа: «...это духовное приобщение к жертве Христовой, к Его сущности»<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> *Зак Л.В.* Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 22-23.

<sup>231</sup> *Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 235.

<sup>232</sup> Там же. С. 235-236.

<sup>233</sup> Там же. С. 234.

Следует отметить, что именно этот мистический опыт С.Л. Франка можно в строгом смысле, исходя из его содержания, именовать христианским религиозным опытом. Причем, если задаваться вопросом, к какой традиции христианства западного или восточного более тяготеет подобное мистическое ощущение-переживание Страстей Христовых, то, в большей степени, такие мистические практики представляются характерными для западного (в частности Римско-католического) христианства. Разумеется, традиция почитания Страстей Христовых и даже сопричастности Им знакома и православному христианству, богословское основание чему можно увидеть в послании ап. Павла к Римлянам (8:17) и Филиппийцам (3:10). Однако именно Римско-католическая традиция создала в своих рамках специальную духовную практику размышления над человеческой природой Иисуса Христа и созерцания Страстей Христовых, а также ввела в свою богослужебную жизнь характерные церковные праздники, посвященные Телу и Крови Христовым, Сердцу Иисуса и т.д., не встречающиеся в православии. Показательно, что в средневековой западной мистической традиции созерцание человеческой природы и страданий Иисуса Христа занимало весьма значительное место<sup>234</sup>. Здесь можно вспомнить и анонимный трактат XIV в. «Облако незнания», и «Откровения божественной любви» Юлианы Нориджской, и сохраненную до настоящего дня в лице ордена иезуитов и, пожалуй, наиболее репрезентативную духовную практику созерцания Страстей Христовых<sup>235</sup>. Католический богослов Жан Даниэлу по этому поводу очень уместно замечает, что латинское христианство еще со времен Тертуллиана (II-III вв.) приобрело особую специфику, выразившуюся в характерном внимании к теме Плоти Христовой, Страстям Христовым и в некотором смысле пессимистической антропологической концепции (вспомним, что в творчестве и личной биографии С.Л. Франка отмечается высокий интерес к осмыслению темы

---

<sup>234</sup> *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. Рим-Люблин, 1994. С. 145-147.

<sup>235</sup> *Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. М., 2010. С.64-72.

страданий), в отличие, например, от греческой традиции христианства, для которой, по указанию Ж. Даниэлу, более свойственна ориентация на Славу Спасителя и оптимистическая антропология<sup>236</sup>.

Из всего этого видно, что в сфере религиозной гносеологии С.Л. Франка можно назвать эмпириком, чье живое чувство реальности, по свидетельству его брата Л.В. Зака, было «...следствием личного религиозного опыта»<sup>237</sup>. Его позицию, используя выражение У. Джеймса, следует именовать «радикальным эмпиризмом». Из подобного отношения мыслителя к важности личного опыта на путях философии и религии, из совпадения существенных черт мистических переживаний с пониманием С.Л. Франком характерных черт восприятия человеком духовной реальности видно, что в гносеологии русского мыслителя в полной мере обнаруживается «мистический фон», что является не только лишь образной характеристикой философа-идеалиста, но конкретным содержанием его жизненного опыта, что позволяет называть С.Л. Франка мистиком.

Исследователь мистицизма У. Стейс<sup>238</sup> выделял в типологии мистического опыта две главные его разновидности (интровертивную и экстравертивную). У. Уэйнрайт<sup>239</sup>, в свою очередь, выделял в интровертивном типе опыта две разновидности (теистический, личностный опыт и опыт пустого сознания), а в экстравертивном – три (восприятие того, что окружающий мир содержится в абсолютном бытие; восприятие природы в качестве живой сущности; восприятие единства природы). В философии же С.Л. Франка можно констатировать оба этих типа мистических переживаний: в качестве интровертивного – теистический опыт (рождение Бога в душе человека и предсмертный опыт философа), а экстравертивного – восприятие единства всего мироздания и укорененности его в абсолютной реальности.

---

<sup>236</sup> Daniélou J. Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. P. 369.

<sup>237</sup> Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 20.

<sup>238</sup> Stace W.T. Mysticism and Philosophy. London, 1960.

<sup>239</sup> Wainwright W.J. Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications. Brighton, 1981. P. 13–26.

Причем, рассматривая творческую биографию философа хронологически, можно прийти к выводу, что мистические переживания С.Л. Франка прошли известное изменение от монистически окрашенного мистического опыта к теистической его разновидности. Подробней этот путь выглядел так: от интуитивного восприятия тотальности и всеохватности безличной абсолютной реальности к персонифицированному восприятию таинственного голоса и религиозному (по своему типу), и христианскому (по содержанию) предсмертному мистическому опыту сопричастности Христу. Хотя следует отметить, что личностной, диалогичной встречи с Богом по принципу «Я-Ты», о важном значении которой много писал мыслитель, у С.Л. Франка все же при жизни не произошло.

### *1.3 Исследование основания возможности мистических переживаний в философии С.Л. Франка*

Как отмечает И.И. Евлампиев, «...важнейшей задачей «мистического реализма» [С.Л. Франка] становится развитие совершенно новой концепции человека, по-новому определяющей положение человека в мире, его значение перед лицом Абсолюта»<sup>240</sup>. Очевидно предположить, что, поскольку мистический опыт испытывает именно человек, то особый взгляд С.Л. Франка на антропологию призван объяснить возможность мистического контакта человека с духовной реальностью. Для того чтобы определить особое значение философского осмысления роли человека для мистической составляющей системы С.Л. Франка, следует, прежде всего, рассмотреть, как философ понимает внутреннее устройство человеческого существа.

Мыслитель выделяет в качестве антропологического состава душу и тело. Тело с очевидностью видится философом как «внешняя» грань человека, делающего его обращенным в предметный эмпирический мир. Через тело душа переживает, воспринимает мир, получает информацию о

---

<sup>240</sup> *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 177-178.

явлениях внешней действительности, которую воспринимает, анализирует и выносит суждения о ней и моделирует, исходя из чувственных переживаний, образ окружающей действительности. Восприятие посредством тела всегда означает связанность с чувственными ощущениями, переживаниями и эмоциями. Отсюда соматическая черта человека понимается философом как фундамент для душевной жизни в окружающем мире. Однако в то же время, кроме того, что тело является воротами для восприятия, оно же и ограничивает душу доступными телу процессами восприятия, во многом определяет наши мысли и взгляды на жизнь. Телесность обуславливает погруженность души, с которой она связана, прикреплена своей эмпирической стороной, в предметный мир с его ограниченными пространственными и временными характеристиками. С.Л. Франк в связи с этим замечает: «отсюда – то рабство человека, которое с такой мучительной остротой сознают и сознавали все, стремящиеся к свободной духовной жизни...»<sup>241</sup>. В этом отношении можно усмотреть некую досаду мыслителя на человеческую ограниченность. Душа при таком взгляде представляется сидящей, если не в вообще в темнице (Федон, 82e), то по крайней мере «в келье», через окна<sup>242</sup> которой, она воспринимает окружающий предметный мир<sup>243</sup>. Кстати, в другом месте С.Л. Франк в «соответствие точным данным феноменологического анализа», говорит даже о некотором «падении» души в предметный мир<sup>244</sup>, вследствие которого душа вынуждена приспособляться к телесной ограниченности. Вообще, из сочинений мыслителя, в которых он уделяет первостепенное внимание внутренней душевной жизни человека, видно, что телесность не является приоритетной темой для философа.

---

<sup>241</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 609.

<sup>242</sup> В связи с упоминанием «окон восприятия» можно отметить, что С.Л. Франк не разделял убеждение Г.В. Лейбница о том, что монады «не имеют окон». Так, русский философ пишет: «Личность есть, правда, «монада», но такая монада, которая не только – в противоположность утверждению Лейбница – имеет «окна», но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя» (Франк С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 369.). Также в другом месте: «Если я действительно нечто иное, как отдельная, замкнутая в себе монада «без окон», то ничто не препятствует тому, чтобы я стал ничем, более не был» (Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.473.). Что говорит о предельно важной для русского философа идеи взаимосвязи не только всех людей между собой на уровне реальности, но и в конечном счете всей реальности с Богом.

<sup>243</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 609.

<sup>244</sup> Там же. С. 616.



Несмотря на это, все же представляется возможным обнаружение философского подхода к тематизации телесности, которая имеет значимые для сферы мистического положительные коннотации.

Человек не просто воспринимает предметный мир посредством тела, он оказывается причастен миру, а быть причастным как раз и означает самую интимную близость из возможных. Быть причастным означает прикоснуться, вступить в контакт, а как на то указывает греческий богослов Дж. П. Мануссакис, «...не может быть одностороннего прикосновения – прикоснуться означает сделаться прикосновенным – проявить себя в плотности собственной плоти»<sup>245</sup>, т.е. это прикосновение человека и мира в некотором смысле взаимно. Дж. Мануссакис считает, что в отличие от неоплатонической традиции, в которой умозрение является наивысшим уровнем познания, а тело ему препятствует, в христианстве, говорящем о воплощении Бога и опыте сопричастности верующих в таинстве Евхаристии друг с другом и Богом, телесность не только не является чем-то греховным, напротив – она сама представляется как возможность телесного прикосновения-причастия к божественному, как сочетание Иисусу Христу. Действительно, телесность в христианстве обладает своим достоинством, которое мы не встречаем во всей платонической традиции. Однако в том же неоплатонизме, на что обращает внимание Дж. Рист<sup>246</sup>, идея созерцания не является предельной. Плотин все же использует метафоры соединения, смешения, слияния с целью показать тесный уровень прикосновения-контакта души с Единым – это прежде всего образ любовного соединения: «Некоторое подобие этого столь полного единения представляет собой и земная взаимная любовь, насколько питающие такую любовь тоже рады бы слиться оба в одно существо» (Эннеады, VI, 7, 34). И образ соединения двух центров окружностей, которые при всем своем совпадении остаются двумя разными центрами-точками: «Он не усматривает, не различает, не

---

<sup>245</sup> Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев. 2014. С. 321.

<sup>246</sup> Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 246.

воображает никакого двойства, став совсем иным, перестав быть тем, чем был, ничего не сохранив от прежнего себя. Поглощенный созерцаемым, он становится едино с ним, наподобие того, как центр совпадает в одной точке с другим центром, ибо такие два центра составляют одно, насколько совпадают в одной точке, и в то же время, представляют двойство, насколько они суть центры двух различных кругов. В таком же приблизительно смысле мы и говорим о Душе, что она есть иное существо, чем Бог» (Эннеады, VI, 9, 10). Русский философ в этом отношении объединяет в своей мысли платоническое и христианское понимание.

Собственную, интересную философскую интерпретацию мистического, в связи с соматической проблематикой предлагает отечественный исследователь феномена мистического Д.В. Сурков. Он исходит из существующей в философии дихотомий тело-душа (тело-сознание; тело-дух; внутреннее-внешнее), при этом в теле и сознании он предлагает выделять телесность и ментальность как глубинные уровни того и другого соответственно. «Для получения мистического опыта требуется единство телесности и ментальности. Единство телесности и ментальности открывает новый уровень человеческого бытия, который можно назвать духовностью»<sup>247</sup>. Как раз на уровне духовности и возможно переживание мистических состояний и их дальнейшее «проникновение» на уровень ментальности и телесности и далее. Во время мистических переживаний исчезает не только граница воспринимающего субъекта и объекта, но и тело предстает единым с сознанием, без ставшей классической для западноевропейского интеллектуального дискурса дихотомии души и тела. Согласно такому подходу получается, что категории «телесность», «ментальность» и «духовность» представляются базовыми антропологическими элементами, обуславливающими восприятия человеком окружающей его реальности. В схожем ключе размышляет Л.П. Морина,

---

<sup>247</sup> Сурков Д.В. Телесность, ментальность и духовность как базовые категории мышления и место мистического опыта в мышлении // Омский научный вестник. №3 (98). 2011. С. 93.

говоря «мыслить телом – [значит] осваивать не только мир вокруг себя, но и мир внутри; это познание и самопознание одновременно»<sup>248</sup>. Согласно этой логике, речь идет о расширении сознания благодаря чувствующему и мыслящему телу. И вместе с тем «...расширение границ телесности до границ мира лежит в основе мистических форм познания...»<sup>249</sup>. То цельное знание, предполагающее возможность непосредственного познания вещей, о котором свидетельствуют мистики, получается, и являет собой подобное единство телесного и сознательного (телесного и душевного) в их гносеологическом единстве, что, кстати, сочетается и с платонической онтологической моделью, предполагающей связанность идеального и материального, и с христианской антропологической концепцией, предполагающей воззрение на человека как необходимое единство души и тела.

Важной составляющей этого дискурса является концепция воплощенного разума, получившая свое название от книги «Воплощенный разум» чилийского философа и специалиста в нейронауках Франсиско Варела, написанной в соавторстве с Э. Рош и Э. Томсоном<sup>250</sup> в 1991 году. Суть этой концепции состоит в том, что человеческое сознание обусловлено нашей именно человеческой физической природой, с одной стороны и опытом телесных взаимодействий с окружающим миром – с другой. Как отмечает Е.Н. Князева, исходя из этой концепции, человек, также как его логика, способы мышления, язык, процесс познания, мистический опыт, рассматриваются, исходя из ориентированности на такие подходы, как холизм, динамизм, процессуализм, эмерджентизм, самореферентность (аутопоэтичность), активность и натурализм<sup>251</sup>. Подобная неклассическая методология ведет к снятию такого рода дуальностей, как: субъект и объект,

---

<sup>248</sup> Морина Л.П. Когнитивные аспекты телесности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 4. 2013. С. 47.

<sup>249</sup> Там же. С. 49-50.

<sup>250</sup> Varela F.J., Rosch E., Thompson E. The Embodied Mind – Cognitive Science and Human Experience. MIT Press. 1991.

<sup>251</sup> Князева Е.Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. 2013. №10. С. 91-104.

поскольку они находятся в постоянном взаимовлиянии; ум и тело, так как ум телом обусловлен, а тело является сознательным; реальное и виртуальное или физическое и эндофизическое, т.е. исходящее от субъекта. Это позволяет рассматривать человека с точки зрения взаимообусловленности его физиологии, сознания и окружающего мира. Элементы такого подхода можно идентифицировать и в философии С.Л. Франка.

Как мы видим, сами понятия, указующие на соединение, чувственное прикосновение, непосредственное переживание и восприятие человеком духовной реальности, в языке несут соматические коннотации. По своей форме эти выражения, содержащие в себе генетическую связь с чувственно-телесным опытом, применяясь к сфере восприятия духовного мира, являются метафорическими аналогиями, причем такими, при которых, по слову С.Л. Франка, «... можно идти и в обратном направлении – именно от категории чувственно воспринимаемого, внешне-пространственного бытия к характеристике человеческих душевных и духовных состояний»<sup>252</sup>. Пройдя по этому пути, философ обнаруживает глубинное сходство между внешним опытом телесности (сопричастность миру) и внутренним, душевным бытием человека (сопричастность через него к духовной реальности). Причем на лицо у С.Л. Франка оказывается, что эта аналогия в глубинном смысле имеет обратный характер: единение душевной жизни с реальностью (как сверхчувственный опыт) теснее любого возможного единения человека с любым объектом предметного мира и в строгом смысле наши телесные выражения сопричастности являются аналогиями на погруженность внутреннего бытия человека в духовную реальность. Более того, философ замечает, что «обратная аналогия» справедлива не только для выражения в языке, но и для действительности. В этом случае телесные впечатления не привносят в душевную жизнь какое-то новое содержание, напротив, С.Л. Франк утверждает, что они лишь повод, который позволяет проявиться актуальной активности душевной жизни, интуиции, воспоминание о которой

---

<sup>252</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 430.

затем питают мышление человека<sup>253</sup> (в этом видится отголосок развиваемого Платоном в «Меноне» и «Федоне» учения о припоминании). А то, что, на первый взгляд, воспринимается как влияние телесных процессов на душевную жизнь, С.Л. Франк воспринимает как существенное «... обратное действие души на тело»<sup>254</sup>.

Сама возможность таких аналогий у С.Л. Франка опирается на реально наличествующую взаимосвязь души и тела (несмотря на все различие этих двух моментов человеческого бытия). Но связь эта особого рода. Как считает мыслитель, «... непосредственное и непредвзятое феноменологическое описание скорее дает здесь ту картину, что наша душа, будучи одним концом своим прикована к телу и определена его состояниями, другим своим концом <...> в известном смысле объемлет в себе весь необъятный мир и свободно витает в нем или над ним»<sup>255</sup>. Как уже было сказано, С.Л. Франк с необходимостью отмечает соматическую обоснованность восприятия душой предметного мира, однако вслед за этим философ доказывает, что душа как выразитель единства духовной жизни, носитель знания, даже при своей обусловленности материальным телом, превосходит его ограничивающие моменты. Если рассматривать пространственные ограничения тела, то философ делает вывод, что они не абсолютны, т.к. человек несмотря на точку зрения на мир «из своего тела» и доступности только ощущений собственного тела, в состоянии посмотреть на себя со стороны, витать мыслью в грезах и воспоминаниях далеко от своего тела, а также физически ощущать чужие радости или страдания. Эти мысли приводят философа к признанию сверхпространственности душевного бытия. Если рассматривать порабощенность душевного бытия человека через его телесность в рамках временных категорий, то даже в этой трагической подчиненности времени с его неизбежно проходящим характером и смертностью всего, что осознается как рабство времени, можно увидеть указание на вневременность душевной

---

<sup>253</sup> Франк С.Л. Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 270.

<sup>254</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 626.

<sup>255</sup> Там же. С. 610.

сферы. Эта надвременность проявляется в единстве нашей духовной жизни, «в религиозной, нравственной, эстетической жизни, во всем, где в нашей жизни непосредственно обнаруживается ее внутренне существо как идеи или объективного смысла, мы живем вечным, или наша жизнь *есть* сверхвременная вечность»<sup>256</sup>. Отсюда С.Л. Франк заключает, что правильнее следует говорить о душевной жизни не как о продукте или даже аналоге, или параллели (против психофизического параллелизма) телесным процессам, а как о реакции сверхкачественной и сверхвременной душевной жизни на телесные явления, с которыми душа соприкасается. И поэтому, образно выражаясь, душа не заключена в тело как в темницу, напротив, она есть залог человеческой свободы, творчества и условие выхода человека в мир духовного бытия, т.е. явление интересубъективное.

В понимании душевной жизни у С.Л. Франка обнаруживается тенденция к интегральному подходу, в строгом смысле не позволяющему разделять цельную душевную жизнь на какие-либо составляющие ее движения или элементы. Но вместе с тем философ все же стремится определить душевную жизнь по ее проявлениям, значимым для человека. Первое отличие души от тела и всего предметного мира С.Л. Франк видит в присущей душе «сплошности» и «слитости». Такое мнение философ продвигает в противоположность психологическому подходу, исходящему из наличия у человека множества психических проявлений. Единство и непрерывность душевной жизни воспринимается мыслителем как, центр актуализации собственного бытия человека в окружающем мире потенциальных вещей, начало жизнеформирующее, которое самим человеком ощущается как переживание. Оно составляет само бытие душевной жизни, при этом то, что осознается в переживании в полной мере входит в состав сознательной жизни, ассоциируемой с волевым, контролируемым поведением, тем состоянием, когда человек понимает происходящее в его душе и отдает себе отчет в действиях. Однако если момент осознания переживания является

---

<sup>256</sup> Там же. С. 613.

проявлением высшей области души, то само по себе переживание как таковое С.Л. Франком обнаруживается в подсознательной части душевной жизни как в «... бесконечно мало сознаваемом...»<sup>257</sup>, которое суть могущественная чистая жизненная сила.

В то же время прикрепленная к телу своей эмпирической стороной, душа обладает выходом на надындивидуальный уровень бытия, который характеризуется сверхпространственностью, вневременностью и чистой актуальностью. Душа как особого рода реальность мыслится С.Л. Франком одновременно укорененной в высшем, надындивидуальном уровне (философ называет эту сферу «... духовной жизнью <...> жизнью “души” в духе...»<sup>258</sup>) и в материальном мире. Исходя из этого, можно говорить, что душа находится на пределе между актуальным сверхвременным единством духовной жизни и потенциальностью, погруженной во время многообразия материальности; душа занимает как бы промежуточное положение между тем и другим, не обладая в исчерпывающем смысле свойствами ни духовной, ни материальной сферы бытия. «Это своеобразное промежуточное состояние между чистым единством и чисто-экстенсивным, внеположным многообразием может быть понято как единство (конечно, не производное, а первичное и коренное) этих двух сторон бытия»<sup>259</sup>, считает С.Л. Франк.

Следуя далее за развитием мысли С.Л. Франка, мы обнаруживаем, что душа, или как еще ее называет мыслитель «непосредственное самобытие», представляет собой не просто нечто среднее между предметной действительностью и миром духовной реальности, она сама в себе обнаруживает эту самую духовную, абсолютную реальность: «... в своей *последней глубине* непосредственное самобытие все же как-то совпадает с абсолютной реальностью...»<sup>260</sup>. И в силу этого человек в принципе способен ощущать присутствие абсолютного. «В этом – основа мистики и

---

<sup>257</sup> Там же. С. 489.

<sup>258</sup> Там же. С. 588.

<sup>259</sup> Там же. С. 629.

<sup>260</sup> Там же. С. 330.

мистического знания: “Что Он пребывает в нас; и мы в Нем, узнаем от того, что дал нам от Духа Своего” 1 Иоанна 4,13»<sup>261</sup> – читаем мы у С.Л. Франка. Мыслитель, используя образ витания над противоречиями, стремится преодолеть проблему сродства человеческих глубин с абсолютной реальностью и отличности человеческой души от нее. Философ прибегает к парадоксальной и трансрациональной логике, говоря о том, что душа есть одновременно и не сама абсолютная реальность и не что-то кардинально отличное от нее. Поэтому правильной мыслить связь между душой и реальностью только «... в форме *единства раздельности и взаимопроникновения*»<sup>262</sup>.

Это внутреннее сродство С.Л. Франк выражает еще и иным образом. Так, используя понятия «самости» как того, что отличает собственное бытие человека от всего остального, то что замкнуто в себе и не может быть до конца высказано, как нечто уникальное (нечто сходное с сознающей себя индивидуальностью частью души), философ видит во внутренней безграничности и единичности самости (несмотря на признаваемое отличие одного от другого) особую форму проявления абсолютной всеединой реальности. «Связь “душевного” как непосредственного самобытия с “духовным” *проходит через ту* центральную в пределах непосредственного самобытия *инстанцию*, которую мы называем “самостью” (через “я сам”)»<sup>263</sup>. Самость понимается С.Л. Франком в качестве места встречи душевного с духовным и как проявление глубинной свободы. Здесь у философа возникает выход на понятие личности. Если обратиться к греческому эквиваленту слова личность в значении *προσωπον*, понимаемому при этом через христианскую традицию, то речь идет не просто о маске актера, но о лице, обращенном к Другому или, как в случае с духовной реальностью, к совершенно Иному. С.Л. Франк следующим образом дает определение этому высшему моменту

---

<sup>261</sup> Франк С.Л. Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 92.

<sup>262</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 330.

<sup>263</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 407.



антропологического бытия: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии»<sup>264</sup>. Исходя из этого, личность понимается как подлинное основание того, что каждый человек ощущает, как свое «я» и одновременно личность есть то, что всегда превосходит самого себя в своей трансценденции в духовную реальность.

Петр Элен замечает, что трансцендированию вовне и внутрь в философии С.Л. Франка «... присущ религиозный характер...»<sup>265</sup>. И этому действительному выходу, мистическому прикосновению к абсолютной реальности соответствуют два пути – путь вглубь человеческого существа и путь вовне. Рассмотрим их по порядку.

Н.А. Бердяев в «Смысле творчества» говорит о том, что «...всякая мистика учит, что глубь человека – более чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. Истинный выход из себя, из своей замкнутости и оторванности скрывается внутри самого себя, а не вовне, во внутреннем, а не во внешнем. Так учит всякая мистика»<sup>266</sup>. Для того чтобы достичь в личной глубине всеединой первоосновы реальности, актуализировать для себя потенциальную возможность сознательной жизни в Абсолюте, согласно мысли С.Л. Франка, следует произвести акт трансцендирования в самом себе, что понимается как существенная составная часть духовной жизни человека. Само же трансцендирование возможно лишь в отношении «...реальности, которая как-то по своему существу внутренне сродна непосредственному бытию»<sup>267</sup> и внутренне к нему открыта. «В своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самого себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что “иное”

---

<sup>264</sup> Там же. С. 409.

<sup>265</sup> Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 181.

<sup>266</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. С. 289.

<sup>267</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 391-392.

проникает в нее и тем самым открывает себя ей. *В этом и заключается трансцендирование во-внутрь*<sup>268</sup>, пишет С.Л. Франк в трактате «Непостижимое». Трансцендирование вглубь есть обращение к своей почве, к духовному бытию, которое властвует над реальностью души, и душа в этом акте уподобляется своей духовной основе. Обращаясь на самое себя, душа приобретает черты абсолютной духовной реальности, в то время как духовная сфера при этом взаимопроникновении становится более потенциальной, родственной душевному бытию (и опосредованно материальной телесности). Таков ход мысли по этому вопросу С.Л. Франка: «Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой “душевного бытия”, т.е. непосредственного самобытия, уже сам “духовен”; и тем самым ближайший нам слой “духа” или дух в его непосредственном действии на “душевное” бытие уже в известном смысле “душеподобен”, т.е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия»<sup>269</sup>. Излишне говорить, что при таком подходе провести четкую границу между явлениями душевной и духовной жизни не представляется возможным.

Так, С.Л. Франк, именуя свой способ мышления «антиномистическим монодуализмом»<sup>270</sup>, демонстрирует в своих антропологических воззрениях, что трансцендентные по своей сути сферы духовного бытия в акте трансцендирования обнаруживаются как глубочайшим образом внутренне имманентные. Комментируя этот парадокс, философ прибегает к пространственному образу, говоря о том, что «... самая “внутренняя” глубина человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой...»<sup>271</sup>. И в этом свидетельстве мы вновь видим реализацию в реальности «обратной аналогии», согласно которой бытие человека имеет свое основание не в себе самом (и своей телесности), а в духовной

---

<sup>268</sup> Там же. С. 391.

<sup>269</sup> Там же. С. 403.

<sup>270</sup> Там же. С. 404.

<sup>271</sup> Там же. С. 405.

реальности, вернейшее обнаружение которой, по мысли философа, возможно через погружение с свои собственные душевные глубины. Не случайно С.Л. Франк приводит в своих работах следующее изречение блаж. Августина: «Не иди вовне – иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди за пределы самого себя (transcende te ipsum)»<sup>272</sup>.

Духовная реальность, с которой встречается человек в акте внутренней трансцендентности, именуется С.Л. Франком божественной сферой бытия, ведь через нее человек имеет связь с Богом. А о том, что Бог существует говорит философу «живой, непосредственный религиозный опыт <...> вне всяких рассуждений и обоснований...»<sup>273</sup>. Мыслитель исходит из идеи того, что Бог есть последний источник самого бытия, а следовательно, и духовной реальности, и предметного мира, и человека. Поэтому человеческое осознание своей онтологической недостаточности и личностного несовершенства предполагает наличие совершенного Абсолюта, подобно тому, как наличие дроби предполагает наличие целого числа. Достигнуть Его можно как раз во внутреннем опыте, в «последних глубинах нашего существа»<sup>274</sup>, которое больше ассоциируется с «сердцем» как антропологической глубиной, чем с внешними органами чувств или даже умом. Эта встреча человеческого «я» с «Ты» Бога обладает личностными характеристиками, и она же есть теофания – Богоявление человеку в мистическом трансцендировании. Философ в сочинении «Реальность и человек» замечает, что «...опыт мистиков всех времен и народов...»<sup>275</sup> свидетельствует в пользу возможности такого откровения Бога в душе человека. С.Л. Франк, обнаруживая абсолютную реальность в глубине человеческого существа, видит основание человека в трансцендентной ему сфере и в данном случае обнаруживает Бога имманентным

---

<sup>272</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 242; Франк С.Л. Смысл жизни / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 185

<sup>273</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 82.

<sup>274</sup> Там же. С. 82.

<sup>275</sup> Там же. С. 114.

антропологической глубине. «Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубиной основы самого человеческого духа – основы, которая по своей абсолютности трансцендентна эмпирическому существу человека»<sup>276</sup>, замечает философ. По существу, реальность Бога в человеке предстает у него достовернее реальности самого человеческого «я». Мыслитель приводит в данном контексте изречение блаж. Августина: «Если бы только я увидел меня самого, я увидел бы Тебя (viderim me – viderim te)»<sup>277</sup>. При этом все поиски человеком Бога в конечном онтологическом смысле имеют причиной это внутреннее сродство человека и Бога. Здесь мы отчетливо можем видеть, что мысль С.Л. Франка выраженным образом является примером разворачивания мистического дискурса в философии.

«Мистическое для Франка значит богочеловеческое...»<sup>278</sup>, замечает Е.К. Карпенко. Интересно отметить, что мысль о связи человека с Богом как условия самого человеческого существования можно встретить уже у «учителя» С.Л. Франка Николая Кузанского: «Твое бытие, Господи, не покидает моего бытия; я постольку есть, поскольку Ты со мной. Но твое бытие есть Твой взгляд, и поэтому я существую, поскольку Ты на меня смотришь, а если отвернешься от меня, мое существование сразу прекратится» (О видении Бога. Часть 1, 4). Продолжая эту мысль, следует сказать, что сама возможность видения человеком Бога, и следовательно, мистического переживания, основывается, с точки зрения Николая Кузанского, на том, что Он обращает свой взор на подвижника: «Что такое твое видение, Господи, когда ты смотришь на меня любящим взором, как не видение Тебя мною? Глядя на меня, ты, Бог сокрытый, даешь мне видеть Тебя. Человек может тебя видеть лишь настолько, насколько Ты дашь ему тебя видеть, и видение Тебя есть не что иное, как видение Тобой видящего

---

<sup>276</sup> Там же. С. 89-90.

<sup>277</sup> Цит. по: Там же. С. 90.

<sup>278</sup> Карпенко Е.К. С.Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 151.

Тебя» (О видении Бога. Часть 1, 5). Поэтому условием богообщения мистика и самого его существования выступает как внутренняя готовность человека к восприятию опыта сверхъестественного, так и, что особенно важно, обращенность Бога на человека. В итоге С.Л. Франк и приходит к концепции богочеловечности: «...начало *человечности* в человеке – есть его Богочеловечность»<sup>279</sup>. Но как замечает Б. Халленслебен, основой концепции богочеловечности у С.Л. Франка является «...не Богочеловек Иисус Христос, но идея Богочеловечества...»<sup>280</sup>. Действительно, для русского мыслителя концепция Богочеловечества выражает прежде всего прирожденное единство каждого человека с Богом, а конкретное историческое Богочеловечество Иисуса Христа есть выраженное осуществление данной потенции.

Идея взаимосвязи человека и Бога является, пожалуй, главной идеей в философии мистики С.Л. Франка. Эта концепция «богоподобия» человека, отчетливо сформулированная в «Непостижимом», находит выражение, отчасти повторяясь, отчасти дополняясь в поздних работах отечественного философа, таких, как «С нами Бог» и «Реальность и человек». Как пишет Е.К. Карпенко, «...богоподобие человека для Франка – это признание онтологического равноправия единичной экзистенции и трансцендентного Абсолюта: “Я” есть “Я”, поскольку внутри своей душевной жизни открываю Бога, Бог есть тогда, когда я имею Его в себе»<sup>281</sup>. На самом деле, согласно пониманию богочеловечности С.Л. Франком, Бог понимается как начало «...исконно сродное мне в том, что составляет своеобразие, несказанную сущность моего “я”»<sup>282</sup>. Более того, у русского мыслителя, согласно его идее панентизма (т.е. включенности всего существующего в Абсолют), мир и человек хотя и отличны от Бога, но связаны теснейшим образом. Поскольку Бог объемлет собой все существующее и обосновывает все, значит, что

---

<sup>279</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 94.

<sup>280</sup> Халленслебен Б. Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877-1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» / Пер. с нем. Кирилл Горбунов // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 57.

<sup>281</sup> Карпенко Е.К. С.Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 145.

<sup>282</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 95.

Абсолют включает в себя и саму идею различия, идею инаковости. Исходя из чего С.Л. Франк постулирует, что мир и человек есть в этом смысле другой полюс Абсолюта, Иное Бога<sup>283</sup> (в чем видится влияние идей Николая Кузанского).

Показательно, что С.Л. Франк постулирует не просто богоподобие, а «частичное богосродство»<sup>284</sup>, и не в отдаленном будущем, а изначально и в данный конкретный момент времени. Указание на это он видит в том, что источником жизни человека является дух Божий, в связи с чем философ ссылается на библейское описание сотворения человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7). Это сродство составляет особого рода бытие – «я-с-Богом», и точнее, как мы обнаруживаем у мыслителя, «Бог-во-мне» или «я-в-Боге». Принимая во внимание определение Г.В. Хлебникова мистической жизни как «... жизни Бога в глубине души верующего»<sup>285</sup>, можно прямо считать, что то, о чем говорит С.Л. Франк, является не чем иным, как мистическим восприятием человеческого устройства. Такое метафизическое устройство соотнесения и единства твари и Творца требует особого способа мышления и говорения, которое философ находит в парадоксальном молчаливо-указующим, метафорическом, и антиномическом высказывании.

Здесь следует сказать, что панентеистические воззрения С.Л. Франка на столь тесную сопричастность мира и человека к духовной реальности вообще и Богу, в частности, похожи на то, что антрополог Л. Леви-Брюль называл принципом партиципации, характерным для пралогического мышления представителей первобытных, дописьменных сообществ<sup>286</sup>. Принцип партиципации (сопричастия), являясь по своей сущности особенностью коллективных представлений (что коррелирует с социальным измерением),

---

<sup>283</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 521, 525, 526.

<sup>284</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 310.

<sup>285</sup> Хлебников Г.В. Философская мистика и гностицизм. М., 2009. С. 9.

<sup>286</sup> Леви-Брюль Л. Первобытная мифология, М., 1937; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении, М., 2015.

подразумевает, что самостоятельные предметы и явления в то же время сопричастны по своему глубинному устройению с чем-либо еще, например, сопричастность и тождество между человеком и тотемом, между материальными вещами и духовными силами. В этом отношении сформулированный Л. Леви-Брюлем закон партиципации как раз и призван выявить мистический, мифологический характер человеческого мышления. Примечательно при этом то, что с интенсификацией логических когнитивных операций, генерации эмпирических знаний и развитием общества в целом хотя и наблюдается ослабление подобных мистических компонентов мышления, но полностью закон партиципации не устраняется. Что в случае с утверждением С.Л. Франком глубинной взаимосвязи мира и абсолютной реальности может, в соответствии с законом партиципации Л. Леви-Брюля, прочитываться в качестве проявления врожденных мистических способов восприятия мира.

Как отмечает П.П. Гайденко, несмотря на то, что С.Л. Франк «...хорошо сознавая и постоянно подчеркивая свою принадлежность к традиции мистики, в то же время хотел бы избежать тех искушений, которые таит в себе мистический опыт его предшественников...»<sup>287</sup>, поэтому русским философом также постулируется и коренное различие между человеком и Богом, не позволяющее человеку раствориться в Божестве. Именно поэтому философ говорит о глубинном двуединстве между Богом и человеком как мистическом, трансрациональном единстве двух. Подобное антиномическое суждение позволяет С.Л. Франку говорить о том, что «...*трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности*, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего духа, в составе внутреннего опыта»<sup>288</sup>. В таком случае, описываемое философом состояние хорошо вписывается в традицию понимания того, что именуется как «*unio mystica*» внутреннее таинственное единение человека с божеством, причем

---

<sup>287</sup> Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 141.

<sup>288</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 250.

это состояние С.Л. Франк, ссылаясь на опыт восточной христианской церкви, именуется еще и состоянием обожения<sup>289</sup>.

Трансцендирование внутрь в философии С.Л. Франка является основным и вернейшим способом для обнаружения мистической связи со сверхъестественной реальностью и Богом. Это положение базируется на мысли философа о том, что человек как единичное «я» есть всегда явление уникальное и единственное у самого себя, философ использует для выражения этой мысли выражение не «я есть», а «я есмь»<sup>290</sup>. Но в то же время человек обнаруживает себя живущим в мире людей, и, исходя из мысли философа, каждый из них являет в своей глубине феномен богочеловечества, а значит и имеет возможность мистически воспринимать духовную реальность. И поэтому человек, находясь во взаимном общении с другими людьми, также совершает выход к Другому, трансцендирование вовне.

Но прежде чем рассмотреть возможность обнаружения духовной реальности в общении с Другими людьми стоит отметить то, что сам факт трансцендирования человека вовне, по мысли С.Л. Франка, является в определенном смысле основополагающим моментом жизни индивида. В результате первичной эмоционально-волевой интенции в обращении человека на эмпирическую действительность возникают особого рода отношения между миром вещей и жизнью человеком – «мой мир». И в эмпирическом мире мое «я» сталкивается с «я» другого человека, которое при помощи обращения к нему выделяется из безличного предметного «оно», как «он», как чужая душа и в общении начинает восприниматься как «ты». Момент возникновения общения между «я» и выделенным из «оно» «ты» другого человека есть процесс взаимный, ибо как мое «я» направлено на «ты», так и «ты» обращено на мое «я». В общении «ты» «...затрагивает нас «проникая» в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом

---

<sup>289</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 115.

<sup>290</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 349.



“высказывая” себя нам и пробуждая в нас живой отклик»<sup>291</sup>. Эта встреча понимается философом, как откровение в чужом «ты» душевной реальности другого человека. Именно эта встреча и есть конституционный момент появления личного «я», то место «... в котором впервые в подлинном смысле возникает само “я”»<sup>292</sup>. С этих позиций сама личность понимается русским мыслителем не как некая неизменная данность, но именно, как обращенность к Другому, как процесс выхода из рамок своей замкнутости к другой личности, причем, это бытие в отношении к другому характеризуется обязательной взаимностью выхода за рамки своей самости. Как справедливо замечает Дж. П. Мануссакис, «Личностное бытие – это не что-то, полученное нами раз и навсегда как частная собственность, это скорее процесс творения, обусловленный постоянной и взаимной подверженностью Другому»<sup>293</sup>. Одновременно тайна личностного бытия как особенность каждого человека и одновременная открытость духовному бытию есть то общее, через которое просвечивает трансцендентная реальность. С.Л. Франку в этом видится монодуалистическое единство индивидуального и всеобщего: «Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретной индивидуальностью, подлинная общая правда совпадает с жизнью»<sup>294</sup>.

В этой трансценденции вовне намечается социальное измерение духовной реальности в философии С.Л. Франка. Как было отмечено, во встрече человеческого «Я» с «Ты» речь идет о взаимной обращенности друг на друга «Я» и другого сознания, другой души как необходимости встречи с Другим, что только и позволяет определиться моему «Я» как чему-то единственному для меня и поэтому уникальному. Для реализации этой встречи необходим, с одной стороны, выход «Я» за пределы меня самого, а с другой – обращение на меня «Ты» как своего рода откровение. При этом, несмотря на всю очевидную явленность и непосредственную открытость

---

<sup>291</sup> Там же. С. 352.

<sup>292</sup> Там же. С. 355.

<sup>293</sup> Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев. 2014. С. 59.

<sup>294</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 414.

«Ты» по отношению к «Я», этот самый Другой остается по своему существу загадочной реальностью, чьей содержательной характеристикой для нас является его принципиальная непостижимость. Однако именно в этом откровении-переживании «Ты», «...содержится зерно подлинного опыта о реальности»<sup>295</sup>. Но такая подлинная встреча-общение с Другим возможна только в трансцендентированном акте перехода от личной замкнутости к открытости, глубинным проявлением которого философ называет любовь. Философ по этому поводу даже утверждает, что «... самый естественный путь к трансцендированию *во-внутри* или *вглубь* есть путь подлинного трансцендирования *во-вне* в лице любви»<sup>296</sup>. Получается, что обнаружение духовной реальности через «внешнее» общение с Другим может быть даже в чем-то легче, чем ее обретение «внутри» человека. С.Л. Франк говорит о встрече «Ты» с «Я» как особом «месте», в котором для нас, помимо осознания своего «Я» и «Ты» как Другого, открывается духовная сфера бытия как «*транссубъективная глубина реальности*»<sup>297</sup>, конкретное всеединство, именуемое «Мы». Как считает В.Ю. Даренский, в этом положении обнаруживается «... самый глубинный, не только философский, но и, несомненно, опытно-мистический, смысл главного тезиса С.Л. Франка о сущности “Я-Ты” отношения»<sup>298</sup>.

Следует разобраться, что же представляет собой эта особая форма бытия «Мы». Эта новая реальность обнаруживается, согласно логики русского философа, через осознание укорененности бытия моего «Я» в некоем «царстве бытия-для-себя», которое можно представить в форме «... взаимосвязанной полицентричной системы, – в форме царства “духов”, или конкретных носителей “непосредственного самобытия”...»<sup>299</sup>. В конечном итоге само, бытие моего «Я» представляется ничем иным как «его укорененностью в

---

<sup>295</sup> Там же. С. 361.

<sup>296</sup> Там же. С. 389.

<sup>297</sup> Там же. С. 389.

<sup>298</sup> Даренский В.Ю. «Ты»-философия С.Л. Франка как неклассическая традиция // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 97.

<sup>299</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 358.

бытии «мы»<sup>300</sup>, как в тотальном всеединстве подлинно общественного бытия. Будучи полицентричным явлением, содержащем в себе все множество «Я» в их взаимоотношении «Я-Вы», эта реальность предстает перед нами как единство при раздельности, основанное на взаимопроникновении реальности одного в другого, при сохранении их суверенной инаковости: «Сама реальность “другого” – само “ты” – проникает в меня; само “ты” есть для меня, переживается мною, открывается мне внутри меня – хотя и как реальность, внешняя по отношению ко мне»<sup>301</sup>. «Мы» переживается непосредственно как то, что есть во мне, как первичная основа всякого «Я», при этом окружающее каждого из людей внешнее общество людей является лишь внешним отображением метафизического и мистического «Мы». Однако даже в этом видимом предметном обнаружении всеединства «Мы» в виде государства, закона, семьи, общественного мнения перед нами приоткрывается самодовлеющая мистическая реальность, которая наличествует как факт мироустройства. Для иллюстрации своей мысли о существовании этого истинного «Мы» С.Л. Франк вспоминает учение Гераклита о взаимосвязанности частных сознаний друг другу через причастие их пронизывающему их Логосу; учение стоиков о космосе как «государстве богов и людей»; принадлежащее Плотину сравнение людей с листьями дерева видимо разобщенных, но невидимо питаемых общим соком; и наконец, христианское учение, выраженное ап. Павлом о Церкви как живом теле Христовом. Таким путем С.Л. Франк приходит к убеждению о том, что истинная онтология возможна лишь в форме «социоморфизма»<sup>302</sup>. Что важно отметить, С.Л. Франком при этом не утверждается наличия момента субъективности сознания такого соборного сознания «Мы». Философ полагает, что духовное единство множества человеческих «я» выражается во

---

<sup>300</sup> Там же. С. 358.

<sup>301</sup> Там же. С. 371.

<sup>302</sup> Там же. С. 380.

внутренней духовной связи сознаний всех людей, и называет это явление «многоединством»<sup>303</sup>.

С.Л. Франк в своем требовании подлинного осмысления общественной жизни критикует эмпирический подход людей, считающих общество лишь совокупностью отдельных «конкретных» индивидуумов, не способных за единичным увидеть общее («за деревьями увидеть леса»), которое как раз и есть подлинно конкретное и истинное, в то время как «...изолированно мыслимый индивид есть всего лишь абстракция»<sup>304</sup>. В своем видении устройства общественной жизни С.Л. Франк выделяет два аспекта временный и вневременный: «... с одной стороны, есть многообразие и непрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость»<sup>305</sup>. Так, русский философ исходит из по сути религиозного убеждения о существовании, наряду с эмпирическими, и онтологических, вечных закономерностей<sup>306</sup>. Причисляя себя к сторонникам т.н. универсализма в социально-философской мысли (и выступая против сингуляризма или социального атомизма), С.Л. Франк оказывается в одном лагере с Аристотелем, Платоном, для которых «общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего развития»<sup>307</sup> – христианским учением о Церкви как мистическом теле Христовом, идеями Жозефа де Местра, Бональда, О. Конта, Э. Берка, Г. Спенсера и Э. Дюркгейма.

«С.Л. Франк был убежден, что в основе общественной жизни лежит не хаотическое скопление индивидов, а «соборность», преодолевающая односторонность коллективизма и индивидуализма», пишет Е.М. Амелина<sup>308</sup>. Такое мнение обоснованно мыслью С.Л. Франка, который выделяет в

---

<sup>303</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк Духовные основы общества. М., 1992. С. 45.

<sup>304</sup> Там же. С. 53

<sup>305</sup> Там же. С. 28.

<sup>306</sup> Там же. С. 35.

<sup>307</sup> Там же. С. 38.

<sup>308</sup> Амелина Е.М. Сущность и назначение общества в философии С. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 174.

общественной жизни два слоя – внутренний (связь «Я» с «Мы», внутренне-интуитивная слитость с бытием, то, что именуется соборностью) и внешний (противоборство многих «Я» и моего «Я», сфера внешне-телесного, рационально-предметного, то, что в строгом смысле именуется общественностью)<sup>309</sup>. Делая акцент на внутреннее, подлинное устройство общественных отношений, С.Л. Франк ставит знак равенства между соборностью и религиозностью<sup>310</sup>. Причем, это имеет и практическое следствие для мысли философа. Христос спасает отдельного человека, спасая весь мир, Церковь как богочеловеческий организм, имеющий как эмпирическое, так и мистическое измерения. На этом основании русский мыслитель говорит о чувстве сопринадлежности отдельного «Я» целому, которое окружает личность человека не извне, но наполняя ее изнутри. Это есть «...по своему существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия»<sup>311</sup>, делает вывод С.Л. Франк. И хотя философ не закрывает глаза на существующий на внешнем уровне общества разлад, в своих размышлениях о метафизическом устройстве «Мы» он приходит к чисто религиозному пониманию общественной жизни и считает, что в своей самой глубокой и чистой форме такое религиозное чувство соборности обнаруживает родство человека с Богом как Нашим Отцом<sup>312</sup>, являющееся условием изначальной гармонии общества на глубинном уровне.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что С.Л. Франк в своих философских взглядах стремится преодолеть жесткий дуализм между материальным (множественным) бытием как минимальным проявлением духовности и (цельной) сферой божества как ее максимальной реализацией. Душа, а следовательно и сам человек как личность и единство души и тела, таким образом реализует себя как посредник, устанавливающий и

---

<sup>309</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк Духовные основы общества. М., 1992. С. 54, 55.

<sup>310</sup> Там же. С. 59.

<sup>311</sup> Там же. С. 59.

<sup>312</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 369.

обуславливающий по существу мистическую связь между «...идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни»<sup>313</sup>. С.Л. Франк ссылается в связи с этим на понимание души как посредника в философии Платона, приводя следующую цитату: «Голова души находится на небе, ноги ее – на земле»<sup>314</sup>.

Со своей стороны, мы можем сказать, что, исходя из логики мысли русского философа, человек сам по себе представляет собой мост между естественным миром материальных вещей и сверхъестественным миром реальности. Образ моста при этом отнюдь не случаен. Дело в том, что зимой 1901-1902 гг. С.Л. Франк прочел книгу Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» и при этом по его собственным словам «... был потрясен – не учением Ницше <...> а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе... Я стал <...> идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия...»<sup>315</sup>. Полученный от прочтения импульс побудил С.Л. Франка к мысли в русле идеалистической метафизики. Сын философа приводит такие его слова С.Л. Франка об этом событии: «Фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901-1902 гг.»<sup>316</sup>. Ф. Буббайер обращает свое внимание на то, что ключевым словом в этой записи является именно слово «“открылся”», ибо оно подразумевает более глубинный слой бытия, таящийся в бездне человеческой души и являющийся активным, а не пассивным принципом жизни»<sup>317</sup>. Любопытно, что мысль о том, что «царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21), зафиксированная даже в раннем дневнике (выдержанном в целом в антиметафизическом и даже

---

<sup>313</sup> Франк С.Л. Душа человека / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 632.

<sup>314</sup> Цит. по: Там же. С. 632.

<sup>315</sup> Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли / Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 54.

<sup>316</sup> Цит. по: Франк В.С. Семен Людвигович Франк (1877-1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 8.

<sup>317</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 103.

антирелигиозном духе), встречается как раз в связи с положительной оценкой С.Л. Франком творчества Ницше<sup>318</sup>.

Нам интересно в данном случае то, что образ человека как связи между низшим своим состоянием и высшим отчетливо выражен именно в сочинении Ницше «Так говорил Заратустра» в словах: «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком... В человеке важно то, что он мост, а не цель...» (Так говорил Заратустра Часть 1. 4. 20). С.Л. Франка могла впечатлить именно эта яркая максима Ницше, ставшая впоследствии одной из ключевых идей русского философа. Рефлексируя над собственной философией на закате своей жизни (1947 г.), русский мыслитель свидетельствует, что основной его установкой «является четкое различие между “объективной действительностью” и реальностью, причем последняя (также трансцендентная человеку, но в ином смысле, нежели объективное бытие) раскрывается внутренней интуицией. Человек – соединительное звено между ними»<sup>319</sup>. Поэтому мысль Ницше о человеке как мосте, мистическим образом связывающим сверхъестественную плоскость бытия с миром обыденных вещей, идея устремленности человека в духовные сферы оказывается весьма созвучной размышлениям русского философа, который называет душу человека нитью или «... медиумом, средой для *истинного откровения* <...> духовного бытия»<sup>320</sup>. А это значит, что само антропологическое устройство (т.е. человек как конкретное проявление Богочеловечества), согласно философии С.Л. Франка, является не чем иным, как мистической связью, средним членом и посредником между эмпирическим миром множественности и единым Абсолютом. Такая онтологическая связанность человека с духовной реальностью и является основанием для мистических переживаний вообще и в частности для тесного мистического союза человека с Богом.

---

<sup>318</sup> Франк С.Л. Дневник // Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 41.

<sup>319</sup> Цит. по: Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 34.

<sup>320</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 394-395.

Подводя итог, следует сказать, что в философском наследии С.Л. Франка действительно встречается обширный дискурс о мистическом. Более того, мыслитель стремится раскрыть собственный взгляд на эту проблему, на основании чего русского философа можно считать автором собственного варианта мистической системы. Также, как мы выяснили, кроме аналитики феномена мистики, С.Л. Франка демонстрирует систему мистических воззрений, которая является собственным мировоззрением философа, что позволяет именовать его мистицистом. Вместе с тем из приведенного анализа его творческой биографии, эпистолярного наследия философа, его дневниковых записей, а также на основании свидетельств его современников, можно констатировать, что мировоззрение русского философа было тесно связано с его мироощущением. Так, в своей жизни С.Л. Франк обладал повышенным чувством интуитивного ощущения сверхъестественной основы бытия и пережил несколько мистических переживаний, что, в свою очередь, позволяет считать С.Л. Франка мистиком, создавшим, исходя из осмысления личного мистического опыта, свою философию мистики.



## ГЛАВА 2. КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА С ФИЛОСОФИЕЙ МИСТИКИ Н.А. БЕРДЯЕВА

В данной главе будет проведен сравнительный анализ философии мистики С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. С этой целью в первом параграфе будут рассмотрены биографические пересечения С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. Во втором параграфе мы непосредственно обратим внимание на философию мистики Н.А. Бердяева. В третьем же параграфе будут сделаны выводы относительно сравнения систем философской мистики двух мыслителей.

### *2.1 Биографические параллели С.Л. Франка и Н.А. Бердяева*

Л.И. Шестов называл Н.А. Бердяева «...несомненно первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на Родине, но и в Европе»<sup>321</sup>. В этом плане философское влияние С.Л. Франка представляется более скромным, хотя, по замечанию И.И. Евлампиева, С.Л. Франк превосходит Н.А. Бердяева по детальности проработки своей системы и глубине философской интуиции<sup>322</sup>. Тем не менее судьбы и творческие биографии обоих русских философов имеют удивительно много схожих черт. С рассмотрения биографических пересечений двух мыслителей мы и начнем компаративный анализ философии мистики С.Л. Франка и Н.А. Бердяева.

Оба философа обучались по юридическому направлению: С.Л. Франк закончил юридический факультет Московского университета (кстати, также, как и И.А. Ильин), Н.А. Бердяев учился на юридическом факультете Киевского университета. И тот и другой прошли через увлечение разного рода социалистическими, коммунистическими, народническими и

---

<sup>321</sup> Шестов Л.И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 411.

<sup>322</sup> Евлампиев И.И. Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013. С. 69.

марксистскими идеями, за что были преследуемы в императорской России: С.Л. Франк за участие в марксистских кружках в 1899 году был выслан из университетских городов, а Н.А. Бердяев за участие в студенческих беспорядках в 1897 году был отчислен из университета и выслан в Вологду. Показательно, что знакомство мыслителей также состоялась на полях нелегальных политических мероприятий. Впервые С.Л. Франк и Н.А. Бердяев лично встретились в Штутгарте (Германия), где П.Б. Стурве в июле 1903 года устроил встречу единомышленников перед трехдневной конференцией в Шаффхаузене (Швейцария), на которой возникла идея создания Союза освобождения (С.Л. Франк и Н.А. Бердяев также принимали в ней участие). Деятельность этой нелегальной организации была направлена на борьбу за достижение политических свобод в России, против существовавшего тогда абсолютистского монархического строя.

Впоследствии оба философа критически переоценили марксистские и революционные идеи с позиций философского идеализма и в значительной степени христианства. Так, например, заочная «встреча» С.Л. Франка и Н.А. Бердяева состоялась в результате публикации их статей в сборнике «Проблемы идеализма» (под редакцией П.И. Новгородцева, 1902 год), приобретшем исключительное общественное значение: следом за статьей Н.А. Бердяева «Этическая проблема в свете философского идеализма» шла статья С.Л. Франка «Ницше и "любовь к дальнему"».

Следует сказать, что впоследствии два философа не раз публиковались в журналах под одной обложкой. Так, с 1904 года С.Л. Франк становится соредактором журнала «Новый путь», в котором наряду, с другими философам-идеалистами, публикуется Н.А. Бердяев, чьи религиозно-философские взгляды С.Л. Франк тогда совсем не разделял. Надо сказать, что значительные философские и религиозные тексты Н.А. Бердяев создал раньше С.Л. Франка, в творчестве которого религиозно-философский и мистический элементы появляются в позднейший период его жизни. В тесном сотрудничестве со П.Б. Стурве С.Л. Франк редактировал и другой

журнал общественно-политической направленности «Свобода и культура» (в 1906 году вышло 8 номеров), в котором также печатался и Н.А. Бердяев.

Значительным событием в духовной жизни России того времени стал сборник «Вехи», изданный по инициативе М.О. Гершензона в 1909 г. В сборнике первая статья (после предисловия) «Философская истина и интеллигентская правда» принадлежала Н.А. Бердяеву, а завершающая, «Этика нигилизма», С.Л. Франку. Интересным фактом является то, что С.Л. Франк в переписке с М.О. Гершензоном «решительно отстаивал кандидатуру Бердяева»<sup>323</sup> как планируемого автора сборника, что свидетельствует о том, что к тому времени С.Л. Франк уже в большей степени разделял взгляды Н.А. Бердяева или, по крайней мере, считал публикацию мыслей последнего уместным для сборника статей о российской интеллигенции. Подтверждением первого предположения может служить указание биографа С.Л. Франка на то, что идеи, высказанные в статье «Этика нигилизма» не были «целиком его собственными»<sup>324</sup>, но в значительной степени повторяли аргументы против социализма высказанные до этого Н.А. Бердяевым в статье «Религия социализма» (1906).

В качестве следующего этапа сотрудничества двух мыслителей следует назвать «Лигу русской культуры», созданную в 1917 г. П.Б. Струве. В задачи этой организации входило объединение с разными политическими предпочтениями для продвижения русских национальных духовных идей, которые могли бы способствовать сплочению страны. С.Л. Франк вместе с Н.А. Бердяевым (а также С.Н. Булгаковым и А.С. Изгоевым (Ланде)) был одним из основателей этого движения.

Другим примером пересечения крупных философов может служить вышедший в 1918 году сборник «Из глубины» с подзаголовком «Сборник статей о русской революции», завершающий собой трилогию «веховцев», и в котором Н.А. Бердяеву принадлежала (вторая по порядку) статья «Духи

---

<sup>323</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 80.

<sup>324</sup> Там же. С. 82.

русской революции», а С.Л. Франку – завершающая с названием на латинском языке *De profundis* («Из глубины»).

В качестве особого явления интеллектуальной жизни, к которому рассматриваемые нами мыслители имели непосредственное отношение, стало учреждение Н.А. Бердяевым Вольной Академии Духовной Культуры (ВАДК) в Москве в 1919 году (просуществовала до 1922 года), в которой основателем были прочитаны курсы по философии истории, проводились Семинары о Достоевском. Активное участие в деятельности Академии принимал С.Л. Франк, который, в частности, читал в ней курс «Введение в философию». Весной в 1922 году в рамках деятельности академии был учрежден факультет философских и гуманитарных наук, деканом которого был назначен С.Л. Франк. Известно, что публичные выступления и лекции, произносимые в рамках Вольной Академии Духовной Культуры, пользовались большим и искренним интересом у огромного числа слушателей. Также оба мыслителя были приглашены на работу в Московский государственный университет (Н.А. Бердяев в 1920 году в качестве профессора, С.Л. Франк в 1921 году занял кафедру философии).

Оба мыслителя по причине своей уже в то время идеалистической направленности были преследуемы новой большевистской властью: последовал ряд задержаний, арестов и допросов как С.Л. Франка, так и Н.А. Бердяева (интересно, что после первого задержания допрос Н.А. Бердяева проводил сам Ф.Э. Дзержинский, о чем мыслитель сохранил впечатление в своей философской автобиографии «Самопознание»<sup>325</sup>). Свидетельством духовного авторитета С.Л. Франка и Н.А. Бердяева служило обвинение их со стороны власти в развращении молодежи (следует отметить, что при ВАДК как раз собралась инициативная группа ищущей молодежи, которые были в восторге от деятельности академии). В конце концов оба философа с семьями были вместе высланы из советской России на одном «философском пароходе» под названием «Oberburgermeister Haken»,

---

<sup>325</sup> Бердяева Н.А. Самопознание. Париж, 1949.

отошедшем из Петрограда 29 сентября 1922 года (этим же рейсом из России был выслан и И.А. Ильин).

Как другие эмигранты, С.Л. Франк и Н.А. Бердяев вынуждены были приспособляться, бороться с материальными ограничениями и вместе с тем мыслить, творить, продолжать осмыслять события, происходившие в России, заниматься общественной и просветительской деятельностью (например, они оба являясь участниками Русского студенческого христианского движения и Братства Святой Софии), писать статьи, издавать собственные философские сочинения, развивающие свои взгляды на человека, бытие, религию, историю и культуру.

Значительным событием эмигрантской жизни для обоих философов стало открытие Религиозно-философской академии в Берлине в 1922 году инициатором и основателем которой был Н.А. Бердяев, возглавлявший академию с 1922 по 1940 годы. Им же была произнесена и открывающая речь «О Духовном Возрождении России и задачах Религиозно-Философской Академии», С.Л. Франк выступил с докладом «Философия и религия» (И.А. Ильин также должен был выступать, но отсутствовал по болезни, вместо него читал доклад Л.П. Карсавин). Непосредственно на самих лекциях Н.А. Бердяев читал курс «Философия религии», а С.Л. Франк – «Основы философии» и курс «Греческая философия» (И.А. Ильин читал курсы под названием «Миросозерцание и характер» и «Философия искусства»). Как видно, берлинский период в жизни Н.А. Бердяева характеризуется тесными деловыми контактами с С.Л. Франком, о чем в автобиографической работе Н.А. Бердяева «Самопознание» свидетельствует следующее краткое замечание: «Из русских, кроме меня, был С. Л. Франк, с которым в Берлине у меня было близкое сотрудничество»<sup>326</sup>.

В 1924 году Н.А. Бердяев уехал в Париж, в то время как С.Л. Франк остался в Берлине, где стал руководителем действовавшего до 1927 года отделения академии в Берлине. С 1924 по 1940 гг. отделение академии

---

<sup>326</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 249.

действовало в Париже, где жил Н.А. Бердяев. Любопытным фактом является признание С.Л. Франка, которым философ делится в одном из своих писем Н.А. Бердяеву. В нем С.Л. Франк говорит, что в силу отъезда Н.А. Бердяева (и Б.П. Вышеславцева) из Берлина в Париж, С.Л. Франк «... списавшись с Ильиным и сговорившись с Карсавиным, сам себя провозгласил представителем или председателем берлинск<ого> отделения»<sup>327</sup> академии.

Отдельно следует сказать о создании в Берлине в 1923 году Русского научного института, у истоков которого стояли эмигрировавшие из России мыслители. Так, Н.А. Бердяев, состоявший членом оргкомитета, наряду с занимавшем проректорскую должность С.Л. Франком (И.А. Ильин также был членом оргкомитета института), на первом заседании ученого совета Русского научного института, (19 февраля 1923 г.), был «...избран председателем отделения духовной культуры»<sup>328</sup>. Всего же в Русском научном институте было 4 отделения: духовной культуры, правовое, экономическое и сельскохозяйственное. Из избрания Н.А. Бердяевым председателем первого отделения видно, что, во-первых, отделение духовной культуры являло собой главное «идеологическое» крыло института, и, во-вторых, Н.А. Бердяев был признан лучшей кандидатурой на этот пост. Исходя же из учебного плана этого отделения, мы узнаем, что С.Л. Франк читал курс «Введение в философию» (как во времена Вольной Академии Духовной Культуры в Москве), Н.А. Бердяевым читался курс по истории русской философской мысли, а И.А. Ильин читал курс лекций по философии религии и по философии права.

Краткий отчет об открытии Религиозно-философской академии и о деятельности Вольной Академии Духовной Культуры в Москве появился как раз в послеэмиграционный период в 1923 году в Берлине в единственном

---

<sup>327</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяев. 29 августа 1924 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. // Вопросы философии. 2014. №2. С. 133.

<sup>328</sup> Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. 1918-1940. М., 2000. Т. 1. С. 402.

номере журнала «София»<sup>329</sup>, который вышел с подзаголовком «Проблемы духовной культуры и религиозной философии» и должен был стать печатным органом Религиозно-философской академии, создателем его был также Н.А. Бердяев (который также выступил как автор ряда статей: «Конец Ренессанса (к современному кризису культуры)», «Духовная жизнь в России и на Западе»). Одним из ближайших участников издания единственного номера журнала являлся С.Л. Франк, выступивший также в качестве автора с расширенным вариантом доклада, прозвучавшего на открытии Религиозно-философской академии, статьей «Философия и религия» (в качестве автора в сборнике также принял участие И.А. Ильин со статьей «Философия и жизнь»).

Принимал участие Н.А. Бердяев и в жизни открывшегося в 1925 году в Париже Богословского института (ныне Свято-Сергиевский православный богословский институт). Свою роль в этом сыграла дружба Н.А. Бердяева с Елизаветой Юрьевной Скобцовой (Пиленко), более известной как мать Мария, с которой философ был знаком еще в России по встречам-«башням» у Вячеслава Иванова, дружба с ней окрепла после эмиграции благодаря Сергиевскому подворью в Париже и работе в Русском студенческом христианском движении. Примечательным является то, что Н.А. Бердяев, хотя и участвовал в жизни Богословского института, но лекции в нем не читал, считая себя не богословом, но «свободным философом»<sup>330</sup>, как на то указывает биограф философа. В то же время С.Л. Франк также именовал себя философом, а не богословом, однако при этом считал для себя возможным преподавать в институте, читая лекции по философии.

Следует также упомянуть о журнале «Путь», основанном Н.А. Бердяевым и Б.П. Вышеславцевым в 1925 году, с которым в качестве автора активно сотрудничал С.Л. Франк (всего для журнала «Путь» С.Л. Франком было написано более 25 статей и рецензий). Соответственно,

---

<sup>329</sup> София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. I.

<sup>330</sup> Волкогонова О.Д. Бердяев. М, 2010. С. 286.

работа в журнале часто становилось предметом обсуждений в переписке русских мыслителей. Так, например, интерес представляет ответ С.Л. Франка, который тот озвучивает в письме Н.А. Бердяеву на желание последнего узнать впечатления С.Л. Франка о первом номере «Пути» (и, в частности, редакционной статье «Духовные задачи русской эмиграции»): «Замысел и тенденцию “Пути”, т<o> е<сть>, в сущности, Вашу тенденцию, я всецело одобряю... “Путь” вообще составлен очень содержательно и хорошо... Но опечатки совершенно чудовищны и превосходят меру терпимого»<sup>331</sup>. Свое частичное несогласие С.Л. Франк выражает в связи с редакционным манифестом Н.А. Бердяева в вопросе о значительной роли молодежи, которой высказывает Н.А. Бердяев, замечая, что их влияние на молодежь ничтожно по сравнению с тем, которое С.Л. Франк и Н.А. Бердяев имели в составе Вольной Академии Духовной Культуры в Москве.

Среди особо близких друзей С.Л. Франка, «в подлинном смысле», по выражению самого философа, следует назвать П.Б. Струве (прежде всего) и Л. Бинсвангера. Н.А. Бердяев также попадает в этот круг, но с некоторыми оговорками,. Так характеризует отношения двух философов О.Д. Волкогорова: «Их можно было бы назвать с Бердяевым друзьями, но, как в конце жизни писал сам Бердяев, это слово не совсем подходило к его кругу общения: Бердяев всегда держал некоторую дистанцию по отношению к тем, с кем его сталкивала жизнь»<sup>332</sup>. С.Л. Франк, отличавшейся большей склонностью к эпистолярной рефлексии, оставил больше важных строк, проливающих свет на особенности их с Н.А. Бердяевым отношений.

Так 12 ноября 1922 года в письме супруге П.Б. Струве Н.А. Струве философ писал: «С Бердяевым я за последний год идейно очень сошелся, но в отношениях с ним есть неизбежный личный холодок, хотя он очень мил, симпатичен и благороден»<sup>333</sup>. Такое замечание подтверждает привычку

---

<sup>331</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву. 2 ноября 1925 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 138.

<sup>332</sup> Волкогорова О.Д. Бердяев. М, 2010. С. 136.

<sup>333</sup> С.Л. Франк – Н.А. Струве. 12 ноября 1922 года. Вопросы философии. 1993. № 2. С. 128



Н.А. Бердяева держать дистанцию с людьми. Однако уже в феврале 1926 года, когда Н.А. Бердяев жил в Париже, С.Л. Франк после встречи с ним во французской столице сообщает своей жене, что у них с Н.А. Бердяевым состоялась прекрасная встреча и последний излил ему всю душу. А в марте того же года С.Л. Франк в письме к Н.А. Бердяеву замечает: «...я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас – и чем ближе знал, тем больше люблю – за жизненную верность, и чуткость к правде, Ваших непосредственных волевых устремлений, и потому, несмотря на все разногласия, считаю себя Вашим союзником в борьбе»<sup>334</sup>.

В письме же М.И. Лот-Бородиной от 24 января 1945 года С.Л. Франк оставил следующее замечание о его долгой дружбе с Н.А. Бердяевым (и С.Н. Булгаковым): «С обоими я был дружен уже почти полвека, сознавая их талантливость (каждого по-своему), но их мысли в общем мною всегда воспринимались скорее как некие “завиральные идеи”, чем как правда; и эти мысли были мне не нужны, они мне не помогали... Идеи Бердяева, напр, по социальным и политическим вопросам, создавшие ему славу в Европе, и вообще все его “бунтарство”, кажутся мне по наивности и туманности почти мыслями гимназиста; я не чувствую в них зрелости и ответственности – что не мешает признавать его очень талантливым и живым умом»<sup>335</sup>.

Вместе с тем, невзирая на разногласия по некоторым вопросам, С.Л. Франк сохранял с Н.А. Бердяевым дружеские отношения. После же смерти Н.А. Бердяева С.Л. Франк, замечая, что он всегда ощущал духовное родство с Н.А. Бердяевым в главном, т.е. в свободном искании правды, написал следующие строки в письме к родной сестре жены Н.А. Бердяева Е.Ю. Рапп (31 марта 1948 года): «С его кончиной я чувствую себя духовно осиротелым. Ушел последний товарищ из старой гвардии, которая почти

---

<sup>334</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву. 28 марта 1926 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 143.

<sup>335</sup> Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 172.

полвека тому назад начала борьбу за духовное возрождение»<sup>336</sup>. Оба мыслителя после множества тягот и забот нашли свое последнее пристанище за пределами родины – С.Л. Франк похоронен в Лондоне, Н.А. Бердяев в пригороде Парижа.

Исходя из изложенной истории взаимоотношений двух мыслителей, можно отметить постепенное сближение и достаточно тесное общение С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, которое сложилось как на фоне их интеллектуальной эмиграции из марксизма в идеализм, так и эмиграции географической из России в Европу, а также совместной просветительской и издательской деятельности. Очевидно, что в поле совместных обсуждений двух философов попадали самые различные темы, нам же далее предстоит выявить, имели ли в действительности место какие-либо сходства и различия во взглядах мыслителей относительно их философского осмысления мистики и мистицизма.

## *2.2 Философия мистики Н.А. Бердяева*

В одной из своих ранних книг под названием «Философия свободы» (1911) Н.А. Бердяев замечает: «Теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках, о Платоне, о Скотте Эригене, о Мейстере Эккертe, о Якове Бёме и о св. Терезе. А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже. Почтенно писать об Эккертe, о Бёме, но неприлично писать то, что писал Эккерт или Бёме»<sup>337</sup>. В этом отрывке примечательно несколько весьма личных для русского философа моментов. Это, во-первых, наблюдение мыслителя о популярности на рубеже конца XIX – начала XX вв. идеалистических и мистических течений. Во-вторых, интересен уже сам список имен, приводимых Н.А. Бердяевым, среди которых имена виднейших представителей философского и христианского неоплатонизма, немецких и испанских мистиков. И в-третьих, существенной

---

<sup>336</sup> Шалимов П.С. Л. Франк о смерти Н.А. Бердяева (1948): письмо к Е.Ю. Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / отв. ред. М.А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 275.

<sup>337</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 1.

мыслью Н.А. Бердяева является то, что повышенный интерес к мистическим авторам, который являлся даже некой модой того времени, вместе с тем подразумевает отсутствие размышлений, что называется, «в духе» этих мыслителей. Ясно это понимая, Н.А. Бердяев, по его собственному меткому выражению, как раз и стремился сказать не «о чем-то», а «что-то» в духе мистической мысли.

Действительно, рубеж XIX-XX вв. может быть назван эзотерическим ренессансом, что справедливо не только для России, но и для Европы со всем многообразием оккультных, мистических, спиритических, теософских и антропософских веяний. Эти явления были представлены чрезвычайно широко в российском обществе начала XX века и имели, в том числе отражение и в биографии Н.А. Бердяева. Пожалуй, самым ранним свидетельством соприкосновения Н.А. Бердяева с чем-то таинственным является свидетельство самого философа: «Всегда чувствовал, что попал не в свой, а в чужой мир. Самый сильный переворот в моей жизни произошел, когда я был мальчиком. Это было озарение. Мне раскрылось, что всю жизнь я должен искать смысл жизни и Истину»<sup>338</sup>. Трудно сейчас сказать наверняка, какого рода было это озарение, было ли оно похоже на явление Вл.С. Соловьеву Прекрасной Дамы на службе в девятилетнем возрасте или откровения голоса бытия как С.Л. Франку. Исследовательница творчества русского философа С.А. Титаренко в связи с этим пишет: «Бердяев полагал, что в процессе своей творческой деятельности, мысля профетически, он достигал реального причастия своего «я» к трансцендентной реальности»<sup>339</sup>. Показательной характеристикой мистических переживаний, бывших у Н.А. Бердяева, является то, что, по его же словам, он «... никогда не чувствовал восторга и экстаза слияния, ни религиозного, ни национального, ни социального, ни эротического, но много раз испытывал экстаз

---

<sup>338</sup> *Бердяев Н.А.* Из записных книжек (Бердяев о себе) // Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. С. 267.

<sup>339</sup> *Титаренко С.А.* Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. С. 46.

творчества, часто испытывал экстаз разрыва и восстания»<sup>340</sup>. Это означает, что мотив слияния с чем-то большим (обществом, природой, космосом, божеством) Н.А. Бердяеву был знаком, но не был доминирующим, его мистические экстазы вызывало персоналистическое переживание свободы и творчество, что и воспринималось философом как прорыв в трансцендентность. При этом сам Н.А. Бердяев пишет о себе, что он сам признавал себя мистиком<sup>341</sup>.

Надо сказать, что это коренным образом отличается от характера мистических переживаний С.Л. Франка, который в противоположность Н.А. Бердяеву переживал опыт укорененности, погруженности, сопричастности абсолютному бытию и Богу и при этом, если и причислял себя к мистикам, то делал это сдержанно и публично не делился опытом своих сверхъестественных переживаний. В своей записной книжке и автобиографии Н.А. Бердяев говорит о том, что его опыт не есть опыт феноменологический, но духовно-религиозный<sup>342</sup>, что для него с юности были более важны свобода, чем чье-то влияние (в чем сказался его «крайне индивидуалистический» характер)<sup>343</sup>, а также высказывал мысль о необходимости связи жизни и философии, причем последняя трактовалась мыслителем как символика духовного пути. Принимая это во внимание, можно сделать заключение, что Н.А. Бердяеву, действительно, была присуща некая интеллектуально-мистическая интуиция, которая впоследствии переросла в интерес к философии мистики.

Интересовался Н.А. Бердяев и популярным в то время спиритизмом и антропософией, тем более, что в одной семье с ним жил человек, который был связан с подобными явлениями непосредственно. Речь идет о старшем брате философа С.А. Бердяеве. Весьма любопытные воспоминания оставил о нем Н.А. Бердяев: «Мой брат иногда впадал в трансы, начинал говорить

---

<sup>340</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 47.

<sup>341</sup> Там же. С. 96.

<sup>342</sup> Бердяев Н.А. Из записной тетради // Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993.С. 255.

<sup>343</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 96.

рифмованно, нередко на непонятном языке, делался медиумом, через которого происходило сообщение с миром индусских махатм. Однажды через брата, находившегося в состоянии транса, махатма сказал обо мне: он будет “знаменит в Европе вашей старой”. Эта атмосфера действовала на меня отрицательно, и я боролся против нее. Но атмосфера была напряженной, были напряженные духовные интересы»<sup>344</sup>. Показательно в этой заметке не только то, что брат мыслителя активно практиковал спиритизм и даже впал в транс, но завершающий комментарий Н.А. Бердяева об окружающей его мистической атмосфере – она его отталкивала и манила одновременно. Примечательно, что из автобиографических заметок Н.А. Бердяева можно узнать о том, что семья у них отличалась нервной наследственностью, что нашло отражение и во вспыльчивом характере философа. А его старший брат, С.А. Бердяев, практиковавший трансовые состояния, впоследствии страдал серьезным нервным расстройством так, что Н.А. Бердяев оплачивал его лечение в частной клинике, о чем мы узнаем из письма С.Н. Булгакова<sup>345</sup>. Интересно также заметить, что пророчество о будущей европейской знаменитости Н.А. Бердяева действительно исполнилось, известность ему принесла его книга «Новое средневековье» (1924), прижизненно переведенная более чем на 10 языков.

Затронуло Н.А. Бердяева и увлечение антропософией Рудольфа Штейнера, которой в то время были весьма увлечены многие интересующиеся оккультными явлениями молодые люди, сформировавшие своеобразный клуб философов, художников, а главное поэтов-символистов вокруг издательства «Мусагет». Среди известных поклонников антропософии были также В. Иванов и А. Белый с которыми Н.А. Бердяев имел непосредственное общение. Кроме того, русский философ был знаком и с известной своей оккультной деятельностью и личной аурой загадочности,

---

<sup>344</sup> Там же. С. 28.

<sup>345</sup> С.Н. Булгаков – А.С. Глинке. 15.09.1919. Москва-Симбирск // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. М., 1997. С. 437.

которую она стремилась поддерживать вокруг своей персоны, А.Р. Минцловой, послем Р. Штейнера и распространителем антропософского учения в России. С ней Н.А. Бердяев впервые познакомился в Санкт-Петербурге на т.н. «башнях», литературно-философских собраниях, проходивших по средам у В. Иванова. Н.А. Бердяев оценивал ее влияние как резко отрицательное, с ней же у него было связано полусонное видение (единственное мистическое видение пережитое лично философом): «После ее приезда в Москву вот что произошло со мной: я лежал в своей комнате, на кровати, в состоянии полусна; я ясно видел комнату, в углу против меня была икона и горела лампадка, я очень сосредоточенно смотрел в этот угол и вдруг под образом увидел вырисовавшееся лицо Минцловой, выражение лица ее было ужасное, как бы одержимое темной силой; я очень сосредоточенно смотрел на нее и духовным усилием заставил это видение исчезнуть, страшное лицо растаяло»<sup>346</sup>. Подобного рода опыт видения в состоянии полудремы отчасти похож на опыт вызывания духов во время спиритических сеансов, которые практиковались в среде близкой философу. Внимание привлекает описываемый мыслителем сосредоточенный взгляд в угол с иконами, появление после него образа А.Р. Минцловой и дальнейшее ее исчезновение благодаря усилию воли. Типологически подобное явление напоминает практиковавшийся в близкой Н.А. Бердяеву среде опыт вызова духов во время спиритических сеансов. Такой мистический опыт можно назвать визуальным, персонифицированным, однако без диалогической взаимосвязи, и нетеистическим. Следует при этом сказать, что подобный опыт визионерства совсем не был свойственен С.Л. Франку, по крайней мере, о каком-либо опыте духовного видения он не упоминает (разве что только считать вариантом «духовного видения» аудиальное восприятия таинственного голоса бытия). И С.Л. Франк, и Н.А. Бердяев в целом не были близки к оккультно-спиритическим кругам того времени. Вообще, у Н.А. Бердяева к подобным феноменам было сложное отношение: с одной

---

<sup>346</sup> *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 192-193.

стороны, они вызывали у него отрицательную реакцию и даже противодействие, а с другой – разного рода оккультные явления притягивали внимание мыслителя. В конце концов, чтобы сформулировать свое окончательное мнение об антропософии, теософии и оккультизме вообще после некоторых колебаний, Н.А. Бердяев решился лично посетить лекции Р. Штейнера, читавшиеся им в Гельсингфорсе (Хельсинки).

Р. Штейнер шарлатаном Н.А. Бердяеву не показался, отмечая слабость философской составляющей его, текстов, в особенности письменных, Н.А. Бердяев признается в том, что автор антропософии произвел на него сложное впечатление, которое русский мыслитель объяснял его даром слова, производившим чуть ли не гипнотизирующее впечатление на слушателей, чему Н.А. Бердяев старался выразительно сопротивляться. Само же антропософское, и, шире, современное ему теософское, оккультные учения в результате получают у Н.А. Бердяева негативную оценку и прямо именуется «ложной духовностью»<sup>347</sup>. Существенный недостаток этих течений философ видит в следующем.

В теософии Н.А. Бердяев не находит Бога, который оказывается в этом учение растворенным в природе и космосе. Философ в своем сочинении «Смысл творчества» признает, что современная теософия может быть симптоматично полезной для перехода человека от материализма и позитивизма к духовности, но в то же время резко критикует ее за желание незаметно для самого человека подключить его к мистической жизни иных миров, что исключает жертвенный характер истинного духовного пути<sup>348</sup>. Реализуется же эта теософская интенция путем упразднения тайны. Несмотря на то, что популярная теософия стремится раскрыть всё эзотерическое, на самом же деле «теософический эзотеризм представляет собой не столько тайну, сколько секрет»<sup>349</sup>, истинная же тайна утверждается подлинным христианским эзотеризмом, который, по мнению Н.А. Бердяева, практически

---

<sup>347</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 39.

<sup>348</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества (Опыт оправдания человека)*. М., 1916. С. 303

<sup>349</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 177.

идентичен мистики. Исходя из того, что существует разная степень глубины понимания христианства философ считает, что «... можно говорить об эзотеризме и экзотеризме в христианстве, не придавая этому специфически теософического и оккультического оттенка»<sup>350</sup>. Как раз эта настоящая тайна христианского эзотеризма не есть нечто скрытое или специально скрываемое, она раскрывается человеку в зависимости от его духовного подвига. Мыслитель прямо заявляет, что исходя из личного знакомства с эзотерическими и оккультными течениям своего времени не только из книги, но и из первых рук следует утверждать, что ничего подлинно мистического в теософии вовсе нет, в теософии же «...торжествует особая форма натуралистического эволюционизма»<sup>351</sup>, что, в свою очередь, уже тяготеет к форме натуралистического позитивизма и даже темной магии, удел которой познание необходимости, управление через закономерности и жажда господства над миром.

Нужно отметить, что Н.А. Бердяев настойчиво различает магию и мистику. Позволим себе привести пространную цитату из сочинения мыслителя, в которой он выразительным образом демонстрирует различие между двумя этими явлениями. «Мистика – духовна. Мистика есть богообщение. Магия – почти материалистична, она целиком относится к астральному плану. Магия – природообщение. Мистика – в сфере свободы. Магия – еще в сфере необходимости. Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы. И магия имеет глубокое родство с естествознанием и техникой»<sup>352</sup>. Примечательно сравнение магии и техники, которое использует Н.А. Бердяев. Действительно, и магия, и техника имеет отношения с природой (при этом магия обращается к живым духам природы, техника же обращается к механистическому миру) и необходимостью. Все сковывающее, ограничивающее, вводящее в

---

<sup>350</sup> Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 48.

<sup>351</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 243.

<sup>352</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916. С. 308.



необходимость никак не могло импонировать Н.А. Бердяеву как философу свободы.

Что касается антропософии, то и в ней, несмотря на декларируемую обращенность к человеку, Н.А. Бердяев не находит ни человека, ни творчества, ни свободы. Человек в ней так же, как и Бог в теософии, «растворяется» и скрывается в космических планах бытия, которые занимают превалирующее положение, и это, очевидно, ведет к нивелированию личности. У Р. Штейнера человек лишь пассивное орудие бесконечных миров, тайна Бога в его учении рационализована, даже Христос есть деятель в космосе, но не Логос и Второе Лицо Святой Троицы. В таких космоцентричных учениях, которыми русский философ именуется теософию и антропософию, человека вытесняет тотальность космоса, и человек становится его пленником, Бог же мыслится лишь функцией космоса. Все эти популярные течения Н.А. Бердяев видит не только не приемлемым для себя, но и не отличным от подлинной мистики.

Несмотря на критическое отношение к современной ему теософии Н.А. Бердяев все же различает теософию Е.П. Блаватской и ее последователей от древней и подлинной теософской традиции: «Современные модные “теософические” течения испортили прекрасное слово “теософия” и заставили забыть существование подлинно христианской теософии, истинного богомудрия»<sup>353</sup>. В таком значении понятие «теософия» приближается к понятию «философская мистика», при условии, что она опирается больше на созерцание, чем на дискурс, и использует более символы и метафоры, чем понятия. К представителям подлинной древней теософии Н.А. Бердяев причисляет Гераклита, Плотина, Оригена, Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта, Я. Беме, Фр. Баадера и Вл.С. Соловьева, попутно замечая, что с ними по духу и стилю у Е.П. Блаватской и Р. Штейнером мало общего.

---

<sup>353</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 175.

Наряду с особенностью понимания Н.А. Бердяевым теософии следует сказать и о другом явлении, которое философ рассматривает по схожей структуре. Речь идет о гнозисе. Как пишет Г.П. Ковалева, Н.А. Бердяев «... утверждает гнозис как духовное знание, основанное на жизненном созерцании духовного мира, отличного от природного мира»<sup>354</sup>. Н.А. Бердяев считает, что, поскольку религия есть полное постижение смысла жизни, а не отвлеченное знание, она и есть гнозис, озарение в котором раскрывает мистическая реальность, язык его символически-мифологический. При этом философ также различает подлинно христианских гностиков, таких, как Ориген, Климент Александрийский, Максим Исповедник, Я. Беме, и лже-христианских гностиков, таких, как Валентин и Василид<sup>355</sup>, выражая при этом желание следовать за первыми.

Оккультизм есть также по большей части сфера магии как необходимости, в нем раскрываются тайны космоса, но без тайны Логоса. Н.А. Бердяев оговаривается, что не может признать весь оккультизм шарлатанством, поскольку существуют в действительности оккультные силы и явления, более того, в каждой религии есть оккультные элементы. Несмотря на то, что у Н.А. Бердяева и встречается оппозиция магия (как природообщение и детерменизм) / мистика (как богообщение и свобода), он все же различает магию черную, старую магию как общение с духами природы от заколдованного состояния которыми христианство освободило человека, и магию светлую, магию грядущей эпохи, которая станет временем пробуждения скрытых оккультных творческих сил человека и дарует человеку внутреннюю (не только механическую) силу управления духами природы. Эта «божественная» магия, есть «... не магия уже, а мистика...»<sup>356</sup>, утверждает мыслитель.

---

<sup>354</sup> Ковалева Г.П. Категория «духовность» в философии Н.А. Бердяева // Вестник КемГУКИ. 2013. №22. С. 183.

<sup>355</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 г. С. XVII.

<sup>356</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 246.

Критикуя модные теософские течения своего времени, Н.А. Бердяев, безусловно, ассоциирует себя реализованным с теософией и гносизмом в древнем их понимании. При этом Н.А. Бердяев был православным христианином и оставался даже в эмиграции под юрисдикцией Московского патриархата. В связи со своими религиозными убеждениями, Н.А. Бердяев не мог обойти вопрос о соотношении мистицизма и христианства. Религиозные догматы для Н.А. Бердяева мистичны по своей природе, они суть символическое выражение Истины, а Истина по своей природе принуждает к принятию ее самой, мнения же вариативны. Догматы являются чем-то вроде компаса, необходимого для ориентации в духовной жизни, они же ступени восхождения и более того – орудия творчества. «Христианские догматы – не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы – факты мистического порядка»<sup>357</sup>, утверждает философ. Поскольку догматы являются выражением мистического опыта, то Н.А. Бердяев признает догматизм динамический, а не статический, что для него означает постоянное догматическое открытие и движение, поскольку мистический опыт не прекратился. То есть Н.А. Бердяев выступает за догматическое развитие, которое тем не менее понимается им не как отмена прежних установлений, а как раскрытие и пополнение уже имеющего знания. По отношению же к практическому бытованию догматов в теологических системах христианства (как и других религий) Н.А. Бердяев настроен весьма критично.

Следует сказать, что философ исходит из следующей концепции. Он использует понятие «дух» для обозначения таинственной сферы реальности. Дух, согласно Н.А. Бердяеву, являет себя как глубоко имманентное человеку, как духовный опыт трансцендирования человека к Богу. Дух коррелирует с изначальной свободой, но в то же время он вступает в нашу мировую историю. Как на то указывает С.А. Титаренко, Н.А. Бердяев полагал, что «...

---

<sup>357</sup> Там же. С. 12.

Дух есть энергия, прорывающаяся в наш мир из иного мира, и одновременно подлинная основа субъектов мира»<sup>358</sup>. В этом процессе происходит объективизация изначально свободного, бесконечного и субъективного духа как в-себе-бытия и переход в состояние конечного, ограниченного бытования, бытия-для-другого. Процесс объективизации понимается Н.А. Бердяевым как отчуждение (в этом можно констатировать влияние идей марксизма), которое, хотя и необходимо для социализации, но в ее процессе происходит иссякание творческой свободной энергии духа как «вещи-в-себе» и трансформация ее в «феномен», что связано, по Н.А. Бердяеву, с элементом лжи, происходит как бы пленение духа и его охлаждение. В объективированном (и рационализированном) духе в человеческой истории обнаруживаются только символы первореальности, но не сама первореальность, не священное как таковое, но символы священного (священное есть только в духе, мире экзистенциальных субъектов, а не объектах, истории, природе или обществе). Отсюда символизация и сакрализация как необходимый элемент объективизации, они устанавливают реальные связи, указывают на духовную сферу в раздробленном мире, и в этом ее смысл и значение. Однако, как замечает Н.А. Бердяев, «... символы могут быть приняты за реальности, и тогда возврат к реальностям оказывается очень затрудненным...»<sup>359</sup>, такая отрицательная сторона объективизации видится философу во всех исторических церковных концепциях. Это ведет к гонению на субъективность мистических течений и установлению внешнего объективированного догматизма и авторитаризма. «Подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодоксальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение»<sup>360</sup>, считает Н.А. Бердяев. Здесь, кстати, встречающееся у Н.А. Бердяева противопоставление теологии и философии решается мыслителем в пользу

---

<sup>358</sup> Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. С. 158.

<sup>359</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 389.

<sup>360</sup> Там же. С. 428.

последней. «Творческая интуиция – область философии, а философское познание рвется к свободе»<sup>361</sup>, пишет о философии Н.А. Бердяева А.С. Стрельцов. Это объясняет идейные предпочтения Н.А. Бердяева, для которого теология более объективирована и социализирована, а философия более индивидуальна и свободна. Такого же решения данного вопроса в противопоставлении мистики и религии, теологии и философии придерживается и С.Л. Франк.

Не объективизацию, но реализацию следует считать воплощением духа, согласно Н.А. Бердяеву (воплощение Сына Божия он трактует как подлинную реализацию). А это связано у мыслителя не с сакрализацией общественных институций, но реализацией в личных отношениях по персоналистическому принципу «я-ты» и «я-мы». В этом отношении важным элементом философской системы Н.А. Бердяева является установка на преодоление критикуемой им концепции личного спасения как трансцендентального эгоизма и выход на представление о соборном спасении и социальном преображении общества на принципах персонализма. Причем это не есть индивидуализм, но подлинный персонализм, в котором личность всегда трансцендирует к обществу, «... можно было бы сказать, что это есть создание не “объективного” общества, а “субъективного” общества»<sup>362</sup>, заключает мыслитель. Таким образом, философ противопоставляет тенденции объективизации необходимость перехода от символизации к реализации, от объективного мира к миру экзистенциальному, что составляет главную проблему и задачу творчества. Такое творческое решение проблемы реализации-объективизации Н.А. Бердяева видит скорее в мистике, чем в историческом христианстве. Видимо по этой причине философ пишет о себе: «Размышляя над самим собой и пытаясь осмыслить свой тип, я прихожу к

---

<sup>361</sup> Стрельцов А.С. О роли познания в философии свободы Н.А. Бердяева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. №1-1. С. 320.

<sup>362</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 394.

тому заключению, что я в гораздо большей степени homo mysticus, чем homo religiosus»<sup>363</sup>.

В связи с этим интересно обратить внимание, какого мнения по данному вопросу придерживался С.Л. Франк. С одной стороны, даже понимаемая в специальном смысле теософия имеет точки пересечения с мировоззрением С.Л. Франка, это: ориентация на собственный опыт, критическое отношения к религиозным догмам, идеи монистического всеединства. С другой стороны, существует значимое отличие между теософией в узком смысле и воззрениями С.Л. Франка. Русский философ не стремился к разоблачению мировых религий и построению синтетического универсального нового учения; его ссылки на универсальный момент в опыте мудрецов разных времен важны для указания на объективность существующей духовной реальности. Абсолют в системе С.Л. Франка не полностью слит с мирозданием, но существует в системе дву-единства, в котором русский философ подчеркивает как момент единства, так и отличия, монистической тотальности, важности личности. Кроме того, в трактатах «Непостижимое» и «С нами Бог» С.Л. Франк прямо называет христианство наилучшим и чистейшим выражением религиозного сознания, и более того, сам философ в сочинении «Душа человека» критикует ответвление теософии в лице Р. Штейнера, называя ее «самозваной оккультной мудростью», и противопоставляет ей (свою) трансцендентальную философию. Исходя из чего видно, что, несмотря на совпадение ряда моментов в нео-теософском учении и философской системе С.Л. Франка, именовать русского философа теософом или гностиком корректно лишь в широком или, выражаясь языком Н.А. Бердяева, в древнем или христианском значении этого слова. При том что Н.А. Бердяев посвятил значительно большее внимание разработке этой темы, чем С.Л. Франк, у которого подробный анализ этой тематике не встречается, можно констатировать схожесть идеологических позиций и С.Л. Франка, и Н.А. Бердяева по этому вопросу.

---

<sup>363</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 88.

В связи с этим нельзя обойти вниманием вопрос о тех мыслителях, которых Н.А. Бердяев признает мистиками, и тех, на кого он ссылается в своих сочинениях. Показательно, что Н.А. Бердяев упоминает широкий спектр имен философов и мистиков, поскольку считает, что мистика носит сверхконфессиональный характер. Например, в его сочинениях встречаются имена таких индуистских мыслителей, как Шанкара, Рамануджа, современник русского философа Шри Ауробиндо (единичные упоминания). Вообще, к индуистской мысли у Н.А. Бердяева отношение уважительное, но критичное за наличие тенденции к обезличиванию человека в мистическом единении с Абсолютом. Также можно добавить, что и к буддийской мысли русский философ относится отрицательно, не принимая в ней принципа пассивности и пренебрежения к миру. Среди представителей восточно-христианской и патристической мысли Н.А. Бердяев называет имена Оригена, свят. Климента Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, преп. Исаака Сирина, преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Серафима Саровского (около десятка упоминаний). Среди упомянутых восточных отцов и мыслителей имена мистиков и аскетов, примечательно при этом то, что Н.А. Бердяев ссылается на них как в связи с их мистической одаренностью или интеллектуальным творчеством, так и противопоставляя им мистиков западно-христианских, таких, как Иоанн Креста, Франциск Ассизский, Фома Аквинский. Симпатии русского философа при этом на стороне православных мистиков, что вместе с тем не мешает ему по достоинству оценивать представителей западной мистической традиции.

Отдельно Н.А. Бердяевым отмечается большая роль в описании духовной реальности, которая принадлежит апофатической традиции и, зародившись на востоке, оказала огромное влияние на апофатическую традицию запада. Начало апофатической мысли видится философу у основоположника неоплатонизма Плотина. Свое развитие это направление получило в христианском корпусе сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, далее на западе апофатическая мысль получает свое бытование в трудах

Николая Кузанского, и затем у представителей немецкой мистической традиции Мейстера Экхарта, Иоганна Таулера, а также Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса. Как замечает И.И. Евлампиев, Н.А. Бердяев, пожалуй, как никто из отечественных философов «... до такой степени прямо и непосредственно не признавал свою зависимость от этой традиции»<sup>364</sup>. Хотя, надо отметить, С.Л. Франк тоже совсем не скрывал своей симпатии к данным авторам. Любопытно при этом то, что Н.А. Бердяев отрешивается от философии Платона как статичной метафизической философии сущностей и природ, стремясь создать динамическую философию свободы, в том числе и в мистическом ее приложении, в то время как к последователям платонизма причислял себя С.Л. Франк. На представителях данных течений следует остановиться подробнее, поскольку значимость их для философии Н.А. Бердяева объясняется значительным количеством их упоминаний и прямых цитат в трудах русского мыслителя. Н.А. Бердяева, прежде всего, привлекало учение Мейстера Экхарта о Боге (Gott) и Божестве (Gottheit), которое раньше и первоначальнее Бога, и представление Якоба Беме<sup>365</sup> об Ungrund – глубинной, изначальной божественности в Боге. Оба этих учения подразумевают, что Gottheit Экхарта и Ungrund Беме лежат не просто в божестве глубже Бога как личности и творца, но являют собой некую реальность «до» в «вне» Бога. Эта реальность есть бездна божества, бесосновная свобода и иррациональная и ничем не ограниченная воля, то, что находится до разделений на добро и зло, свет и тьму. Н.А. Бердяев, со своей стороны, призывает различать Божественное Ничто как глубину божества в Боге и небытие, которое есть бытие до бытия, сверхбытие вне Бога, из которой и появляется Бог. Для Н.А. Бердяева мысль о божественной глубине (Gottheit и Ungrund) составляло характерную особенность и заслугу немецкой мистической традиции. У русского философа эта концепция

---

<sup>364</sup> *Евлампиев И.И.* Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013. С. 41.

<sup>365</sup> *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20; Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Беме и русские социологические течения // Путь. 1930. № 21.



ассоциируется с абсолютной свободой как фундаментальным принципом бытия и ключевым моментом его философского мировоззрения: «Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена. Такова предлагаемая мною формулировка»<sup>366</sup>, «Свобода и есть то, что не имеет дна, не имеет основы»<sup>367</sup>.

В этом отношении С.Л. Франк близок Н.А. Бердяеву. С.Л. Франк считает, что мистики всех времен и народов являют собой некое «братство посвященных», которые, несмотря на свои индивидуальные особенности, созерцали одну и ту же истину, при этом С.Л. Франк для христианского оправдания этой идеи использует евангельские слова Иисуса Христа о множестве обителей в небесном царстве Отца (Ин. 14:2). У С.Л. Франка встречаются ссылки и на индийскую философию, главным образом на Упанишады, но С.Л. Франк, в отличие от Н.А. Бердяева, оценивает их положительно, так как видит в них, прежде всего, близкую ему мысль о тесном единении человека и Абсолюта. Приводит С.Л. Франк ссылки и на суфийского мистика Аль-Халладжа, в то время как Н.А. Бердяев лишь называет суфийское течение в исламе как мистическое. Среди имен христианских мистиков которых упоминает С.Л. Франк, звучат почти те же имена, встречающиеся у Н.А. Бердяева. Однако С.Л. Франк, в отличие от Н.А. Бердяева, подчеркивает значимость для него блаж. Августина с его идеями знания как божественного просвещения и тотальной зависимости человека от Бога (Н.А. Бердяев в силу своей свободолобивой философии не мог разделять подобные взгляды). В сочинениях С.Л. Франка встречаются множественные упоминания и ссылки как на апофатическую традицию, главным образом в лице Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского, так и на традицию немецкой мистической мысли в лице Мейстера Экхарта, Якоба Беме, Ангелуса Силезиуса. Так, Н.А. Бердяев утверждает, что мысль немецкой мистической традиции должна быть особенно близка русскому мировоззрению, и С.Л. Франк согласен с этой

---

<sup>366</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 435.

<sup>367</sup> Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 180.

точкой зрения, подчеркивая идейную близость немецких мистиков и русской религиозной философии. Показателен в этом отношении пример, который встречается у обоих мыслителей, а именно цитата Ангелуса Силезиуса: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит Дух»<sup>368</sup>. Близок также обоим русским мыслителям Ницше, положительная оценка творчества Ф.В. Шеллинга, а также изысканий У. Джеймса и Р. Отто также наличествует в сочинениях и Н.А. Бердяева, и С.Л. Франка.

Н.А. Бердяев, придерживаясь тонкого дифференцированного подхода к комплексу разнообразных таинственных религиозно-идеалистических явлений, в нескольких местах прямо говорит, что осознает себя мистиком<sup>369</sup>. Характеризуя себя столь решительно, Н.А. Бердяев с необходимостью должен был объяснить, что, собственно, им под мистикой понимается. Он пишет, для него совершенно «... ясно, что мистицизмом принято называть мистическое учение, мистическое умозрение, мистическую теософию. Мистикой же называют не учение, не философию, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистический опыт»<sup>370</sup>. Определения, которые дает Н.А. Бердяев мистике и мистицизму, можно назвать классическими. Н.А. Бердяев при этом не останавливается на простом обозначении смысловых границ этих понятий, но, и в этом его отличие от философской мысли С.Л. Франка, целенаправленно разворачивает аналитику проявлений мистицизма в истории и предлагает собственную характеристику этому явлению.

Прежде всего, Н.А. Бердяев призывает прекратить свойственное большинству отождествление мистики со всем загадочным, безумным и непонятным, ибо это ведет к смешиванию мистики в собственном значении с всевозможными суеверными представлениями и оккультным шарлатанством.

---

<sup>368</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 132; Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 468.

<sup>369</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 88, 96.

<sup>370</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С.228.

Мистика же – это исток бытия человека, его транспсихическое переживание, ощущение объективной, действительно существующей тайны Бога, любви, творчества и природы (т.е. связь не только с Богом, но и с миром). Мистика есть обращенность к духовной первореальности, она предполагает непосредственное восприятие бытия, она есть высший реализм и переживание живого соединения с иным миром. Мистика преодолевает тварность человека, раскрывает в нем божественную глубину, его собственную глубинную человечность, и «в этом смысле Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого»<sup>371</sup>. «Строго гносеологически мистика может быть определена, как состояние, покоящееся на тождестве субъекта и объекта, как слияние человеческого существа с универсальным бытием»<sup>372</sup>, заключает мыслитель. Причем Н.А. Бердяев считает, что мистическое переживание этой тайны присуще в той или иной степени всем людям, большинству же мешает рассмотреть ее ошибочная рационалистическая установка сознания. Все же великие философы были мистиками в том смысле, что допускали возможность сверх-рационального познания. Мистика также является основанием религии, но лишь святые, переживая высшие ступени экстаза, достигают непосредственной близости Богу, философы же стремятся познать его интеллектуальной интуицией. «Мистиками мы называем только тех, которые ощущают и сознают подлинную реальность иных миров и с ними связывают основные события своей жизни»<sup>373</sup>, считает Н.А. Бердяев.

«Мистики всех времен и народов между собой перекликаются»<sup>374</sup>, также пишет Н.А. Бердяев. Это замечание может служить указанием на то, что философ признавал наличие глубинного универсального характера мистики<sup>375</sup>. Мистики всех времен и регионов имеют между собой сходные черты, они выражаются сходным парадоксальным языком опыта и символа, с

---

<sup>371</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 428.

<sup>372</sup> Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 г. С. XIII.

<sup>373</sup> Там же. С. XIV.

<sup>374</sup> Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого Париж. 1952. С. 163.

<sup>375</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. С. 88.

этим был согласен и С.Л. Франк. «Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Но все-таки есть различия типов мистики...»<sup>376</sup>, замечает Н.А. Бердяев и указывает на основные направления и взаимные отличия друг от друга разных форм мистики (духовности).

Философ выделяет три общих направления духовности: 1) духовность, которая ограничена природой; 2) духовность, которая ограничена обществом; 3) и духовность освобожденную<sup>377</sup>. Третий вид духовности и воспринимается Н.А. Бердяевым как чистый вариант мистики, которая не объективизирована, но охватывает в своей настоящей реализации и природу, и общество. Н.А. Бердяев замечает, что чистая духовность бесконечна, но эту духовную бесконечность необходимо отличать от бесконечности космической, в которой личность человека исчезает. На этом основании мыслитель выделяет разные направления мистики, прежде всего, христианское и нехристианское.

Индусский тип мистики характеризуется у Н.А. Бердяева отрешенностью от множественного космоса и погружением атмана («душа», высшее индивидуальное начало) в Брахман («божество», высшее космическое начало). Индийская мистика направлена на недифференцированную, доличностную божественность. Принцип *tat twam asi* («то есть ты»), указывающий на глубинное тождество высшего индивидуального начала в человеке с божеством, для Н.А. Бердяева означает не что иное, как апофатическое преодоление личного бытия, и маркируется им как неприемлемое для своей философии, поскольку, несмотря даже на положительное указание на глубинную «богочеловечность», индуистская позиция чревата упразднением личности.

Любопытно, что Н.А. Бердяев наблюдает методологическое и формальное сходство йогизма с восточно-христианской практикой аскезы, и та и другая, по мнению мыслителя, холодна и предполагает наличие

---

<sup>376</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 437.

<sup>377</sup> Там же. С. 460.

элементов умерщвления плоти, безразличия к окружающему миру и одинакового благорасположения ко всем. Но если эти аскетические направления все же предполагают человеческую активность, то Н.А. Бердяевым выделяется еще одно направление мистики – квиетическое. И его суть заключается в утверждении необходимости полной пассивности человека по отношению к Богу. Такой тип мистики философ обнаруживает в буддизме, стоицизме, неоплатонизме, отчасти в тех направлениях христианства, которые самого человека практически отрицают по причине его греховности (и, собственно, в самом квиетизме).

Другой тип нехристианской мистики, согласно классификации русского философа, предполагает слияние с космическими (не божественными как в индуизме) силами (душа мира, дух народа, космос, эрос). Этот род мистики находил свое воплощение во все времена и у всех народов. Н.А. Бердяев еще определяет это направление как оргиастическую или виталистическую мистику, она предполагает приобщение человека к первостихии и за счет этого освобождение человека от границ собственной индивидуальности. Такова, например, мистика дионизизма, но она носит, по мнению Н.А. Бердяева, богозвериный характер. Все эти направления можно обвинить в пантеизме, что мыслитель и делает, указывая, что ошибка пантеизма заключается в проблеме языка, в желании выразить иррациональные реальности рациональным языком, что ведет к ереси, но это ересь не в отношении Бога, но в отношении человека, считает Н.А. Бердяев. Однако Н.А. Бердяев, усматривая в пантеизме символ, предлагает понятие «теопантизм», указывая на то, что «... теопантизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантизм соответствует термину “панентеизм” ...» – считает философ. С последним утверждением согласен и С.Л. Франк<sup>378</sup>. Закономерно, что все направления,

---

<sup>378</sup> *Аляев Г.Е.* Панентеизм С. Франка: соотношение Бога, человека и природы // *Философия и космология* 2008: Научно-теоретический сборник. Полтава, 2008. С. 88–99.

предполагающие исчезновение личности человека, для Н.А. Бердяева являлись одинаково не приемлемыми.

Подлинной же мистикой Н.А. Бердяев называет мистику христианскую. В качестве отличительных черт христианской мистики Н.А. Бердяев называет утверждение примата личности, свободы, творчества и любви, а следовательно, и представление о богочеловечестве. Все же, что предполагает упразднение (слияние, растворение) личности человека (в космосе, в божестве) ничего общего с христианской мистикой не имеет. Вместе с тем Н.А. Бердяев указывает на то, что и в христианской мистике можно выделить два основных направления – мистику католическую западную и мистику православную восточную.

Мыслитель в одном из своих трактатов пишет: «Может быть, наиболее реальное различие между христианским Востоком и христианским Западом лежит в типе духовности. Христианская мистика представляет один родовой тип, но есть видовые различия восточной и западной христианской мистики»<sup>379</sup>. Восточно-христианская мистика свойственен больший онтологизм, чем западно-католической, в которой доминирует психологизм, а значит антропологизм (отсюда на западе такое большое количество различных автобиографий, исповедей и описаний духовного пути мистиков, которых не знает восток). В православии, согласно концепции обожения, человек мыслится сопричастным Богу, человек буквально пронизывается божественным, в то время как католичество призывает человека подниматься до божественного. Соответственно, более важным для востока мыслится божество Иисуса Христа и почти не обращается внимание на Его земную жизнь, на западе же, напротив, внимание привлекает земная жизнь Иисуса Христа, отсюда увлеченность представителей западно-христианской мистики подражанием Христу и созерцанием страстей Христовых (что ведет к появлению стигматизма). Также Н.А. Бердяев называет западно-христианскую мистику более эмоциональной, чем восточно-христианскую, в

---

<sup>379</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 440.

которой наблюдается большая склонность к интеллектуальному гнозису (но не рационализму-интеллектуализму). На западе это ведет к большому драматизму и эротизму, поскольку Бог мыслится в качестве объекта, к которому нужно стремиться, в то время как на востоке Бог есть любовь, пронизывающая человека. Поэтому мистика католичества похожа более на влюбленность, тогда как мистика православия брачна по своей природе. «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада по преимуществу мистика Распятия»<sup>380</sup>, утверждает Н.А. Бердяев. Такая целенаправленная классификация мистики, которую разворачивает Н.А. Бердяев, не встречается у С.Л. Франка.

Н.А. Бердяев называет свою позицию мистическим реализмом<sup>381</sup> и в этом обнаруживает свое сходство с философской позицией С.Л. Франка. С точки зрения Н.А. Бердяева, это означает, что мистика носит религиозный характер (в ином случае безрелигиозная мистика ведет к распадению личности), а отношения, которые в ней устанавливаются, не являются просто переживаниями, но имеют характер фактологический. Данная тема у Н.А. Бердяева связана с противопоставлением субъективной мистики переживаний и мистики реалистической, предметной и соборной. Н.А. Бердяев категорично выступает против субъективистского подхода в понимании мистики, метко подмечая, что сведение мистических переживаний только лишь к особому рода иррациональному психологическому опыту устраивает даже рационалистов-позитивистов. С.Л. Франк также критикует психологический подход в описании мистических переживаний, однако, в противоположность Н.А. Бердяеву, С.Л. Франк при противопоставлении субъективного и объективного делает акцент на субъективность, трактуя ее при этом не как психологизм, иллюзорность или фантазию, но как самодостаточный феномен, который имеет абсолютное значение для личности.

---

<sup>380</sup> Там же. С. 441.

<sup>381</sup> *Бердяев Н.А.* О реализме // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis.* Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). СПб., 1907. С. 2; Бердяев Н.А. *Философия свободы.* М., 1911. С. 78.

В то же время и для Н.А. Бердяева, и для С.Л. Франка мистика есть настоящая связь с иными мирами, она предполагает встречу лицом к лицу и именование по имени, а переживание есть часть познавательного процесса. В этом отношении у мыслителей наблюдаются разные стратегии в доказательстве одной по сути мысли о том, что мистические переживания носят самодостаточный и самоубеждающий характер и то, что они предполагают реальную связь с миром божественным. В конечном счете Н.А. Бердяев также обращается к положительному прочтению личностных мистических переживаний, но осмысливает его со своей позиции мистического реализма. Духовный опыт мистических переживаний для Н.А. Бердяева есть первичный, непосредственный факт откровения божественного мира, он сам по себе есть духовная реальность: «В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность»<sup>382</sup>. Другими словами, критерием Истины в духовной жизни является само явление духа, его интуитивное созерцание. Интересно, что для С.Л. Франка сфера духовной реальности, открывающаяся человеку в интуитивном знании, сама по себе также является самоочевидной и безошибочной Истиной<sup>383</sup>.

В связи с феноменом мистических переживаний Н.А. Бердяев ведет заочную полемику с Г. Риккертом, упрекая его как раз в том, что он злоупотребляет понятием «переживание». Н.А. Бердяев критикует Г. Риккерта и его последователей за представление о том, что мистикой имеет право называться только сфера чистых мистических переживаний, не рационализированных и не вербализированных. Как верно утверждает Е.В. Зимянина, Н.А. Бердяев, действительно, говорит «... о невозможности

---

<sup>382</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 27.

<sup>383</sup> Франк С.Л. *Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека*. СПб., 1995. С. 271.



решить проблему трансцендентности знания рационалистической гносеологией»<sup>384</sup>. Однако сам русский философ противопоставляет своему же суждению в споре с Г. Риккертом утверждение о том, что познание в то же время всегда есть переживание. Термин «переживание» призван выразить полноту опыта, а полнота опыта, в свою очередь, нисколько не противоположна знанию, отсюда у Н.А. Бердяева оказывается возможным изречение мистического опыта. У сторонников же позиции Г. Риккерта оказывается, что все такие мистики, как Майстер Экхарт, Я. Беме, Э. Сведенборг, Фр. Баадер, Вл. Соловьев оказываются вовсе не мистиками, а рационалистами. Н.А. Бердяев утверждает, что «объективирование, изречение, воплощение в актах не есть рационализация, не есть умерщвление; это – продолжение творения мира, творчество совместное с Богом»<sup>385</sup>. Философ считает, что творчество есть цель человеческого существование, при этом творчество понимается им как переход из небытия к бытию. Однако, поскольку сфера духа отлична от окружающего нас множественного мира, то и язык изречения мистического опыта должен быть особый. Таким способом выражения выступает у Н.А. Бердяева апофатический, символический, мифологический и антиномический язык: «События духовной жизни, в которых раскрывается глубочайшее ядро бытия, парадоксальны и антиномичны для разума, для рационального сознания, они не выразимы в понятии»<sup>386</sup>. Настоящие мистики, описывая свой мистический опыт, говорят языком парадоксальным и антиномическим, но не языком рациональных понятий. Такую точку зрения разделяет и С.Л. Франк, указывая на то, что духовные реальности можно более-менее адекватно выразить только при помощи антиномии совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*), согласно представлениям Николая Кузанского.

---

<sup>384</sup> Зимянина Е.В. К вопросу об онтологической гносеологии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк) // Вестник московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №5. С. 48.

<sup>385</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., С. 89.

<sup>386</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 34.

Антропологическим условием такого реалистического отношения к феномену мистицизма является, по Н.А. Бердяеву, необходимость признания человека особой мистической реальностью. Это означает, что состоящий из души и тела человек может переходить из порядка природной необходимости в порядок духовной свободы и любви, в царство смысла. В этом и заключается смысл трехчастного понимания человека (тело-душа-дух). Дух понимается не как субстанция, а как потенциальная возможность, духовность же представляется как реальность, имеющая высшее аксиологическое значение, она есть сфера совершенной свободы и творчества. Кроме традиционного для христианской антропологии человеческого состава душа-тело, Н.А. Бердяев в сочинении «Истина и откровение» разворачивает учение еще и об иной антропологической дуальности, учение о природном и трансцендентальном человеке. Человек природный (и человек социальный), согласно русскому мыслителю, живет в детерминированном и объективированном мире обыденных множественных материальных вещей и отношений. Однако в то же время человек обладает мистическим опытом и это свидетельствует о наличии за природным человеком человека трансцендентального. Он есть человек внутренний, не подвластный процессу объективизации, напротив, он есть дух, творчество и свобода. «Трансцендентальный человек находится по ту сторону уже объективированного противоположения индивидуального и универсального, он и универсальный, и индивидуальный человек»<sup>387</sup>, считает философ. Так, по тонкому замечанию Е.К. Карпенко, мистика у Н.А. Бердяева «... оказывается основой духовной жизни и свободной творческой практикой, имманентной природе человека»<sup>388</sup>.

Более того, благодаря трансцендентальному человеку, как принадлежащему миру духовному, можно, собственно, говорить и о наличии мистического, богочеловеческого опыта. Н.А. Бердяев пишет буквально

---

<sup>387</sup> Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 15.

<sup>388</sup> Карпенко Е.К. Мистическая онтология и социальный утопизм в «Философии свободы» Н. Бердяева // Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013. С. 446.

следующее: «Человек есть Божье другое <...> другое лицо божественной мистерии <...> Человека – микрокосм. Человек есть также микротеос. Он принадлежит двум мирам, двум порядкам: природному и божественному. Мистики всегда сознавали антонимичную природу человека»<sup>389</sup>. Эти мысли Н.А. Бердяева весьма созвучны мировоззрению С.Л. Франка, который постулирует внутреннюю одновременную укорененность человеческой души в духе (который и составляет глубинную, можно сказать, мистическую сущность человека), а тела в предметной реальности. Более того, С.Л. Франк склонен также рассматривать человека как Божье Иное<sup>390</sup>, в чем ему видится изначальное «частичное богосродство»<sup>391</sup> человека.

Тема познания представляется особо важной для дискурса философии мистики. Смежность темы мистики и гносеологии можно определить указанием на то, что мистика, как утверждает сам Н.А. Бердяев, предполагает реальную связь человека со сверхъестественным, и познание в то же время есть «...выход в другое, преодоление уединенности и разделенности...»<sup>392</sup>, а также «... установление связи и взаимного понимания...»<sup>393</sup>.

«Мистический реализм предполагает интуитивное постижение бытия»<sup>394</sup>, утверждает Н.А. Бердяев. Интуиция есть познавательное погружение в сферу мистического и божественного, непосредственное созерцание реальности, в ходе которого индивидуальный разум встречается с универсальным. В силу интуитивного познания запредельный Бог является имманентным человеку. К абсолютному бытию и Богу невозможно прийти при помощи дискурсивных умозаключений, можно лишь открыть Его в себе при помощи интуиции. И если Н.А. Бердяев понимает интуицию как «... благодать, схождение Самого Бога в существо мира...»<sup>395</sup>, то в

---

<sup>389</sup> Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 186-187.

<sup>390</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 521, 525.

<sup>391</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 310.

<sup>392</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Париж, 1934. С. 106.

<sup>393</sup> Там же. С. 74.

<sup>394</sup> Бердяев Н.А. Декадентство и мистический реализм // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1916. С. 21.

<sup>395</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 123.

противопоставлении рационального и иррационального мистическое тяготеет, безусловно, к иррациональности, однако в своей глубине она сверхрациональная, поскольку в действительности превосходит противопоставление иррационального и рационального. Причем знание хотя и понимается отечественным мыслителем в качестве функции бытия, и в процессе познания происходит самораскрытие бытия, вместе с тем Н.А. Бердяев постулирует изначальность бытия по отношению к любому познанию. Такой подход может быть назван онтологической гносеологией, ибо предполагает, что нечто дано человеку до всякой рациональной рефлексии и объективирования. А поскольку познание у Н.А. Бердяева предполагает изменение в самом бытии с одной стороны, и сообщение между людьми – с другой, гносеологическая концепция философа носит также диалогический и социальный характер.

У С.Л. Франка и у Н.А. Бердяева за познание сверхъестественных областей бытия отвечает интуитивно-созерцательное познание. Интуиция у С.Л. Франка является цельным познанием всеединства бытия, она предшествует всякому дискурсивному знанию вообще<sup>396</sup> и ассоциируется с мистическим познанием абсолютной реальности и Бога, в частности<sup>397</sup>. Оба мыслителя сходным образом оценивают роль апофатической теологии в познании мистических тайн божества. Н.А. Бердяев утверждает, что тайны мистического бытия невыразимы в рациональных категориях, поскольку Бог превосходит любые положительные определения, поэтому пытаться мыслить в этом направлении можно только благодаря подходу, выработанному в апофатической традиции мысли. «Апофатическая теология мистична, а не агностична и утверждает совсем иное, она утверждает духовный путь к Божественной Тайне, Непознаваемому, невыразимому в положительных понятиях, утверждает возможность для человека пережить божественное и приобщиться к Нему, соединиться с Ним»<sup>398</sup>, утверждает Н.А. Бердяев.

---

<sup>396</sup> Франк С.Л. Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 234.

<sup>397</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 2007. С. 91.

<sup>398</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 431.

С.Л. Франк использует апофатический метод в познании значительно шире, употребляя его и в качестве отрицательного метода познания всяких вещей предметного мира, и в качестве способа познания божественной жизни<sup>399</sup>.

Оригинальной концепцией, отличающей гносеологические теории Н.А. Бердяева и С.Л. Франка применительно к познанию сверхъестественных сфер, выглядит учение о малом и большом разуме у первого философа и разработанная концепция уровней познания у второго. Для Н.А. Бердяева малый разум есть рациональность и позитивизм, малый разум есть лишь часть, существенной его особенностью является противопоставление субъекта и объекта. Большой же разум мистичен и интуитивен, большой разум целостен, он постигает глубинное единство субъекта и объекта, он Логоцентричен и волюнтаристичен. Противопоставление двух разумов сопровождает человека на протяжении всей истории, задача же человека заключается в переходе от малого знания к большому, в чем должен реализоваться переход от рационализма к сверхрационализму, включающему в себя и иррациональные моменты. С.Л. Франк, раскрывая свою гносеологическую концепцию, выделяет два основных уровня или способа познания. Первый представляет собой знание предметное или отвлеченное, оно связано с эмпирической областью бытия и познанием множественных объектов. Второй род знания есть знание интуитивное, оно изначально и обращено к духовной сфере бытия, и воспринимает все через призму единства. При этом С.Л. Франк во втором роде интуитивного знания видит два его варианта. Первая ступень – интуиция-созерцание, вторая ступень интуиция-жизнь, живое знание. Введение С.Л. Франком подробной дифференциации интуитивного познания отличает его подход от подхода Н.А. Бердяева и призван подчеркнуть, что высшим познавательным потенциалом обладает не просто лишь интеллектуалистическая интуиция как созерцания, но интуиция жизнь, представляющая собой единство знания и переживания. Как можно видеть, в этом отношении оба мыслителя при

---

<sup>399</sup> Франк С.Л. Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 289.

помощи разных вербальных средств стремятся выразить сходные философские категории – возможность рационального и иррационального познания, при помощи которого возможно знание о Боге.

### *2.3 Результаты сравнения*

Подводя итог, следует сказать, что философское мировоззрение С.Л. Франка и Н.А. Бердяева тесно связано с их личным мироощущением и биографией. Можно сказать, что философы были по складу характера прямыми противоположностями. Отец С.Л. Франка был врачом, получившим личное дворянство, дед философа был купцом. Умонастроение С.Л. Франка было умозрительно-созерцательным, характер спокойный, уравновешенный. Его мистическое мироощущение насквозь пронизано мотивом возвращения на свою мистическую родину, неразрывной связи и единения с Богом. Н.А. Бердяев, напротив, был выходцем из аристократического рода, он отличался резко свободолобивым, индивидуалистичным характером (сам мыслитель склонен был именовать свою позицию персонализмом), а также вспыльчивостью и неспособностью контролировать свои эмоции. Его мистическое мироощущение целиком исходит из идеи ничем не ограниченной, добытийственной свободы и личного творчества.

Примечателен в этом плане один из эпизодов переписки двух философов. В письме от 25 марта 1926 года Н.А. Бердяев, кроме всего прочего, пишет С.Л. Франку, в связи со своей статьей «Спасение и творчество (два понимания христианства)», вышедшей во втором номере журнал «Путь» (была воспринята достаточно критично в эмигрантском сообществе в силу критики институциональной церковности), о том, что религиозные иерархи почти не вносят никакого вклада в духовную жизнь, и поэтому, в целом, церковное сообщество, в силу того, что Н.А. Бердяев называет трансцендентальным эгоизмом (идей сугубо личного спасения), демонстрирует враждебное отношение к науке и всякой мысли, аргументируя тем, что нет ничего важнее вечного спасения или вечной

гибели души<sup>400</sup>. Н.А. Бердяев, ссылаясь на свой двадцатилетний и теоретический, и практический православный стаж, говорит о необходимости развития лучших образцов патристической мысли (св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник) на основании русской национальной религиозной традиции, а это с необходимостью предполагает свободу и творчество. На что С.Л. Франк в письме от 28 марта 1926 года отвечает, что считает себя союзником Н.А. Бердяева в борьбе против действительно существующего мракобесия, а также признает то, что человек не существует сам по себе, но лишь в соборности с другими, однако при этом С.Л. Франк заявляет, что не разделяет всех антропологических и, тем более метафизических, взглядов Н.А. Бердяева, поскольку тот заходит слишком далеко, рискуя упустить главный общий для них момент об неадекватности ничего земного небесному<sup>401</sup>. С.Л. Франк, также ссылаясь на свои древние религиозные корни, указывает на главное ощущение присущее ему – ощущение величия Божия и своего ничтожества перед Ним, заявляя, что это чувство необходимо сделать доминирующим. Тем самым С.Л. Франк выражает согласие, что перед перспективой вечности различные науки, действительно, не имеют смысла.

В этом обмене мнениями все то, что объединяет и разделяет двух мыслителей. В главном – утверждении реальности абсолютного бытия, Бога и возможности реальной связи человека с божеством – они действительно сходятся. Более того, при чтении их сочинений возникает ощущение того, что труды Н.А. Бердяева можно рассматривать как дополняющие (комментирующие) труды С.Л. Франка.

Идейная взаимосвязь двух мыслителей видится еще и в следующем. На исходе своей жизни С.Л. Франк намеревался написать философскую работу о творчестве, философский же дискурс о творчестве, как мы помним, является

---

<sup>400</sup> Н.А. Бердяев – С.Л. Франку. 25 марта 1926 г. Клармар. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 141-142.

<sup>401</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 142-143.

одним из ключевых для Н.А. Бердяева. При этом если у С.Л. Франка наблюдается интерес к философии творчества, то у Н.А. Бердяева нельзя обнаружить видимого крена в сторону всеединства, которое было ключевой идеей в философии С.Л. Франка. Исходя из чего, можно сказать, что С.Л. Франка был в большей степени способен прислушиваться к чужим идеям, в отличие от Н.А. Бердяева. Также не обошлось и без взаимной критики двух мыслителей. Так, Н.А. Бердяев обвинял С.Л. Франка в склонности к пантеизму и превалировании общества и абсолютной реальности над человеческим «я» (хотя и отмечается, стремление С.Л. Франка сохранить баланс)<sup>402</sup>, в то время как С.Л. Франк с большим недоверием относился к индивидуалистичной метафизике свободы Н.А. Бердяева и его импульсивных романтических порывов<sup>403</sup>.

Вся схожесть и разница в философском осмыслении мистики и мистицизма у двух мыслителей заключается в том, что:

1) философская мысль Н.А. Бердяева есть разговор о глубинной метафизической свободе Бога и человека, он стремится философствовать в духе постоянного движения, сознавая себя последователем Гераклита, и в этом отношении он философ неклассический, стиль его работы публицистический (отсюда значительная афористичность, «профетичность» его текстов), в то время как С.Л. Франк представляет собой образец классического, систематического философа, стремящегося использовать традиционные философские категории, и в этом он более статичен, чем Н.А. Бердяев, являясь наследником Парменида;

2) Н.А. Бердяев стремится создать собственную философию мистики, сказать «что-то», а не «о чем-то» и ему нельзя отказывать в создании этого концепта свободной философии, лежащей и в основании его представлений о мистике. Но вместе с тем в трудах Н.А. Бердяева

---

<sup>402</sup> Бердяев Н.А. Два типа мировоззрения // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 131 (IV). С. 313; Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 66.

<sup>403</sup> С.Л. Франк – Н.А. Бердяеву. 28 марта 1926 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 143; Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. С. 220.



содержатся обширные размышления о мистике и разных способах ее бытования, в то время как С.Л. Франк создает свою философию мистики, специально совсем не затрагивая вопрос о видах и направлениях мистики и мистических переживаний;

3) нельзя сказать, что в трудах Н.А. Бердяева не встречается указаний на важный момент единства человека и Бога, как нельзя сказать, что С.Л. Франк не отмечает уникальность единичности человеческой личности и важности сохранения ее от слияния-растворения с Абсолютом, но вместе с тем, если оценивать главные интенции двух мыслителей, то Н.А. Бердяев предстает перед нами философом персоналистической свободы и творческих экстазов, в то время как С.Л. Франк философом всеединства и глубинной мистической связи-единства человека с запредельным;

4) оценивая мистические переживания двух мыслителей, следует их обоим назвать имеющими мистический опыт, хотя надо сказать, что интенсивность и выраженность личных мистических переживаний у С.Л. Франка однозначно была выше, чем у Н.А. Бердяева, в то время как Н.А. Бердяев активнее чем его современник интересовался оккультными движениями своего времени и развивал апологию мистицизма;

5) среди идейных предшественников обоих мыслителей оказываются практически одни и те же мистические философы: особое значение и С.Л. Франк, и Н.А. Бердяев придают апофатической и немецкой мистической традициям.

Таким образом, можно сказать, что у философских взглядов С.Л. Франка и Н.А. Бердяев на мистику достаточно много общего, различия же идей двух философов воспринимаются скорее не как непримиримо враждующие, а как дополняющие друг друга элементы. Если же в двух словах определить различия в направлении философской мистики сравниваемых мыслителей, то для С.Л. Франка это будет «мистика единства», а для Н.А. Бердяева «мистика свободы». Иначе говоря, в концепте «богочеловечество», который встречается у обоих мыслителей, больший акцент на первой части «Бог»

делает С.Л. Франк, в то время как Н.А. Бердяев уделяет большее внимание второй части «человек».

## ГЛАВА 3. КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ МИСТИКИ С.Л. ФРАНКА С ФИЛОСОФИЕЙ МИСТИКИ

**И.А. ИЛЬИНА**

В данной главе будет проведен сравнительный анализ философии мистики С.Л. Франка и И.А. Ильина. С этой целью в первом параграфе будут рассмотрены биографические пересечения С.Л. Франка и И.А. Ильина. Во втором параграфе мы непосредственно обратим внимание на философию мистики И.А. Ильина. В третьем же параграфе будут сделаны выводы относительно сравнения систем философской мистики двух мыслителей.

### *3.1 Биографические параллели С.Л. Франка и И.А. Ильина*

Как замечает И.И. Евлампиев, «Как и для многих русских философов XIX – XX вв., для Ильина философия стала не просто профессиональным занятием, но подлинным призванием, подчинившим себе все силы и устремления личности»<sup>404</sup>. В этом отношении фигуры двух русских философов-идеалистов, С.Л. Франка и И.А. Ильина, представляются типологически схожими.

Оба философа в своей генеалогии имели прямых родственников, проживавших на территории Европы. Так семья матери С.Л. Франка была родом из Германии, и у И.А. Ильина, мать также была немкой по происхождению, что обеспечило обоим философам и превосходное владение немецким языком, и знание немецкой философской культуры (в свою очередь, у Н.А. Бердяева со стороны матери были французские корни, что дало ему отличное знание французского языка). До революционных событий в России и И.А. Ильин, и С.Л. Франк получили прекрасное юридическое образование в стенах Московского университета (Н.А. Бердяев, учившийся там же, был отчислен за участие в студенческих беспорядках). И.А. Ильин и

---

<sup>404</sup> Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 27.

С.Л. Франк были идеологическими противниками коммунистов, за что оба были под подозрением у молодой советской власти, что, в частности, для И.А. Ильина означало 7 арестов и последующее пожизненное изгнание из страны 29 сентября 1922 году на одном «философском пароходе» с С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым. В конце концов, И.А. Ильин и С.Л. Франк пришли к осознанной религиозной вере в православии и к идеализму в философской мысли, что тем не менее не означало полного мировоззренческого единства философов.

После вынужденного выезда из молодого советского государства в достаточно тесном мире русской эмиграции И.А. Ильин вел преподавательскую деятельность в одних учебных заведениях с С.Л. Франком и с Н.А. Бердяевым, состоял в деловой переписке с обоими<sup>405</sup>, в некоторых случаях печатался с философами в одних изданиях<sup>406</sup>. Впоследствии Н.А. Бердяев основал свой журнал «Путь», а И.А. Ильин «Русский колокол». Тем не менее все трое мыслителей преподавали в Русском научном институте (1923-1925), в котором С.Л. Франк был деканом историко-филологического факультета, а И.А. Ильин деканом юридического факультета.

Вообще, надо сказать, что личные взаимоотношения С.Л. Франка и И.А. Ильина не были не только близкими, но даже и сочувствующими, особенно когда дело касалось общественно-политических воззрений философов. Известно, что С.Л. Франк считал И.А. Ильина духовно чуждым и в целом был о нем «...низкого мнения, считал его морально развращенным и в конце 1920-х гг. высказывал предположение, что тот столкнулся с

---

<sup>405</sup> И.А. Ильин – Н.А. Бердяев. 25 марта 1924. Берлин. // И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 346-347; И.А. Ильин – Н.А. Бердяев. 29 апреля 1924. // И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 348; С.Л. Франк – Н.А. Бердяев. 29 августа 1924 г. Берлин. // Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. Вопросы философии. 2014. №2. С. 133.

<sup>406</sup> *Ильин И.А.* Философия и жизнь // София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. I. С. 63-81.

германскими правыми кругами»<sup>407</sup>. На самом деле, поводом для весьма громкого для эмигрантской среды обсуждения творчества И.А. Ильина стала публикация в 1926 году его сочинения «О сопротивлении злу силой». Эта публикация расколола русское эмигрантское сообщество на немногочисленных сторонников позиции И.А. Ильина (митрополит Антоний (Храповицкий), епископ Тихон Берлинский, П.Б. Струве) и многочисленных противников (Ю.И. Айхенвальд, В.В. Зеньковский, Ф.А. Степун, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и другие). И если С.Л. Франк хотя и критиковал сочинение И.А. Ильина, однако впоследствии заметно мигрировал в сторону мировоззренческой позиции последнего (что нашло отражение в сочинении «С нами Бог», где С.Л. Франк пишет о необходимости силового воздействия по отношению к убийцам<sup>408</sup>), то в лице Н.А. Бердяева И.А. Ильин нашел своего непримиримого противника.

Очевидно, что позиция о противлении злу силой, которой придерживался И.А. Ильин, была лишь одним из проявлений его консервативно-деятельной позиции, находившая свое выражение в чуть ли не буквальном отождествлении советской власти с властью дьявола и активной поддержкой белого дела. Более либерально настроенный Н.А. Бердяев<sup>409</sup>, который в эмигрантской среде за свои левые идеи получил прозвище «розовый профессор», находил позицию, выраженную в сочинении И.А. Ильина, антихристианской, его книгу называл кошмарной и мучительной, а самого автора чуждым русскому сознанию моралистом. В свою очередь, И.А. Ильин также не жаловал и философскую позицию, и стиль мышления Н.А. Бердяева. Так, И.А. Ильин, не стесняясь в выражениях, именуется творчество Н.А. Бердяева в своей личной переписке с И.С. Шмелевым «белибердяевщиной»<sup>410</sup> (интересно, что В.И. Ульянов-Ленин,

---

<sup>407</sup> Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 173.

<sup>408</sup> Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 355.

<sup>409</sup> Бердяев Н.А. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4.

<sup>410</sup> И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 30.VII.1931. // И.А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1927-1934). Т. 1. М., 2000. С. 219; И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 5.II.1935. // И.А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1935-1946). Т. 2. М., 2000. С. 18; И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 9.III.1935. // И.А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1935-1946). Т. 2. М., 2000. С. 29;

также именовал сочинения Н.А. Бердяева), в своих «Невинных сказках» (сказка «Гений») И.А. Ильин с большой едкостью и остротами выводит неприглядный образ главного популярного героя-мыслителя, чья фамилия, очевидно не случайно, «Белибердяев»<sup>411</sup>, а в другом месте упрекает Н.А. Бердяева в том, что тот «... часто силен в “нет” и очень часто слаб в “да” <...> просто не знает, что такое лаборатория философского опыта...»<sup>412</sup> и заявляет, что вовсе не считает ученым и не признает философским достижением, как он считает, смешение «религиозного подъема с психосексуальным “прозрением”». В этом, кстати, можно усмотреть неприятие И.А. Ильиным творческих «экстазов» темпераментного философа свободы, которым сам Н.А. Бердяев придавал религиозный смысл. Любопытно, что сдержанная критика по отношению к несистемной «бунтарской» и несколько «наивной» мысли Н.А. Бердяева исходила и со стороны С.Л. Франка<sup>413</sup>.

Из всего этого видно, что, казалось бы, явно философские позиции И.А. Ильина и С.Л. Франка (а также Н.А. Бердяева) нельзя назвать схожими. Однако следует понимать, что острую дискуссию вызвала прежде всего общественно-политическая позиция философов, пусть она и имела отчасти и богословское измерение. И.А. Ильин был наиболее «правым» и консервативным среди трех мыслителей, что может служить общей канвой его идеологических противоречий с Н.А. Бердяевым и С.Л. Франком. То есть, продемонстрировав достаточно сложные взаимоотношения трех философов, нам все же следует оставить в стороне саму по себе интересную тему восприятия и обсуждения книги «О противлении злу силой» в среде русской эмиграции, указав на то, что она отлична от специальной темы мистики и мистицизма, и перейти к непосредственному рассмотрению

---

И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 13.I.1946. // И.А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1935-1946). Т. 2. М., 2000. С. 379.

<sup>411</sup> Ильин И.А. Гений // Бердяев Н.А. Невинные сказки // И.А. Ильин. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1947-1950). Т. 17. Кн. 3. М., 2000. С. 446

<sup>412</sup> И.А. Ильин – Б.В. Яковенко. 8.V.1923. // И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 344.

<sup>413</sup> Цит. по: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. С. 172.

философии мистицизма в творчестве И.А. Ильина. Именно в этой области можно обнаружить как значительное сходство, так и примечательное отличие его мысли от философских позиций С.Л. Франка и Н.А. Бердяева.

### *3.2 Философия мистики И.А. Ильина*

Воззрения И.А. Ильина на феномен мистического представляются детально разработанными. Свою исходную позицию по этому вопросу философ выражает следующей аксиомой: «Религия есть связь; связь предполагает две реальности и отношение между ними: будь то “соприкосновение”, восприятие, “вхождение”, “присутствие”, испытание или что-нибудь иное, может быть, еще более интимное, глубокое или почти неизреченное»<sup>414</sup>. Строго говоря, по И.А. Ильину, получается, что человек является религиозным только тогда, когда находится в состоянии мистического переживания – духовного горения-созерцания Бога, как именует это состояние мыслитель. Очевидно, что для И.А. Ильина, конечный смысл религии заключается в связи человека и Абсолюта.

Общей чертой, занимающей одинаково важное положение в философии мистики И.А. Ильина и С.Л. Франка, является признание высокой значимости внутреннего, духовного опыта. Вообще, И.А. Ильин выделяет три вида опыта: чувственный, нечувственный (подобный опыту логики или математики) и сверхчувственный (духовный). В своем сочинении «Путь духовного обновления» (1935) И.А. Ильин утверждает «... *внутренний, духовный опыт и есть истинный источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще...*»<sup>415</sup>. Именно духовный опыт и является собственно мистическим в философской системе И.А. Ильина. Мыслитель замечает, что в состоянии мистического переживания, которые, кстати, могут возникать как спонтанно, так и систематически, мыслить и

---

<sup>414</sup> *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 16.

<sup>415</sup> *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1996. С. 68.

рефлектировать невозможно. При рефлексии человек отпадает от полноты переживания, правда, как указывает И.А. Ильин<sup>416</sup>, как раз благодаря разумной, интеллектуальной деятельности, направленной на осмысление религиозного переживания, только и возможно построение философии религии вообще и философии мистики, в частности.

Для начала следует разобраться, как И.А. Ильин понимает духовность. Как на то указывает М.В. Финько, «... раскрывая понятие «духовность», философ имеет в виду <...> человеческую духовность, внутреннюю направленность, которая придает человеческой душе и всей человеческой культуре высшее измерение, высшее значение и ценность»<sup>417</sup>. В самом глубоком антропологическом измерении человек видится философу живым духом, если задавать вопрос о том, что есть в человеке само важное, то ответом будем – дух. Благодаря духовной составляющей (вообще, И.А. Ильин выделяет в человеке тело, душу и дух, причем любопытно, что если душа это весь поток переживаний, то дух есть душа в своем обращении к Богу) человека способен к самоутверждению, ответственности, творчеству, благоговению перед святыней, стремлению к Совершенству, дух же является залогом изначально свободы человека, что отмечает в своем исследовании и Е.Н. Симонишвили<sup>418</sup>. Религия также функционирует в сфере духа, поэтому религиозный опыт может именоваться опытом духовным. Духовную религиозность И.А. Ильин отличает от душевной. Так, если первая есть творческий труд и горение любви, то вторая – тление в наслаждении и безразличии. Как видно, настоящая духовность связывается у мыслителя со стремлением к совершенствованию. Такова «... духовная природа религиозности: она ищет лучшего, и притом не иллюзорно-лучшего, а лучшего на самом деле, лучшего перед лицом Бога»<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 126.

<sup>417</sup> Финько М.В. Феномен русского религиозного философа И.А. Ильина // Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 54.

<sup>418</sup> Симонишвили Е.Н. Концепция духовности в философском наследии И.А. Ильина. Мурманск, 2010.

<sup>419</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 213.



Поэтому философ постулирует, что духовный опыт является не только основой всякой религии, но и фундаментом всех высоких и чистых проявлений человеческой культуры. Именно в духовный опыт восходят и различие добра и зла, и проявление подлинной любви, и следование чувству долга, и основы государственности, и художественная деятельность, проявляемая в искусстве, и научные открытия. «Говоря о “духе”, “духовности” и “духовной религиозности”, я не выдвигаю никакой метафизической теории и имею в виду не Дух Божий, а *человеческую духовность*, т.е. ту внутреннюю “направленность” и соответствующую ей жизнь, которая придает человеческой душе и всей человеческой культуре *высшее измерение, высшее значение и ценность...*»<sup>420</sup>, проясняет свою позицию И.А. Ильин. Столь широкий список проявлений человеческой деятельности, который, согласно И.А. Ильину, имеет своим основанием духовный опыт, может вызывать чувство некоторой неопределенности по причине чересчур «широких» формулировок.

Как видно из философских текстов И.А. Ильина, все проявления человеческой деятельности в своем последнем основании базируются для него на наличии в человеческой природе того, что именуется духовным инстинктом. Следует отметить, что И.А. Ильин намерено употребляет подобную психофизиологическую терминологию для указания на действительное, реальное наличие подобного феномена. Строго говоря, И.А. Ильин, конечно, различает понятия духа, которое он возводит к божественной, трансцендентной сфере, и понятие инстинкта, которое имеет вполне посюстороннее значение. Но дух не только пробуждает в человеке искания божественного совершенства во всем, но и интегрирует все элементы антропологического бытия. Исходя из чего и становится возможным дискурс о гармоничном, целокупном единстве духа и инстинкта как некой, выступающей вместе тотальности. «... Дух и инстинкт, – пишет

---

<sup>420</sup> *Ильин И.А.* Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 2.2003. С. 312.

философ, – совсем не противоположны друг другу. Напротив: *дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически целесообразная сила самого духа*<sup>421</sup>. Данное положение весьма похоже на методологический принцип антропологического учения С.Л. Франка, склонного рассматривать в своей системе структуру дух-духа-тело не как собрание трех элементов, а как некую тотальность, в которой один элемент берет начало и плавно переходит в другой.

Только благодаря изначальному антропологическому наличию духовно-инстинктивных потребностей человек, собственно, и имеет возможность творчески реализовывать себя. На этом, между прочим, основываются и педагогические идеи И.А. Ильина, в основании которых как раз и лежит убежденность в том, что в образовательном процессе важнейшее значение имеет пробуждение в человеке дремлющего духовного инстинкта. Именно поэтому стремление человека к Совершенству, будь то реализация его в сфере права, искусства или религии, напрямую связана с развитием этого духовно-инстинктивного элемента в человеке. И в этом отношении И.А. Ильин считает, что у каждого человека в этом смысле свой путь в духовную реальность: *«каждый должен найти свою собственную дверь»*<sup>422</sup>. В то же время степень духовного развития, есть не что иное, как степень готовности человека воспринять божественный свет, что, в свою очередь, объясняет, почему не все люди в своих практических занятиях в различных сферах культуры руководствуются этим духовным инстинктом. Именно эта мысль И.А. Ильина позволяет историку русской философии И.И. Евлампиеву говорить о *«...чисто пантеистической основе религиозной концепции Ильина...»*<sup>423</sup>, а другому исследователю его творчества Д.П. Ерисову подмечать балансирование И.А. Ильина между абсолютностью Бога и

---

<sup>421</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 415.

<sup>422</sup> Там же. С. 409.

<sup>423</sup> Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Часть II. СПб., 2000. С. 294.

конечностью человека<sup>424</sup>. На самом деле, в этом моменте мысль И.А. Ильина созвучна идеям С.Л. Франка, поскольку С.Л. Франк тоже указывает на то, что духовная реальность может быть обнаружена не только через самоуглубление, но и в общении с другими людьми, а также благодаря впечатлению от разного рода тотальностей – тотальности возвышенного в природе, прекрасного в искусстве или государственной власти в социуме.

В связи с этим уместно будет заметить, что в философском наследии И.А. Ильина встречается учение о цельности духовного бытия человека. Так в своем итоговом труде по религиозной философии «Аксиомы религиозного опыта» (1953) И.А. Ильин транслирует учение преп. Григория Паламы о божественных энергиях, говоря о том, что человеку следует «...воспринимать лучи божественной благодати всюду, где они даются, воспринимать их верно, цельно, искренне и действенно, и тем следовать Христу: принимать обещанную Им благодать и возрастать духом...»<sup>425</sup>. Это восприятие лучей божественного Света, понимаемое И.А. Ильиным в качестве приобщения к Богу, как раз и обладает способностью объединять все силы и элементы (инстинкт, совесть, сердце, волю, чувства и т.д.) в человеке. Только когда в человеке горит единый огонь любви (любовь на антропологическом уровне выступает как интегрирующий элемент мысли, воли и воображения), человек предстает целостным, нерасколотым, и способным на религиозную жизнь. «Человек религиозен там и тогда, когда он целен в приятии Бога»<sup>426</sup>, пишет философ, демонстрируя взаимообусловленность восприятия Бога и гармоничной целостности человеческого состава.

Другой показательной чертой, сближающей воззрения на мистический опыт И.А. Ильина и С.Л. Франка, является их учение о самоочевидном, самоубеждающем или самодостовверном характере открывающейся в мистическом переживании реальности. И.А. Ильин в своем трактате

---

<sup>424</sup> *Ерисов Д.П.* Религиозная философия Ивана Александровича Ильина. М., 1997.

<sup>425</sup> *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 515.

<sup>426</sup> Там же. С. 104.

«Шлейермахер и его “Речи о религии”» (мысль немецкого философа-романтика, как мы знаем, привлекала и С.Л. Франка) пишет, что «... в истинном переживании очевидности, когда мысль или чувство уходят всецело в данное содержание <...> отмирает все эмпирически личное и <...> очевидность охватывает душу с <...> большей силой и победностью...»<sup>427</sup>. В процессе собственного духовного развития человек ищет Совершенства, занимается очищением своей души и в результате может прийти к переживанию духовного опыта такой глубины, в которой ему со всей убедительностью и полнотой открывается абсолютная религиозная реальность Бога. Свет такой очевидности остро необходим человеку, считает И.А. Ильин. Вероятно, такое неосознанное стремление к Свету божественной очевидности и является основным проявлением духовного инстинкта в человеке, того, что заставляет людей стремиться к Совершенству. Разумеется, человеку, испытавшему подобное мистическое состояние духовной очевидности, открывшаяся таинственная сверхъестественная реальность (которая может быть не только божественной) представляется не требующей доказательств или обоснований.

«Вера есть не только уверенность в абсолютном, но и абсолютная уверенность в абсолютном»<sup>428</sup>, замечает русский философ. На самом деле, на этой стадии все видимые противоречия между разумом и верой снимаются, и в подобном диалектическом ходе мысли можно усматривать влияние Г.В.Ф. Гегеля, философии которого И.А. Ильин посвятил свой фундаментальное исследование<sup>429</sup>. Описывая воздействие такого личного божественного откровения человеку, И.А. Ильин говорит, что оно подобно секущей линии, пронизывающей человеческое существо до последней глубины сердца, до источника инстинктивной духовности и самого истока волевого начала. Иными словами, такая очевидность есть «... высшее

---

<sup>427</sup> Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1994. С. 13.

<sup>428</sup> Там же. С. 12.

<sup>429</sup> Ильин И.А. Собрание сочинений.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. М., 2002.

озарение, окончательное и истинное узрение...»<sup>430</sup>, замечает русский философ в своем сочинении «Путь к очевидности» (1957). Такое совершенно убедительное «узрение» очевидности означает, что открываемая в духовном опыте сфера бытия существует в реальности. Позволим себе пространную цитату из трактата И.А. Ильина о философии Гегеля, в которой русский философ излагает в каком случае следует признавать реальность или нереальность какого-либо феномена: «“Бытие” или “реальность” чего-нибудь признаются тогда, когда предметное обращение испытывающей среды (т.е. души в той или иной ее функции в том или ином ее «подходе» и степени сознательности) дает устойчивое показание о несомненной наличности некоторого самостоятельного, т.е. не совпадающего с самой испытывающей средой и не сводимого к ней содержания»<sup>431</sup>. При это нужно помнить, замечает философ, что вся полнота убедительности и очевидности, которой обладает религиозный опыт, отнюдь не означает исчерпывающего знания об открывающейся в мистическом опыте реальности, ибо она всегда являет собой высшую тайну. Говоря о таинстве индивидуального откровения Бога человеку, мыслитель разделяет понятие «тайна», которое ассоциируется им с самым высоким, божественным измерением, и понятие «секрет», связанный с бытовой потаенностью и надуманной гностически-теософской скрытностью. В связи с чем заслуживает внимание тот факт, что рассуждение о различном понимании тайны и секрета в сочинениях И.А. Ильина имеет идентичное по смыслу параллельное рассуждение о том же у Н.А. Бердяева<sup>432</sup>.

И.А. Ильин, заявляя, что целостный человек пронизывается божественным светом, говорит о существовании истинной религиозной (духовной) одержимости, что достаточно неожиданно для консервативного религиозного мыслителя. С точки зрения философа, духовная очевидность как раз и является причиной духовной одержимости. «Когда я говорю о

---

<sup>430</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 553.

<sup>431</sup> Ильин И.А. Собрание сочинений.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. М., 2002. С. 87.

<sup>432</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 177.

“духовной одержимости”, то я имею в виду *духовно-трезвенную власть религиозной очевидности над душой, над телом и над жизнью* религиозного человека»<sup>433</sup>, раскрывает значение своей мысли И.А. Ильин в Литературных добавлениях к «Аксиомам религиозного опыта». Исходя из данного определения видно, что для мыслителя в духовной одержимости важен момент трезвения и смирения, понимаемого, причем, в традиции православного христианства. Проясняя свою позицию, И.А. Ильин говорит о высоком значении абсолютной власти духа над человеком, поэтому он критикует всякую иную одержимость человека, проявляющуюся в буйном неистовстве, экстазах или слепом полагании на чужой религиозный опыт. Поэтому же в трудах философа встречаются многочисленные указания на то, что состояние религиозной одержимости не имеет ничего общего с разгулом инстинкта или греховных страстей и «... характеризуется не тем, что личная страсть владеет человеком (“одержит его”), но тем, что страсть освобождается от личного характера и сама предается власти духа (“одержима духом”) и притом именно свету духовной очевидности»<sup>434</sup> и ведет человека к духовному очищению, катарсису. Другими словами, под духовной одержимостью у И.А. Ильина понимается состояние тотальной охваченности всего человека Богом, связанной с активным переживанием духовной реальности, т.е. то состояние, которое можно трактовать как классическое мистическое учение о *unio mystica*. Причем мыслитель называет особенности проявления этого состояния во внешнем поведении мистика, которое характеризуется некой светлостью и прозрачностью, придающей ему совершенно особое обаяние.

Вообще, «Аксиомы религиозного опыта», несмотря на обильную цитацию самых разных источников в Литературных прибавлениях, намеренно создаются автором как труд, философски осмысляющий именно христианскую религиозную традицию вообще и традицию православного

---

<sup>433</sup> *Ильин И.А.* Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 2.2003. С. 446.

<sup>434</sup> *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 553.

мистицизма, в частности. В этой характерной особенности философского наследия позднего И.А. Ильина можно усмотреть сознательное стремление соответствовать религиозному духу православия и избежать, несмотря на используемый философский подход, всех возможных догматических от него отклонений. В связи с этим следует отметить тот факт, что в особенности для позднего, швейцарского периода творчества И.А. Ильина, многочисленные оговорки и прояснения своей мысли в текстах философа весьма характерны. Что, кстати, отнюдь не было характерно ни для творчества С.Л. Франка, ни для мысли Н.А. Бердяева. Первый из них скорее восходил от философского мышления к религиозному восприятию, и его личный духовный опыт «совпал» с христианской традицией, что, разумеется, получает отражение и в поздних трудах С.Л. Франка. В то же время для Н.А. Бердяева его взгляды на мистицизм, совпадая по настроению с его философией свободы скорее имели в себе относительно православной традиции «расширительную» интенцию.

Логично предположить, что мыслитель, в творчестве которого встречается философский дискурс о религиозной одержимости, должен не только декларировать его, но и уделять значительное место анализу структуры такого рода опыта. Действительно, рассуждения о характере того, что мыслитель обозначает религиозной одержимостью, представляют особый интерес для И.А. Ильина. «Единение с Богом составляет смысл и цель религиозного делания»<sup>435</sup>, пишет философ, попутно замечая, что подобное единение лишь с великим трудом поддается вербализации. Правда, в то же время И.А. Ильин прибегает к образному описанию влияние *unio mystica* на человека: «... человеческий дух расцветает, как цветок в лучах солнца: он исполняется божественным качеством <...> духовно преобразуется <...> из него излучается свет Божий, ибо сила Божия имеет в нем свою живую и неугасимую купину...»<sup>436</sup>. Дескриптивную силу образного и метафорического мышления в деле мистического познания Абсолюта признавал и С.Л. Франк,

---

<sup>435</sup> Там же. С. 470.

<sup>436</sup> Там же. С. 504.

однако там, где мыслители видят познавательную силу образа, можно усмотреть и его слабость – чересчур уж расплывчатыми становятся границы такого определения. Надо полагать, что И.А. Ильин осознавал трудность многозначности образного описания.

Так или иначе, И.А. Ильин предлагает, кроме образного, еще и рациональное, насколько это возможно, описание характера единения человека с мистической реальностью. И здесь следует обратить внимание на примечательную динамику, прослеживающуюся в его творчестве. Как мы видим из сочинения «Религиозный смысл философии» (1925), И.А. Ильин решительно заявляет о тождестве духовной реальности, на которое направленно внимание познающего человека и его субъективного духа. Чтобы в результате философского опыта (тоже показательное определение; в позднейших своих текстах И.А. Ильин склонен использовать выражение «религиозный опыт») познать духовный предмет, притягивающий взор человека, мистику следует стать сродни этой реальности, проникнуться ей, стать ей одержимой вплоть до того, что человек ощущает себя «... *видоизменением предмета* <...> он и предмет его – суть одно...»<sup>437</sup> (очевидная аллюзия на Ин. 10:30: «Я и Отец одно»). Можно сравнить это выражение с отрывком из фундаментального исследования И.А. Ильина, посвященного философии Гегеля, в котором русский философ следующим образом интерпретирует антропологию Гегеля: «*Корень человеческой души божествен* <...> глубочайшая природа человека сама по себе и первоначально причастна божественности <...> человек, уздавший Бога, познал, что познанная им божественность есть “его собственная природа” и ему открывается, что не он «познал» Бога, а Бог в нем познал сам себя»<sup>438</sup>. Получается, что это уже даже нечто большее, чем простое тождество человека и Божества.

---

<sup>437</sup> Там же. С. 71.

<sup>438</sup> *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. СПб., 1994. С. 274.



В этом моменте крайне интересно нетривиальное пересечение мысли И.А. Ильина и С.Л. Франка. С.Л. Франк постулирует в своей философии мистики нечто очень схожее. Он утверждает, согласно его идеи панентеизма, что Абсолют объемлет собой все существующие, включая и саму идею различия в том числе, и это прямо позволяет С.Л. Франку рассматривать человека как Иное Бога<sup>439</sup>. В этом случае получается, что творческое увлечение С.Л. Франком философией Николая Кузанского (помимо прекрасного знания философской традиции немецкого идеализма) и оригинальное исследование И.А. Ильиным философии Гегеля являются, по сути, гранями одной реальности: внимание привлекает как сходство религиозно-философских целей мыслителей, так и методологий их достижения. Так, Николай Кузанский говорит о совпадении противоположностей, и вслед за ним С.Л. Франк развивает идею глубинного богочеловечества, а затем и идеал-реализма. Гегель говорит о познании Богом самого себя в человеке, что означает, как минимум, причастие человеческой природы Божеству, и в след за ним И.А. Ильин высказывается о мистическом тождестве человеческой души с Божеством и рассуждает в конкретно-спекулятивном духе. Если в связи с этим вспомнить мысль С.Л. Франка, что «немецкий идеализм <...> в своем духовном ядре, есть ничто иное, как новая форма выражения старой немецкой мистики <...> [а она, в свою очередь] <...> опять-таки близкородственная духу восточного христианства»<sup>440</sup>, то обращение И.А. Ильина и С.Л. Франка к анализу и разработке системы мистицизма выглядит тем более закономерным. В обоих случаях налицо стремление связать единое (всеобщее) и множественное (частное) через эксплицирование глубинной (мистической) связи человека и Абсолюта. Таким образом, и С.Л. Франк, и И.А. Ильин, демонстрируя в своей гносеологии примат бытия над мышлением, склонны рассматривать свою гносеологию священного с точки зрения онтологии, что делает

---

<sup>439</sup> Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 521, 525, 526.

<sup>440</sup> Цит. по: Резвых Т.Н. Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. №27 (27). С. 186.

возможным именовать познавательные системы мысли обоих философов онтогносеологией<sup>441</sup>.

В относительно раннем сочинении «Религиозный смысл философии» И.А. Ильин приходит к выводу, что «философский опыт дается только через *самоотождествление духа с предметом*, и притом не через условное, или воображенное, или обставленное обессиливающими резервациями отождествление, но через безусловное, реальное, определяющее жизнь и судьбу личности»<sup>442</sup>, и лишь вскользь оговаривает, что при подобном тождестве человек различает то, что Божество есть нечто большее, чем он сам «...подобно тому, как Отец больше Сына»<sup>443</sup>. В позднейшем же труде «Аксиомы религиозного опыта» И.А. Ильин значительно корректирует свою позицию. Философ не отказывается от своей терминологии единения и даже приводит ссылки на православную аскетику (в данном случае на преп. Макария Египетского), в которой для описания понятия единения с Божеством употребляются такие выражения как, «срастание», «срастворение» человеческой души с Богом и обожение, но в то же время он многообразными способами указывает на то, что «единение с Богом совершается не в том смысле, что человек “становится Богом”, а в ином, более утонченном значении»<sup>444</sup>. Под более утонченным значением И.А. Ильин понимает энергийное богословие преп. Григория Паламы. В связи с этим Г.В. Болотнов отмечает значительное сходство философии мистики И.А. Ильина и богословской традиции исихазма<sup>445</sup>. Отсюда широко разворачиваемый дискурс И.А. Ильина, в котором он стремится многократно подчеркнуть, что даже в теснейшем мистическом единстве человек «врастает» не в самого Бога, а в его благодать, энергию, дары. Русский

---

<sup>441</sup> Семенюк А.П. Онтогносеология С.Л. Франка // Ученые записки Казанского университета, Том 154, кн. 1, 2012. С. 153-165; Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 71, 78.

<sup>442</sup> Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 71.

<sup>443</sup> Там же. С. 71.

<sup>444</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 504.

<sup>445</sup> Болотнов Г.В. Концепция религиозного опыта И.А. Ильина // Научные ведомости белгородского государственного университета. Серия: философия. Социология. Право. 2009. № 9. С. 173.

философ выступает против всех двух вариантов «субстанционального отождествления» (первый, когда человек растворяется в Боге, второй, когда Бог растворяется в человеке), отмечая при этом, что при таких вариантах «... самая основная и глубокая сущность христианства будет утрачена»<sup>446</sup>. И.А. Ильин даже считает невозможным и неправомерным посягательства на Божественные свойства. Так, он рассуждает о том, что человеку в земной жизни возможно совершенствоваться, одухотворяться, но нельзя стать ни совершенством, ни духом, ни «... “человеко-богом”, ни “бого-человеком”, ни тем более Богом»<sup>447</sup>. Все это означает не только то, что И.А. Ильин намерено стремится соответствовать духовному опыту православий традиции, но еще и то, что для него как философа важен сам факт сохранения личности человека (и Бога). Интересно, что С.Л. Франк решает эту задачу, говоря о мистическом дву-единстве Божества и человека. С точки зрения же И.А. Ильина помочь сохранить важную грань, отделяющую человека от Бога призвано то, что в аскетической литературе именуется смирением и трезвением, причем чем они интенсивней, тем лучше. С помощью этих средств философ стремится уберечь искателей божественного совершенства от заблуждения самообожествления. Неслучайно такую «охранительную» тенденцию мыслителя И.И. Евлампиев именуется «рациональным упорядочиванием мистического опыта»<sup>448</sup>. Но стоит при этом также заметить, что И.А. Ильин, хотя и утверждает, что православная аскетика через практику послушания призвана приводить человека к подлинному личному религиозному опыту, вместе с тем предупреждает о том, что смирение может стать и духовным самоубийством. Вместе с тем показательно, что И.А. Ильин объясняет описание мистического опыта единства-срастания с Богом у преп. Макария Египетского тем, что мистик в состоянии восторга от переживаемого опыта Бого-присутствия забывает о строго необходимой практике богословского трезвения.

---

<sup>446</sup> *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 506.

<sup>447</sup> Там же. С. 493.

<sup>448</sup> *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 272-273.

Анализируя структуру мистического единения И.А. Ильин останавливается также на рассмотрении метода, с помощью которого возможно достижение столь тесного контакта с Божеством. Одним из таких путей является созерцание, открывающее через интуитивное «вчувствование» непосредственный доступ к духовной реальности. Этот путь основывается на способности души к глубокой эмпатии. Созерцание, по И.А. Ильину, является для мистического опыта ключевым актом, поскольку позволяет в своем видении интегрировать способности восприятия как чувственной, так и духовной реальности: «таково оно уже в поэтическом и мистическом переживании»<sup>449</sup>. Примечательно, что И.А. Ильин целенаправленно разводит понятие «созерцание» как сосредоточенный и интенциональный акт и понятия «воображение», которое, соответственно, отличается беспредметным блужданием. Непосредственно созерцание характеризуется тем, что в нем утрачивается рефлексия происходящего, человек ощущает себя вне темпоральных и топологических категорий, созерцающая душа полностью отдается, погружается в созерцаемую реальность. И.А. Ильин при этом замечает, что такое опытное постижение Абсолюта может быть, как случайным, так и систематическим опытом. «В философии этот акт “вчувствования до отождествления” составляет настоящий ключ для создания и воссоздания всех великих учений»<sup>450</sup>, заключает отечественный философ.

В качестве другого пути мистического единения с Богом И.А. Ильин называет опыт молитвы: «Религия неосуществима без молитвы; молитва же есть непосредственное единение с Богом»<sup>451</sup>. Философ считает, что такой опыт мистически-реальной молитвы, как выхождение человека из своей замкнутости и обращенность к Богу, доступен каждому и составляет тот путь, который соответствует православной традиции. И.А. Ильин выделяет

---

<sup>449</sup> *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. СПб., 1994. С. 53.

<sup>450</sup> *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 478.

<sup>451</sup> Там же. С. 161.

следующие разновидности молитв: молитва-просьба, молитва-созерцание, молитва смиренного ропота, молитва-вопрошание, а также молитва, выражающаяся в волевом решении и поступках. В конце концов, как указывает И.А. Ильин в сочинении «Путь к очевидности», в каких бы разновидностях ни выражалась молитва, будь она словесной или бессловесной, она есть «... подъем человеческого огня к Божьему Огнилицу и озарение человеческих сумерек божественным Светом»<sup>452</sup>. Другим путем к единению с Богом, который тесно примыкает к опыту молитвы, И.А. Ильин считает опыт участия в церковной жизни с ее храмом, таинствами, догматами, канонами, обрядами, иконами. Благодаря участию в церковной жизни человек способен достичь единения с Богом.

Интересно, что реализация этих методов предполагает активное участие человека в поиске Бога. Так, Д.С. Пилипчук пишет: «По И. Ильину, если Бог не открывается человеку, то религия объективно невозможна, она основывается на пустых мечтаниях, фантазиях, если же человек не обращается к Богу, то религия субъективно неосуществима, потому что душа его будет религиозно мертвой»<sup>453</sup>. Действительно, И.А. Ильин многократно подчеркивает синергийный характер связи человека и Бога с акцентом на деятельное соучастие человека на этом пути, что должно находить выражение в искании человеком высшей правды, в очищении своего сердца, деятельной любви, вере, молитве и созерцании. В этом можно усмотреть скрытую полемику православного по вероисповеданию философа со своим эмигрантским окружением протестантской Германии и Швейцарии. Безусловно, И.А. Ильин при этом опять же оговаривается, что, несмотря на весь субъективный опыт вхождения в Бога или присутствия Бога в душе человека, в созерцании воспринимается не сущность Божества, но его благодатные энергии. Более того, русский мыслитель, согласно

---

<sup>452</sup> *Ильин И.А.* Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 552.

<sup>453</sup> *Пилипчук Д.С.* Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2014. № 4 (132). С. 43.

постулируемому им же самим принципу трезвения, утверждает, что «... быть религиозным совсем не значит иметь сверхъестественные видения, или предаваться экстазам, или переживать мистические “посещения”; всего этого может и не быть, и в духовном отношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было»<sup>454</sup>. В том, что философ делает столь значительный акцент на институциональных способах единения с Богом и заключается отличительная «церковная» черта философии мистики И.А. Ильина, за что, кстати, И.И. Евлампиев критикует позднее творчество философа<sup>455</sup>.

Рассматривать соотношение двух постулируемых И.А. Ильиным реальностей – божественной и человеческой – можно также через призму соотношения субъективного и объективного. В трактате «Религиозный смысл философии» встречается следующая мысль И.А. Ильина: «*Божеству* свойственно объективное единство, несмотря на множество субъективных религиозных воззрений и концепций»<sup>456</sup>. Это значит, что человек в процессе мистического переживания Абсолюта в субъективном акте внутренней стихии души сталкивается с духовной реальностью как чем-то Иным, обнаруживающим свою независимость от внутренней духовной жизни человека. Так, в результате духовного поиска для человека в свете совершенной очевидности открывается объективно-бытийствующее Божество, которое, в терминологии И.А. Ильина, является последним «Предметом» для духовных устремлений человека. Философ подчеркивает, что ни в коем случае не приравнивает религиозный опыт восприятия Божества как Предмета интеллектуальному познанию и чувственному восприятию предметов окружающего мира. Однако таким словоупотреблением философ стремится показать реальность возможности обращения человека в религиозном сознании на Бога не как на некую

---

<sup>454</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 121.

<sup>455</sup> Евлампиев И.И. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // // И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 64.

<sup>456</sup> Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 51

правдоподобную иллюзию или достоверную фантазию, но как на действительно-сущую реальность. «В пределах религии мы говорим о “Предмете” для того, чтобы противопоставить объективно-сущее Божество – всевозможным субъективным фантазиям»<sup>457</sup>, именно «... поэтому религиозный опыт есть опыт реальности и притом объективной реальности, не мнимой, не кажущейся, не субъективно-иллюзорной»<sup>458</sup>, добавляет И.А. Ильин. Но вместе с тем каждый религиозный опыт, понимаемый мыслителем в качестве связи двух реальностей, является не чем иным, как лично человеческим, а значит субъективным опытом. Интересно, что И.А. Ильин по этому поводу делает достаточно экстравагантное утверждение, допуская наличие мистического опыта связи с Абсолютом как у сверхчеловеческих, так и у низших естественных существ, правда, замечая, что о нем мы можем только догадываться.

Итак, И.А. Ильин считает неизменной аксиомой религиозной жизни то, что формы духовного единения людей с Богом многообразны: «Это означает, что религиозный опыт у всех людей самобытен и своеобразен, – в силу одного того, что он составляет и накапливается в самобытной, своеобразной душевной ткани и потому разделяет ее свойства»<sup>459</sup>. Следовательно, любой мистический опыт субъективен, поскольку предполагает вовлечение конкретного человека со всеми его историко-экзистенциальными особенностями в акт единения человека с Божеством. При этом надо понимать, что субъективность мистических переживаний не означает метафизическую недостоверность опыта, все дело в том, что различные способы бытия разных людей сообщают мистическим переживаниям разных людей свою специфику. И.А. Ильин в этом случае использует понятие в рассуждении о субъективности понятия автономности и гетерономности. Понятие автономности является критерием непосредственного религиозного опыта человека, в то время как

---

<sup>457</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 111.

<sup>458</sup> Там же. С. 122.

<sup>459</sup> Там же. С. 24.

гетерономность означает опосредованное знание человека о высоком. Первое понятие у И.А. Ильина имеет положительное значение и подразумевает личное, субъективное отношение с Божеством. Второе понятие имеет негативные коннотации, поскольку подразумевает пассивную покорность другому человеку, отказ от собственного духовного пути и в конечном счете веру в других людей, а не в Бога, т.е. как раз отсутствие лично-субъективного опыта. «Религиозный опыт – по переживанию – субъективен и личен; но “субъективность” его нисколько не развязывает человека к “субъективизму”, и “личность” его нисколько не освобождает человека от духовности и от воли к предметности»<sup>460</sup>, делает заключение И.А. Ильин. А поскольку единственным действенным доступом к абсолютной реальности является опыт личного переживания Божества, то, как верно замечает И.И. Евлампиев, «... главным условием, обеспечивающим правильную структуру акта, оказывается духовная свобода человека»<sup>461</sup>.

Вместе с тем при анализе субъективности И.А. Ильин уделяет внимание и осмыслению феномена многообразных проявлений религиозного опыта. Так, рассматривая философию религии Ф. Шлейермахера, русский философ верно подмечает, что если придерживаться воззрений немецкого теолога о ключевом значении чувства и опыта для религиозной сферы, которыми тот делится на страницах трактата «Речи о религии...», то получится, что «... каждое религиозное состояние само по себе истинно – в Боге есть и такой аспект, и их бесконечность...»<sup>462</sup>. Структура подобных размышлений такова: человек сталкивается с глубокими мистическими переживаниями, эта встреча имеет свойство абсолютной самоочевидности и достоверности, следовательно, человек, испытавший мистический опыт, не сомневается в его подлинности, однако из истории религии мы знаем множество, в том числе концептуально противоречивых образов частного откровения духовной

---

<sup>460</sup> Там же. С. 113.

<sup>461</sup> *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 267.

<sup>462</sup> *Ильин И.А.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1994. С. 10.



реальности человеку, каждое из которых понимается мистиками в качестве подлинного. И если принять точку зрения Ф. Шлейермахера, то это означает, в свою очередь, полную свободу религиозного творчества, а значит и абсолютную субъективацию мистических переживаний. Важность рассуждений Ф. Шлейермахера о высоком значении личностного мистического опыта несомненна и для И.А. Ильина, и для С.Л. Франка, однако именно И.А. Ильин вскрывает в рассуждениях немецкого либерального теолога важную антиномию религиозного опыта.

Дело в том, что для человека, испытавшего мистическое откровение, его содержание обладает безусловной реальностью и несомненностью, что привносит в понимание человеком своего мистического переживания элемент универсальности и исключительности. В то же время Ф. Шлейермахер постулирует равенство любых мистических переживаний, и это означает, что претендовать на исключительность никто не может, поскольку все мистические состояния раскрывают часть духовной реальности. Так в виде вопроса формулирует эту антиномию И.А. Ильин: «... как примирить абсолютную, т.е. единственную, исключительную и конечную верность и истинность религиозного усмотрения и верования, с множественностью столь же абсолютных, но иных по содержанию усмотрений и верований?»<sup>463</sup>. На этот вопрос И.А. Ильин предлагает два основных ответа. Так, позиция, выражающая исключительную единственность, истины близка верующему и в особенности мистика. Позиция, подразумевающая истинность всех верований и отсутствие заблуждений в мистике как таковых, удовлетворяет философа (Ф. Шлейермахер придерживается последнего мнения). Правда, И.А. Ильин предлагает еще один «психологический» вариант ответа на этот вопрос – одновременно признавать «верующей частью» своей души наличие исключительной истины, а «философской частью» своей души правду всей

---

<sup>463</sup> Ильин И.А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 13.

множественности вариантов религиозного опыта. Создаётся впечатление, что на момент написания исследования (1912 год), посвященного Ф. Шлейермахеру, И.А. Ильин за всеми призывами подробней исследовать (и возможно разрешить в будущем) данную антиномию придерживается именно такой точки зрения.

Чего, кстати, нельзя сказать о последнем трактате мыслителя «Аксиомы религиозного опыта», в котором мы видим, что И.А. Ильин мигрировал из «психологически-философской» позиции в «философски-религиозную». Так, например, И.А. Ильин в «Литературных добавлениях» к «Аксиомам...» совершенно четко выделяет семь путей вырождения религиозного опыта<sup>464</sup>:

- 1) перенесение своей религиозности с духовной, внутренней сферы во внешнюю телесно-чувственную;
- 2) что находит выражения, в частности, в таких соматических девиациях, как человеческие жертвоприношения и людоедство;
- 3) эротические искажения религиозности самого утонченного вида;
- 4) что означает для философа низведение человека на животный уровень;
- 5) и выражается в упразднении всех норм морали, доброты и любви;
- 6) и далее приводит к магическому мышлению вплоть до богоборчества и дьяволопоклонства;
- 7) последним путем вырождения истинной религиозности отечественный мыслитель называет трансформацию религии из самобытного явления в средство достижения нерелигиозных и часто порочных целей.

В связи с этим следует заметить, что И.А. Ильин, также, как и С.Л. Франк, и Н.А. Бердяев критикует современное ему увлечение религиозностью, которое находит воплощение в салонных беседах на духовную тему, спиритизме, гностицизме, антропософии, магии и т.д. Наиболее репрезентативным образом у И.А. Ильина это проявилось в жесткой критике проантропософской книги Андрея Белого «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» представленной в

---

<sup>464</sup> *Ильин И.А.* Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 2. 2003. С. 454-468.

открытых письмах, которые приобрели в свое время широкую огласку<sup>465</sup>. Относительно всех эти явления И.А. Ильин отмечает, что они являются суррогатами духовности, поскольку, во-первых, функционируют в игровом формате и понимаются скорее как развлечение, во-вторых, эти явления не создают ничего, кроме пошлости (т.е. стремятся говорить о высоком – низким языком), и в-третьих, потакают человеческому сладострастию, в результате чего их участники принимают эротическое возбуждение за духовный подъем (хлысты, гернгутеры).

Исходя из этого, закономерно, что в поздний период творчества И.А. Ильин прямо именуется мнение Шлейермахера о том, что всякая религиозность есть истина, «слепотой» и выражает свое несогласие со сведением религии только лишь к сфере чувств. В связи с этим он критикует и высказывание итальянского художника Джiovанни Сегантини о том, что Бога нужно искать только в себе, ибо каждый из нас обладает частичкой Бога как «наивное человекобожие», тем самым противопоставляя мнению о том, что религиозность есть некое состояние, свою позицию, заключающуюся в том, что религиозность есть отношение к Богу<sup>466</sup>. Однако следует отметить, что идея обретения пути к Богу через самоуглубление близка И.А. Ильину, чему он находит подтверждения у целого ряда церковных писателей<sup>467</sup>. Подобный дискурс говорит сам за себя: И.А. Ильин откровенно солидаризируется в Предисловии к «Аксиомам...» с истинным духовным опытом христианства<sup>468</sup> и выделяет пути искажения этого опыта, иными словами в конце своего жизненного пути философ предпочел на свой вопрос дать ответ верующего.

В связи с этим Г.В. Болотнов пишет, что в поздний период своего творчества И.А. Ильин предстает как «...мыслитель, переосмысливающий и

---

<sup>465</sup> Гаврюшин Н.К. В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. 1995. №7. С. 98-105.

<sup>466</sup> Ильин И.А. Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 2.2003. С. 367-368.

<sup>467</sup> Там же. С. 308.

<sup>468</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 9,

подчиняющий собственную философию православному богословию мистике»<sup>469</sup>. В то же время ошибочно было бы полагать, что И.А. Ильин тотально отрекся от своего философского подхода. Нет, скорее его изначальная позиция, оставлявшая место для истины в разнообразных проявлениях духовности, преобразуется в иерархичную систему, близкую взглядам апологетов и ранних отцов неразделенной церкви, согласно которой нехристианские народы в лице своих виднейших философов и религиозных деятелей всегда тяготели к полноте истины, открывшейся человечеству только в Иисусе Христе. Именно в таком ключе следует понимать большое количество ссылок и цитат авторов самых разных традиций, встречающихся в сочинениях И.А. Ильина (касательно темы философии религии и мистицизма). Так, среди философов И.А. Ильин упоминает таких мыслителей, как Конфуций, Лао-цзы, Будда, Эмпедокл, Посейдоний, Парменид, Платон, Аристотель, Плотин, Ямвлих, Марк Аврелий, Цицерон, суфий Баиезид Бестами, Леонардо да Винчи, Пико делла Мирандола, Николай Кузанский, Ф. Шлейермахер, Ф. Шеллинг, С. Кьеркегор, Б. Паскаль, У. Джеймс, Г. Гегель, Г. Лейбниц, И. Фихте, Ф. Шлейермахер, Томас Карлейль, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Карл Ясперс, также русский философ ссылается на Законы Ману, Ригведу, Кена-упанишаду (на нее ссылался С.Л. Франк), Авесту и Коран. В этом списке можно отметить имена Лао-цзы, Платона, Плотина, Николая Кузанского, Дионисия Ареопагита, Б. Паскаля, У. Джеймса, Ф. Шлейермахера, которые важны и для философии С.Л. Франка.

Среди западных мистических авторов, которые составляли особый интерес С.Л. Франка, у И.А. Ильина буквально несколько раз встречается упоминание Майстера Экхарта, Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса (Иоганна Шефлера). Относительно последнего И.А. Ильин приводит цитату,

---

<sup>469</sup> *Болотнов Г.В.* Концепция религиозного опыта И.А. Ильина // Научные ведомости белгородского государственного университета. Серия: философия. Социология. Право. 2009. № 9. С. 167.

встречающуюся и у С.Л. Франка: «Если бы Христос тысячу раз родился в Вифлееме, но не в тебе: ты остался бы навеки погибшим»<sup>470</sup>.

Из своих современников И.А. Ильин упоминает на страницах своих трактатов имена суфия Иннайят-Хана, С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, Н.Я. Светлова, А.В. Койре, митр. Антония (Храповицкий), митр. Анастасия (Грибановский), Н.С. Арсеньева (того, кто называл С.Л. Франка мистиком еще при жизни). Следует заметить, что в списке книг из личной библиотеки И.А. Ильина ни труды С.Л. Франка, ни Н.А. Бердяева не значатся<sup>471</sup>.

Имена вышеприведенных мыслителей в той или иной степени встречаются и в сочинениях С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. Значительным же отличием трудов И.А. Ильина является то, что они содержат обширнейшую цитацию сочинений святых отцов и церковных писателей (И.А. Ильин цитирует большинство православных святых отцов по «Добротолюбию»): ап. Павел, ап. Иоанн Богослов, преп. Антоний Великий, преп. Макарий Египетский, преп. Исихия Иерусалимский, преп. Нил Синайский, свят. Афанасий Александрийский, свят. Кирилл Александрийский, преп. Варсонофий Великий, авва Дорофей, авва Исаия, Исаак Сириянин, блаж. Диадокх, свят. Григорий Богослов, свят. Василий Великий, свят. Иоанн Златоуст, свят. Григорий Нисский, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Марк Подвижник, преп. Григорий Синаит, Дионисий Ареопагит, Фома Аквинский, блаж. Августин, Исидор Севильский, Франциск Ассизский, Савонарола, Игнатий Лойола, Франциск Сальский, Мартин Лютер, Феофан Затворник, архим. Киприан (Керн), митр. Макарий (Булгаков). Интересно отметить, что у И.А. Ильина, как и у Н.А. Бердяева, можно обнаружить, правда гораздо более сдержанную, но все же критику жесткой аскезы и умерщвления плоти, встречающуюся у

---

<sup>470</sup> *Ильин И.А.* Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 1. 2003. С. 330; Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 346.

<sup>471</sup> Каталог библиотеки Ивана Александровича Ильина / Сост. И.В. Овчинкина. Под ред. И.Л. Великодовой. М., 2011.

христианских аскетов<sup>472</sup>. Основывается эта критика на примечательном различии страсти как естественных сил души и страсти в смысле греховной аддикции. Когда происходит борьба с первым видом страсти (страсть как естественные силы души), то такая аскеза, рано или поздно, переходит в ранг ненависти по отношению к материи, что И.А. Ильин считает неправомерным. Борьба же со вторым видом страсти (страсть как грех) философом признается. Как видно из перечня цитируемых И.А. Ильиным авторов, большинство из них являются православными мыслителями. Несмотря же на наличие в этом списке авторов, относящихся к католической или протестантской традициям, отношение И.А. Ильина к этим направлениям христианства отрицательное. Так, в частности, И.А. Ильин критикует протестантский мистицизм и католическую визионерскую мистику за «мистический эгоцентризм», за то, что в такой мистике произошло смещение внимания с духовно-объективного Предмета на телесно-субъективное переживание этого Предмета<sup>473</sup>. У С.Л. Франка, кстати, отношения к иным христианским конфессиям было более мягкое. Если С.Л. Франк, будучи православным, считал себя скорее христианином «вообще», то И.А. Ильин считал себя именно православным христианином.

«Было бы неосновательно и несправедливо приписывать мне воззрение, будто “в религии все субъективно”. На самом деле я говорю *не о религии, а о религиозности*, т.е. о религиозных состояниях человеческих душ и о религиозных *актах*»<sup>474</sup>, заявляет И.А. Ильин в «Литературных добавлениях» к «Аксиомам...». И здесь мы выходим на детально разработанную часть учения И.А. Ильина, которое составляет еще одну отличительную черту его философии мистики. Речь идет о различии следующих элементов мистического переживания *unio mystica*: религиозный акт, религиозное содержание и религиозный Предмет.

---

<sup>472</sup> Ильин И.А. Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 2. 2003. С. 569.

<sup>473</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 487.

<sup>474</sup> Ильин И.А. Литературные добавления // Ильин И.А. Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: в 2 т. / И.А. Ильин; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 2003. Доп. Т. 13: Т. 1. 2003. С. 305.

Религиозный акт составляет то, что чаще всего именуется просто «религиозностью», и представляет из себя состояния человеческой души (собственно мистическое переживание), которые можно характеризовать по таким критериям как активность / пассивность, длительность / краткость, повторность / разовость, спонтанность / намеренность, цельность / нецельность, сознательность / бессознательность, глубина и интенсивность, искренность / лицемерность, а также тем, чем религиозное переживание сопровождается (любовь, страх, гнев, доброта, радость, уныние, мир и т.д.). Что для И.А. Ильина важно, так это указание на деятельный, активно-творческий элемент религиозного акта. А поскольку мистико-религиозное переживание разворачивается на антропологическом плане, оно вовлекает в себя всевозможные силы человека: 1) чувства (активность или пассивность); 2) чувственные ощущения (зрение, слух, вкус, осязание, обоняние); 3) инстинктивные влечения (эротических, двигательных); 4) воображение (чувственное или нечувственное, творческое или только воспринимающее); 5) мышление (интуитивное или дискурсивное, необразное или образное, созерцающее или формальное); 6) волю (духовная или инстинктивная, активная или пассивная, созерцающая или мыслящая). Показательно, что значительное место И.А. Ильин уделяет не спонтанным переживаниям (что можно заметить у С.Л. Франка), но целенаправленно вызываемым с помощью методики православной традиции. Поэтому он указывает на то, что Религиозный акт, и в этом его отличие от простого потока сознания, есть специально организованная интенция, которая может находить воплощение в таких конкретных проявлениях, как аскетическое упражнение, формулирование догмата, размышление на религиозную тему, написание гимна, участие в таинствах и обрядах, молитва. Очевидно, что такие состояния человека в момент мистического переживания не могут характеризоваться категориями «истинности» или «ложности», «... “истинным” может быть только религиозное содержание»<sup>475</sup>, указывает

---

<sup>475</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 182.

философ. Интересно, что И.А. Ильин замечая, что религиозный акт интегрирует всего человека в духовное единство (внутреннее и внешнее), говорит о том, что подобное порой может случаться у многих лишь в напряженные моменты жизни или на пороге смерти, что в точности справедливо для творческой биографии С.Л. Франка.

Религиозное содержание тесно связано с религиозным актом и взаимообусловлено. Религиозное содержание представляет собой то, что собственно переживается в мистическом опыте, и, шире, то, во что человек верит. В отличие от религиозного акта, религиозное содержание имеет под собой не психологический или экзистенциальный фундамент, религиозное содержание – это то, что «принимается» человеком в мистическом опыте: «... то, что медитируется религиозно-настроенным духом; что именно любит в любви к Богу (например, Его воображенная красота; Его пугающая и опасная сверх-сила; Его воспринятая благодать)»<sup>476</sup>. И как раз исходя из содержания религиозного переживания, считает И.А. Ильин, можно утверждать приемлемость и неприемлемость опытов различных мистических традиций, безусловно, стоя на определенных конфессиональных позициях, в случае И.А. Ильина – это православное христианство. Любопытно, что на этом моменте у него можно фиксировать сдержанную (не в пример Н.А. Бердяеву), можно сказать, почти незаметную на фоне корпуса его религиозно-философских сочинений критику формального догматизма. Философ указывает формальное догматическое «правоверие», зафиксированное в сознании и выражаемое в словах, но не имеющее основание в вере сердца и религиозном переживании, хотя и являет собой правильное учение, но служит образом неправильного религиозного акта: «А между тем религия жива, пока жив акт; и вырождается в доктрину, когда акт заживо умирает»<sup>477</sup>.

---

<sup>476</sup> Там же. С. 131.

<sup>477</sup> Там же. С. 136.



Третьим элементом мистического переживания является религиозный Предмет. Религиозное содержание тесно связано с религиозным Предметом, и если эта связь непосредственная, подобно связи Предмета и его тени или отражения, то в таком случае можно говорить о верном выражении смысла Предмета в содержании и правильном духовном опыте. Примечательно, что в данном случае русский философ применяет феноменологический метод, который можно возвести к теории познания Канта, различающего ноумен (религиозный Предмет) и феномен (религиозное содержание), правда, при этом русский философ утверждает возможность познавательной связи между этими двумя явлениями (которая, тем не менее, не может полностью познать Предмет). И.А. Ильин замечает, что различие между содержанием мистического переживания и Предметом, с которым мистик вступает в мистическом опыте в контакт, очень тонка, но проводить эту грань необходимо. Так, например, мистик, переживающий опыт мистического единства, уверен, что находится в общении не с воображаемым явлением, но непосредственно с самим Абсолютом. И здесь И.А. Ильин выражает также точку зрения религиозного философа, который предостерегает от того, что человек, не отличая содержания опыта от Предмета опыта, может удовольствоваться религиозным содержанием. В то время, как «... категории предмета не совпадают с категориями одноименного содержания сознания...»<sup>478</sup> и не зависят от множества религиозных актов. Поэтому для верного различия содержания мистического опыта и Предмета мистического И.А. Ильин постулирует необходимость скептической проверки собственного опыта.

Наконец, мы подошли к необходимости рассмотрения вопроса о наличии какого-либо рода мистических переживаний, встречающихся в творческой биографии И.А. Ильина. «Иван Ильин – личность необычайно сложная, характеризуемая повышенной эмоциональной и психической

---

<sup>478</sup> *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 51.

возбудимостью»<sup>479</sup>, пишут о русском философе современные исследователи О.Т. Ермишин и К.Б. Ермишина. Подтверждает это заявление тот факт, что для разрешения проблем, связанных со своей импульсивностью И.А. Ильин в 1910 г., обращался к Зигмунду Фрейдю. Интересно, что идеи другого аналитического психолога, с которым философ состоял в переписке, – К.Г. Юнга – И.А. Ильин, в отличие от С.Л. Франка, не принимал (речь идет о коллективном бессознательном). Вообще, следует также отметить, что на фоне того, что И.А. Ильин даже в зрелый, наиболее «церковный» период своего творчества допускает высказывания в духе широко распространенной в конце XIX – начале XX века новой религиозности («О новом “откровении” чающе вопию с 1919 года. Думаю, что настала новая эра, когда надо идти от Духа – к Сыну и Отцу, ибо Отца утратили несмотря на пришествие Сына, а Сына утратили потому, что Духа отвергли»<sup>480</sup>), его доверие различным нетрадиционным и даже откровенно мистическим средствам лечения<sup>481</sup> не должно вызывать сильного удивления. Нельзя здесь же не отметить, что особый эмоционально-психологический склад личности был характерен также и для С.Л. Франка, и для Н.А. Бердяева, что в совокупности с наличием в наследии трех философов мистического измерения их мысли может свидетельствовать о некой корреляции этих феноменов.

«В познании И.А. Ильин предпочитает метод созерцающий дедукции...»<sup>482</sup>, отмечает И.М. Невлева. Действительно, эпистолярное наследие И.А. Ильина свидетельствует об интересном биографическом моменте, который хорошо характеризует особый психологический склад мыслителя. В одном из частных писем от 1948 года И.А. Ильин, объясняя свое подчас импульсивное поведение, которое многими воспринималось как

---

<sup>479</sup> Ермишин О.Т., Ермишина К.Б. Духовный путь и религиозно-философский идеал И.А. Ильина // *Философские науки*. 2008. №4. С. 87.

<sup>480</sup> И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 9.IX.1945 Воскр. // И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 4.VII.1948 // Ильин И.А. *Собрание сочинени: Переписка двух Иванов (1935-1946)*. М., 2000. Т. 2. С. 353.

<sup>481</sup> И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 23.X.1946. // И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 4.VII.1948 // Ильин И.А. *Собрание сочинени: Переписка двух Иванов (1935-1946)*. М., 2000. Т. 2. С. 474.

<sup>482</sup> Невлева И.М. Религиозная философия И.А. Ильина: основные идеи и концепты // *Научные ведомости БелГУ*. 2013. №23 (166). С. 252.

каприз, вспоминает: «В 1921-1922 году, убранный в Москве большевиками с юридического факультета, я вел в философском Институте два курса <...> Я вел оба курса *без записок*, – *вдохновенным созерцанием*. Обычным актом: цельным, с участием сердца, воли, видения и мысли. И вот, студенты мои никак не могли понять, что моего стула нельзя задевать – что я испытываю каждый толчок или прикосновение, как электрический разряд в нервной системе, как резкий толчок по духу <...> я реагировал на это болезненно, а они вероятно думали, что это – раздражительность голодного профессора или же просто “каприз”. Наконец, я разъяснил им, что при этом происходит, что это процесс большой и интенсивной концентрации, не терпящий прерывающих толчков и разрядов»<sup>483</sup>. Внимание привлекает то, что сам философ именуется созерцанием: интенсивный цельный акт, вовлекающий всего человека в творческий познавательный процесс. В этом аспекте также можно констатировать и тождество между жизнью мыслителя и его философией, который учил о необходимости самозабвенного испытующего растворения в предмете. Ибо, «настоящий философ выговаривает только то, что составляет содержание духовного опыта...»<sup>484</sup>, утверждает И.А. Ильин.

«...Человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) медитирует [т.е. сосредоточенно помышляет о нем всеми своими душевными силами] о том предмете, в который он верит...»<sup>485</sup>, замечает И.А. Ильин. И здесь можно отметить примечательную динамику понимания, интенционального направления и содержания духовных медитаций И.А. Ильина. Так, например, в сочинении «Религиозный смысл философии» (1925) И.А. Ильин использует чисто философскую терминологию и именуется духовные созерцания философским опытом<sup>486</sup>. Позднее же из таких текстов, как «Кризис

---

<sup>483</sup> И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 4.VII.1948 // Ильин И.А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1947-1950). М., 2000. Т. 3. С. 348.

<sup>484</sup> *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 78.

<sup>485</sup> *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1996. С. 48.

<sup>486</sup> *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М, 1994. С. 71.

безбожия» (1935), «Путь духовного обновления» (1935), «Основы христианской культуры» (1937) и «Аксиомах религиозного опыта» (1953), видно, что философ направляет свой метод созерцания на религиозный Абсолют, а его тексты наполняются православными темами и христианской терминологией. Так, в «Кризисе безбожия» И.А. Ильин уже утверждает обращенность созерцания на Бога: «Веровать в Бога – значить стремиться к созерцанию Его, молитвенно медитировать о Нем, наполнять свою душу Его благой и совершенной волей»<sup>487</sup>. А в «Аксиомах религиозного опыта» философ указывает, что не просто созерцание должно овладеть всем человеком, но именно религиозный опыт: «Религиозный опыт должен овладеть всеми этими силами: все подчинить себе, все одухотворить, все религиозно осмыслить»<sup>488</sup>. И далее И.А. Ильин указывает, что только такой опыт может считаться верным путем и к Богу, и для церковной жизни, и, что интересно, для понимания мистических переживаний других людей. Опыт такого глубокого созерцательного проникновения в религиозный Предмет и является единственно тем, что можно, вслед за самим философом, именовать духовным (мистическим) переживанием И.А. Ильина.

### *3.3 Результаты сравнения*

Можно сказать, что у философских взглядов на мистику С.Л. Франка и И.А. Ильина фиксируется много общего. Главным объединяющим моментом является постулирование возможности теснейшего контакта-тождества (но, без взаимного растворения) с Абсолютом. Однако если С.Л. Франк рассуждает о погружении в самую бездну доличностного божества, то И.А. Ильин ограничивает мистический союз восприятием божественных благодатных явлений. Вместе с тем не стоит считать И.А. Ильина примером точного философского выражения духовного опыта православной традиции. Когда И.А. Ильин пишет о религии, он все же остается философом и, когда

---

<sup>487</sup> Ильин И.А. Кризис безбожия // Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1996. С. 347.

<sup>488</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. С. 105.

он пишет о мистике (а рассуждает он о ней в положительном ключе), он относится к объемной плеяде всех мистиков, несколько склонных к пантеизму, немного критикующих институциональные формы духовности и догматический формализм. Что, однако, не так просто разглядеть за объемным текстом главного религиозно-философского произведения И.А. Ильина «Аксиомы религиозного опыта», множество оговорок в котором призвано согласовать философское рассуждение мыслителя с христианской традицией. И тем не менее если судить по итоговому варианту проекта религиозной философии И.А. Ильина, в целом, он представляется более «нормативным», чем философия мистики С.Л. Франка и тем более религиозная мысль Н.А. Бердяева.

Подводя итог анализу философии мистики И.А. Ильина в сравнении с философией мистики С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, можно констатировать следующие:

1) И.А. Ильин в разработке своей философии мистики схож с С.Л. Франком в том, что в сфере философии религии оба мыслителя придерживаются классического подхода, предполагающего систематическое и всестороннее рассмотрение исследуемой темы (и оба критикуют Н.А. Бердяева за более импульсивный стиль философствования);

2) И.А. Ильин не стремится создать собственную философию мистики, о чем свидетельствует его, пусть и оригинальный опыт интерпретации системы мысли Гегеля, и позднее стремление соответствовать духу православной религиозной традиции, нашедшее свое выражение в «Аксиомах религиозного опыта». В то время как мысль С.Л. Франка отличается разработкой собственной мистической философии. Творчество же Н.А. Бердяева в этом отношении занимает промежуточное значение между двумя мыслителями: он предлагает аналитику мистического опыта и стремится развить собственную концепцию религиозной философии;

3) при этом творчество И.А. Ильина (как и философское наследие Н.А. Бердяева) отличается целенаправленным исследованием структуры мистических переживаний, что у С.Л. Франка встречается лишь имплицитно;

4) присутствующий в творческом наследии И.А. Ильина обширный анализ духовного опыта отличается философским методом и, особенно в зрелый период его деятельности, христианским содержанием и церковным языком, что составляет значительное отличие от хода мысли С.Л. Франка (и Н.А. Бердяева), даже тогда, когда они пишут о христианстве. Другими словами, из трех философов И.А. Ильин в большей степени демонстрирует стремление соответствовать традиции православного христианства;

5) что находит свое выражение в обширном списке авторов мистических и религиозных текстов, которых цитирует И.А. Ильин (наибольшем из всех). Пересечения цитаций И.А. Ильина, С.Л. Франка и Н.А. Бердяева наблюдается на уровне немецкой мистической традиции (Мейстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Якоб Беме) и восточной религиозной мысли (суфизм, даосизм, индуизм), по отношению к которым И.А. Ильин представляет в некоторых случаях критику с ортодоксальных позиций. Отличительной особенностью корпуса сочинений И.А. Ильина является значительное количество ссылок на сочинения святых отцов и церковных писателей, принадлежащих к православному христианству;

6) и И.А. Ильин, и С.Л. Франк прибегают к феноменологическому методу философствования о мистическом, Однако если И.А. Ильин останавливается на границе трансцендентного, то С.Л. Франк делает шаг за границу познаваемого и пытается прямо говорить об Абсолюте;

7) причиной чему может служить то, что, исходя из анализа описания самих мыслителей, И.А. Ильин имел опыт духовного (интеллектуального) созерцания Божества, хотя он и пишет об интегрирующем характере такого созерцания, в то время как С.Л. Франк имел опыт непосредственного переживания Абсолюта. Н.А. Бердяев в этом отношении был ближе всех трех мыслителей к современным ему

проявлениям оккультизма и теософии (каждый из мыслителей критикует это явление, И.А. Ильин наиболее резко, Н.А. Бердяев с некоторой симпатией, признавая за данными феноменами реальность, но критикуя форму ее выражения), и единственным из трех мыслителей откровенно называет себя мистиком (С.Л. Франк делает это аккуратно, относя стиль своего рассуждения к мистическому). При этом С.Л. Франк обладал мистическими переживаниями как интровертивными (предсмертный опыт), так и экстравертивными (опыт ощущения мистической основы бытия), Н.А. Бердяев испытывал экстравертивный опыт (видение в полудреме), а И.А. Ильин обладал опытом глубокой интегративной интуиции, которую он обращал на Абсолют. Все это свидетельствует о большей интенсивности мистических переживаний у С.Л. Франка.

В итоге, выстраивая же фигуры трех философов по степени интенсивности (от большей к меньшей) личных духовных переживаний, следует продемонстрировать следующее ранжирование: С.Л. Франк, затем Н.А. Бердяев и И.А. Ильин. В то же время следует сказать, что всех троих мыслителей можно именовать мистицистами, т.е. теми, кто демонстрирует убежденность в реальности мистических переживаний и в своем творчестве в той или иной степени анализирует феномен мистического.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании установлено, что в философии С.Л. Франка присутствует существенная мистическая составляющая. В результате анализа философских представлений мыслителя, с точки зрения проблематики мистического, были идентифицированы следующие моменты.

В трудах С.Л. Франка обнаруживается практика употребления понятийного аппарата, который по своему смысловому содержанию совпадает, вплоть до текстуального совпадения, с дискурсом категорий мистического. Характеристики «мистического» применяются С.Л. Франком по отношению к собственной системе. В то время как под мистическим опытом понимается подлинное единение человека с Абсолютом.

Вместе с тем С.Л. Франк является философом, который обладал мистическим опытом переживания сверхъестественного. Исходя из личного опыта, он был убежден в существовании духовной реальности. Личный мистический опыт имел большое значение для формирования мировоззрения русского философа. Исходя из этого, С.Л. Франк может именоваться мистиком, а поскольку философские изыскания мыслителя могут рассматриваться как рефлексия по поводу мистических переживаний, С.Л. Франк является мистическим философом.

Следует также отметить значительную динамику интерпретаций С.Л. Франком личных мистических переживаний. На раннем этапе они имеют в его сочинениях монистическую окрашенность и трактуются как ощущение погруженности всего мира в божественную тотальность (панентеизм), впоследствии же в значительной степени приобретают персоналистическую окрашенность и философских произведениях С.Л. Франка, вплоть до постулирования необходимости личностного, диалогического контакта с Богом по принципу «Я-Ты», что тем не менее не находит своего полного отражения в личном мистическом опыте философа.



Представления С.Л. Франка о возможности мистических переживаний строятся на положении о погруженности человека в абсолютную реальность, которая обнаруживается наилучшим образом в антропологических глубинах. Причем о мистической связи человека с Абсолютом С.Л. Франк говорит, используя концепцию тесной связи Бога и человека (Богочеловечество, человек как Иное Бога), что определяет в системе мысли русского философа прирожденное стремление человека к божественной сфере и возможность переживания сверхъестественного.

Философия мистики С.Л. Франка отличается от философии мистики Н.А. Бердяева в следующем: большей систематичностью мысли, отсутствием строгой классификации мистических переживаний, меньшим вниманием к аналитике феномена мистического как такового в истории религии, бóльшим акцентом на переживание мистического единства, большей интенсивностью личного мистического опыта. Среди ключевых идейных предшественников обоих философов фигурируют представители апофатической и немецкой мистической традиции.

Философия мистики С.Л. Франка отличается от философии мистики И.А. Ильина в следующем: меньшей степенью «церковности», понимаемой в качестве желания соответствовать традиции православного христианства, меньшей степенью внимания к аналитике структуры мистического опыта, наличием репрезентативного личного мистического опыта, бóльшим вниманием к анализу духовной реальности и Абсолюта, меньшим вниманием к цитированию авторов восточно-христианской традиции.

Объединяют С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина общие темы принятия реальности духовного мира и Бога, возможности контакта человека с этой сверхъестественной сферой бытия и действительности самих мистических переживаний, а также цитация большого числа авторов различных мистических традиций и убежденность в том, что мистический опыт лежит в основании подлинной религиозности и философии.

Таким образом, философия мистики С.Л. Франка демонстрирует оригинальный, глубоко прочувствованный опыт построения собственной системы, которая в зрелой своей версии приблизилась к традиции ортодоксального христианства, но не слилась с ней окончательно. Причиной чему можно назвать как личное мироощущение С.Л. Франка, так и особенности его философского мировоззрения, некоторые элементы которого (проблема происхождения зла, идея творения мира) не соответствовали, исходя из внутренней логики мысли С.Л. Франка, системе православного богословия.

В свою очередь, путь построения философии мистики Н.А. Бердяевым представляет из себя, скорее попытку преодолеть неудовлетворявшие его исторические границы христианской ортодоксии. Отсюда его стремление построить собственную философию мистики на таком концепте, как «свобода», что предполагало экстраполирование этой темы на сферы онтологии, гносеологии и антропологии. Поэтому, если С.Л. Франк делает акцент на мистическом союзе человека и Бога, то Н.А. Бердяев больше говорит об изначальной свободе человека и важности творческих экстазов.

Наконец, опыт построения философии мистики И.А. Ильина, к которому мыслитель приходит в своем позднем творчестве, демонстрирует настойчивое желание соответствовать духу и букве христианской ортодоксии. Поэтому в его поздних текстах фиксируется множество оговорок и комментариев, которыми философ стремится пояснить свою позицию и направить свою мысль в «церковное» русло.

Отсюда проявляется следующее важное различие трех философов. Так, С.Л. Франка можно на полном основании считать создателем оригинальной, основанной на собственном опыте мистических переживаний, философии мистики. Н.А. Бердяев также стремился развить оригинальную философию мистики духовности, свободной от всяких рамок природы или общества, которая тем не менее получает меньшую систематизацию, чем философская мысль С.Л. Франка, и носит, скорее декларативный характер. И.А. Ильин в

итоге приходит к построению философии мистики, которая является собой как подробный анализ структуры мистического переживания, так и анализ мистики как таковой, рассматриваемой мыслителем максимально, насколько это возможно с точки зрения православной традиции.

Исходя из того, что для С.Л. Франка важными источниками являлись труды представителей немецкой мистической традиции (Мейстер Экхарт, Якоб Беме, Ангелус Силезиус), дальнейшее развитие темы данного исследования может быть направлено на выявление доли влияния этих авторов на построение С.Л. Франком своей философской мистики.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. *Франк В.С.* Семен Людвигович Франк (1877-1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 1-16.
2. *Франк С.Л.* Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58-71.
3. *Франк С.Л.* Виллиам Джемс / С. Л. Франк // Русская мысль. М., 1910. Год тридцать первый, кн. X. С. 218-221.
4. *Франк С.Л.* Гете и проблема духовной культуры // Путь №35. 1932. С. 83-90.
5. *Франк С.Л.* Дневник // Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 31-111.
6. *Франк С.Л.* Духовные основы общества / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 13-146.
7. *Франк С.Л.* Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 419-632.
8. *Франк С.Л.* Космическое чувство в поэзии Ф.И. Тютчева // Русская мысль. М., 1913. Год тридцать четвертый, кн. XI. С. 1-31.
9. *Франк С.Л.* Крушение кумиров / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 113-182.
10. *Франк С.Л.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера / С. Л. Франк // Русская мысль. М., 1911. Год тридцать второй, кн. IX. С. 1-28.
11. *Франк С.Л.* Мистика Рейнера Марии Рильке // Путь № 12. Париж. 1928. С. 47-75.
12. *Франк С.Л.* Мысли в страшные дни / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347-393.

13. *Франк С.Л.* Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 183-559.
14. *Франк С.Л.* Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. 592 с.
15. *Франк С.Л.* О невозможности философии (Письмо другу) / Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 88-94.
16. *Франк С.Л.* Письма С.Л. Франка к Л. Бинсванеру / Франк С.Л. Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 334-347.
17. *Франк С.Л.* Письмо к дочери Наталье Скорер // Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 162-166.
18. *Франк С.Л.* Познание и бытие. I. Проблема трансценденции. / Пер. с нем. О. Назарова // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 167-210.
19. *Франк С.Л.* Прагматизм, как гносеологическое учение // Новые идеи в философии. №7. СПб., 1913. С. 115-157.
20. *Франк С.Л.* Предмет знания / Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 37-418.
21. *Франк С.Л.* Предсмертное. Воспоминания и мысли / Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 39-57.
22. *Франк С.Л.* Психоанализ как мирозерцание // Путь № 25. Париж, 1930. С. 22-50.
23. *Франк С.Л.* Размышления. Первая философия / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых / Перев. с нем. Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 39-134.
24. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 2007. С. 180.
25. *Франк С.Л.* Религиозность А.С. Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 380-396.

26. *Франк С.Л.* Религия и культура (По поводу новой книги Д. С. Мережковского) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 529-534.
27. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. 736 с.
28. *Франк С.Л.* С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217-404.
29. *Франк С.Л.* Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. 288 с.
30. *Франк С.Л.* Свет во тьме / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 405-470.
31. *Франк С.Л.* Смысл жизни / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 147-216.
32. *Франк С.Л.* Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Философские науки №4. 2008. С. 122-127.
33. *Франк С.Л.* Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. Т.1. С. 5-20.
34. *Франк Т.С.* Из устных воспоминаний Т.С. Франк // Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков. Саратов, 2006. С. 182-193.

#### Литература

35. *Аванесов С.С.* Мистический аспект православно-христианского религиозного опыта // Идеи и идеалы №4 (14). Т. 1. 2012. С. 75-83.
36. *Аверинцев С.С.* Мистика // Большая советская энциклопедия, т. 16, М., 1974. С. 333.
37. *Адоратский В.* Рецензия на кн. С. Франка «Очерк методологии общественных наук» // Печать и революция. 1922. кн. 6. С. 238-240.

38. *Акулич Н.М.* Монодуализм С.Л. Франка. М., 2010. 162 с.
39. *Алексеев П.В.* Философская концепция С.Л. Франка / Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 5-12.
40. *Аляев Г.Е.* «Живое знание» в философии С.Л. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль: Журнал Санкт-Петербургского философского общества. СПб., 2014. С. 19-32.
41. *Аляев Г.Е.* Записные книжки С.Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа // ВЕЧЕ. №27(1). 2015. С. 275-284.
42. *Аляев Г.Е.* О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С. Л. Франка) // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. Том 19 (58). № 1: Философия. 2006. С. 14–16.
43. *Аляев Г.Е.* Онтология и феноменология Непостижимого: С.Л. Франк в философском дискурсе XX столетия. Киев, 2003. 368 с.
44. *Аляев Г.Е.* Панентеизм С. Франка: соотношение Бога, человека и природы // Философия и космология 2008: Научно-теоретический сборник. Полтава, 2008. С. 88–99.
45. *Аляев Г.Е. Резвых Т.Н.* «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928-1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 7-38.
46. *Аляев Г.Е.* Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги проф. П. Элена) // Соловьёвские исследования. Вып. 1 (37). Иваново, 2013. С. 150–167.
47. *Амелина Е.М.* Сущность и назначение общества в философии С. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 173-177.

48. *Анастасий (Яннулатос), архиепископ.* Мистицизм. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pemptousia.ru/2012/11/мистицизм/> Время обращения: 30.01.16.
49. *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев, 2000. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/andev01/> Время обращения: 12.07.16.
50. *Андре Т.* Исламские мистики. СПб., 2003. 240 с.
51. *Антонов К.М.* Проблема философии религии в «Непостижимом» С.Л. Франка // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 2(26), 2009. С. 72-92.
52. *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистика ислама. М., 2002. 272 с.
53. *Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. СПб., 2013. 453 с.
54. *Арсеньев Н.С.* С.Л. Франк как мистик / Н.С. Арсеньев // Возрождение. 1971. №231. С.51-59.
55. *Архангельская А.И.* Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С.Л. Франка. СПб., 2010. 171с.
56. *Ассаджиоли Р.* Психосинтез. Принципы и техники. М., 2002. 416 с.
57. *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания (история, теория, практика). М., 2001. 768 с.
58. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб., 2005. 743 с.
59. *Балагушкин Е.Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Аналитика мистицизма / Под ред.: Е.Г. Балагушкина. М., 2011. С. 13-68.



60. *Баринов Д.Н.* Философия общества С.Л. Франка. М., 2001. 153 с.
61. *Бергер П.Л.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., 1996. С. 212-229.
62. *Бердяев Н.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 г. 235 с.
63. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). СПб., 1907. 446 с.
64. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность / Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364-462.
65. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1916. 304 с.
66. *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20. С. 47-79.
67. *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Беме и русские социологические течения // Путь. 1930. № 21. С. 34-62.
68. *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. СПб., 1996. 155 с.
69. *Бердяев Н.А.* Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4. С. 103-116.
70. *Бердяев Н.А.* Основы религиозной философии // Вестник христианского движения. № 192. Париж-Нью-Йорк-Москва. 2007. С. 169-194.
71. *Бердяев Н.А.* С. Франк. Непостижимое // Журнал Путь. № 60. 1939. С. 65-67.
72. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М, 1991. 446 с.
73. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916. 358 с.

74. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. 358 с.
75. *Бердяев Н.А.* Собрание сочинений. В 8 т. М., 1998-2002.
76. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 14-229.
77. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1911. 280 с.
78. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 608 с.
79. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого Париж. 1952. 246 с.
80. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Париж, 1934. 191 с.
81. *Бердяев Н.А.* Два типа мирозерцания (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. 1916. кн. 134 (IV). С. 302-315.
82. *Бердяев Н.А.* Рецензия на книгу С.Л. Франка «Непостижимое» // Путь. 1939. № 60. С. 65-67.
83. *Берман А.Г.* Мистическое сектантство в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв. Чебоксары, 2006. 259 с.
84. *Бессонова Л.А.* Мистическое как индивидуальный опыт человека // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 150, кн. 4. 2008. С. 32-41.
85. *Бинсвангер Л.* Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 25-39.
86. *Болотнов Г.В.* Концепция религиозного опыта И.А. Ильина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: философия. Социология. Право. 2009. № 9. С. 169-179.
87. *Буббайер Ф.* С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877-1950. М., 2001. 328 с.

88. *Булгаков С.Н.* Новый опыт преодоления гносеологизма. Рецензия на кн. С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 136-154.
89. *Бурова М.Л.* Тема мистического познания в русской философии XIX-XX веков. СПб., 2013;
90. *Ваайман К.* Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. I. М., 2009.
91. *Валеева Г.В.* Проблема теодицеи в религиозной философии С.Л. Франка и Н.О. Лосского. Тула, 2011.
92. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М., 1997. 752 с.
93. *Волков С.Н.* Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России. Саранск, 2004. 319 с.
94. *Волкогонова О.Д.* Бердяев. М, 2010. 390 с.
95. *Воронков В.В.* Проблема сознания в философии В.С. Соловьева, С.Л. Франка и Г.Г. Шпета: Сравнительный историко-философский анализ. М., 2003. 134 с.
96. *Вышеславцев Б.П.* Рецензия на книгу С.Л. Франка «Духовные основы общества» // Путь. 1930. № 20. С. 107-111.
97. *Гаврюшин Н.К.* В спорах об антропософии: Иван Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. 1995. №7. С. 98-105.
98. *Гаврюшин Н.К.* Русская философская симфония (Предисловие) // Смысл жизни: Антология. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. М., 1994. С. 7-18.
99. *Гаврюшин Н.К.* «Русская идея» в трактовке С. Франка // Общественные науки, №6, 1990. С. 216-219.

100. *Гайденко П.П.* Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 98-162.
101. *Гайденко П.П.* Мистико-идеалистическая диалектика (С.Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 95-118.
102. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2-х томах. М., 1975.
103. *Гессен С.И.* Мистика и метафизика // Логос. 1910. Кн. 1. С. 118-156.
104. *Гессен С.И.* Новый опыт интуитивной философии. (По поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Северные записки. 1916. № 4-5. С. 222-237.
105. *Гладкий А.* Мистицизм в философии Платона и отзвуки его в русской поэзии. Харьков, 1915. 33 с.
106. *Гроф С.* Путешествие в поисках себя: измерения сознания, новые перспективы в психотерапии и исследованиях внутреннего мира. М., 1994. 327 с.
107. *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993. 415 с.
108. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М., 1984. 304 с.
109. *Гуртовенко Г.А.* Философская антропология С.Л. Франка. М., 1998. С. 162.
110. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М., 2005. С. 185-191.
111. *Даренский В.Ю.* «Ты»-философия С.Л. Франка как неклассическая традиция // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 85-100.
112. *Девдариани Н.В.* Иррационально-мистическое проявление коллективного бессознательного в структуре духовного опыта //

Вестник Челябинского государственного университета. Политические науки. Востоковедение. №14 (229). 2011. С. 85-93.

113. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука. 1993. 432 с.

114. *Дмитриева Н.К., Моисеева А.П.* Философ свободного духа. (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. 271 с.

115. *Друри Н.* Трансперсональная психология. М. 2001. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.leary.ru/misc/druri/?n=05> Время обращения: 17.03.16.

116. *Дюпре Л.* Мистицизм / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupre-mysticism-part-one/> Время обращения: 17.03.16.

117. *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. 511 с.

118. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта (в 2 томах). СПб., 2000. 828 с.

119. *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 5-36.

120. *Ерисов Д.П.* Религиозная философия Ивана Александровича Ильина. М., 1997. 130 с.

121. *Ермичев А.А.* Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики // Соловьевские исследования 4 (48). 2015. С. 67-86.

122. *Ермишин О.Т. Ермишина К.Б.* Духовный путь и религиозно-философский идеал И.А. Ильина // Философские науки. 2008. №4. С. 87-100.

123. *Жебар Э.* Мистическая Италия. Томск, 1997. 332 с.

124. *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914. 207 с.
125. *Завольская Г.Н.* Проблема личности в философии С.Л. Франка. М., 1993. 139 с.
126. *Зак Л.В.* Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 17-24.
127. *Зенько Ю.М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.
128. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. 912 с.
129. *Зеньковский В.В.* К десятилетию со дня смерти С.Л. Франка // Вестник РСХД, 1960. № 58/59. С. 24-26.
130. *Зеньковский В.В.* Идея христианского реализма. По поводу книги С.Л. Франка «Свет во тьме» // Вестник РСХД. 1954. №33. С. 19-22.
131. *Зимянина Е.В.* К вопросу об онтологической гносеологии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк) // Вестник московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №5. С. 46-56.
132. И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценка русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. 877 с.
133. *Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. М., 2010. 127 с.
134. Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2009. 267 с.
135. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. М., 2006. 368 с.
136. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923-1926). Составление, публикация, подготовка текста, комментарии А.А. Гапоненкова. // Вопросы философии. 2014. №2. С. 131-154.

137. *Ильин В.Н.* С.Л. Франк и его место в русской философии и культуре // Вестник РСХД, 1951. № 1. С. 18-23.
138. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2002. 586 с.
139. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: в 10 т. / сост., вступит. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1993–1999.
140. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: в дополнительных 16 т. / сост., вступит. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1999-2008.
141. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. М., 2002. 542 с.
142. *Ильин И.А.* Философия и жизнь // София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. I. С. 63-81.
143. *Каганов Л.С.* Медитация: мистика или психотехника? Черкесск, 1990. 63 с.
144. *Карпенко Е.К.* С.Л. Франк: Философская антропология как энтелехия культуры // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 141-151.
145. *Карсавин Л.А.* Мистика и ее значение в религиозности Средневековья // Карсавин Л.А. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 9-24.
146. Каталог библиотеки Ивана Александровича Ильина / Сост. И.В. Овчинкина. Под ред. И.Л. Великодовой. М., 2011. 200 с.
147. *Кереньи К.* Элевсин: архетипический образ матери и дочери. М., 2000. 288 с.
148. *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. 424 с.
149. *Киселева Е.С.* Европейские истоки философии С.Л. Франка. М., 2013. 147 с.
150. *Клеман О-М.* Истоки. Богословие Отцов Церкви. М., 1994. [Электронный ресурс] // Режим доступа:

[https://azbyka.ru/otechnik/Olive\\_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/3\\_3\\_3#sel=752:1,752:10](https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/3_3_3#sel=752:1,752:10) Время обращения: 24.10.16.

151. *Князева Е.Н.* Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. 2013. №10. С. 91-104.

152. *Ковалева Г.П.* Категория «духовность» в философии Н.А. Бердяева // Вестник КемГУКИ. 2013. №22. С. 178-189.

153. *Козлов В.В.* Психотехнологии измененных состояний сознания. Личностный рост. Методы и техника. М., 2001. 295 с.

154. *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994. 167 с

155. *Конев В.А.* Антропологический проект С.Л. Франка // Вестник СамГУ, №1 (123), 2015. С. 9-14.

156. *Кравченко В.В.* Вестники русского мистицизма. М., 1997. 277 с.

157. *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. М., 1997. 298 с.

158. *Кувакин В.А.* Непостижимое Семена Франка: Эссе о неизвестности. М., 2014. 168 с.

159. *Кузанский Н.* Сочинения в 2-х томах. Т. 1, 2. / Перевод, общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной. М., 1979. 959 с.

160. *Ладова О.Н.* Специфика интерпретации мистического опыта. Томск, 2001. 118 с.

161. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М., 1996. 368 с.

162. *Левицкий С.А.* Памяти великого философа (С.Л. Франка) // Новый журнал, 1977. № 127. С. 113-117.

163. Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. 1918-1940. М., 2000. Т. 1. 511 с.

164. *Лодыженский М.В.* Сверхсознание и пути его достижения. М., 2002. 891 с.



165. *Лосский Н.О.* Рецензия на книгу С.Л. Франка «Предмет знания» // Русская мысль. М., 1915. №12. С. 5-7.
166. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. 400 с.
167. *Лунпол И.* Рецензия на книгу С. Франка «Введение в философию в сжатом изложении» // Под знаменем марксизма. 1922. № 9-10. С. 225-227.
168. *Макгинн Б.* Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame/> Время обращения: 23.11.15.
169. *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М., 2014. 175 с.
170. *Малиновская С.В.* Антропологическое наследие С.Л. Франка как ресурс развития современной гуманитарной культурологии. СПб., 2009. 185 с.
171. *Мануссакис Дж.П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев. 2014. 416 с.
172. *Мареева Е.В.* С. Франк: Трансформация классического понимания Бога и души // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 69-84.
173. *Маритен Ж.* Метафизика и мистика // Путь №2. Париж. 1926. С. 88-100.
174. *Маслоу А.* По направлению к психологии бытия. Религии, ценности и пик-переживания. М., 2002. 272 с.
175. *Мелис Г.* Формы мистики // Логос. 1912-1913. Кн. 1 и 2. С. 259-274.
176. *Мережковский Д.С.* Испанские мистики. Св. Тереза Авильская. Св. Иоанн Креста. Брюссель, 1988. 402 с.

177. *Минин П.М.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. 87 с.
178. Мистика // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 376-377.
179. Мистика и мистицизм / *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.* т. XIX (1896): Мекенен — Мифу-Баня. С. 454-456.
180. *Митрохин Л.Н.* Мистицизм как историко-культурный феномен // *Вопросы научного атеизма.* Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критики. М., 1989. С. 3-51.
181. *Михайлов В.В.* К вопросу о методологии изучения эзотерики // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике.* СПб., 2010. С. 58-67.
182. *Моисеев В.И.* Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства: На материале работ В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, С.Л. Карсавина. М., 2000. 256 с.
183. *Морина Л.П.* Когнитивные аспекты телесности // *Вестник Санкт-Петербургского университета.* Серия 6. Вып. 4. 2013. С. 46-52.
184. *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2006. 462 с.
185. *Мотрошилова Н.В.* Значение книги С. Франка Предмет знания / Н. В. Мотрошилова // *Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека.* Минск: Харвест; М., 2000. С. 3-12.
186. *Мудрагей Н.С.* Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // *Вопросы философии.* 1982. №9. С. 107-116.
187. *Мур П.* Мистицизм / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://religious-life.ru/2012/01/peter-moore-mysticism/> Время обращения: 15.01.16.
188. Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб, 1994. 573 с.

189. *Назарова О.А.* Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016-2017 годы / Под редакцией М.А. Колерова. М., 2017. С. 144-165.
190. *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М.: Прометей, 1989. 287 с.
191. *Невлева И.М.* Религиозная философия И.А. Ильина: основные идеи и концепты // Научные ведомости БелГУ. 2013. №23 (166). С. 252-257.
192. *Некрасова Е.Н.* С.Л. Франк: Метафизика человеческого бытия. М., 1993. 263 с.
193. Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013. 543 с.
194. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 2007. 432 с.
195. *Оболевич Т.* Аспекты «Умудренного неведения» в философии Семена Франка // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса. М., 2009. С. 29-36.
196. *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. 202 с.
197. *Орлов А.А.* Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М., 2014. 464 с.
198. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. 272 с.
199. *Панченко Т.Н.* Мыслю, следовательно, существует абсолютное бытие // Альманах СФИ "Свет Христов просвещает всех". Выпуск 10. / М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. С. 35-60.

200. *Пилипчук Д.С.* Некоторые особенности философии религии И. Ильина // Вестник тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2014. № 4 (132). С. 149-157.
201. *Плеханов Г.В.* О книге С. Франка «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» // Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XI. М.: Госиздат, 1928. С. 348-357.
202. *Поздняков А.В.* Этико-психологические основания мистицизма: на материалах мистических учений буддизма и исихазма. Тула, 2006. 176 с.
203. *Полторацкий Н.П.* Россия и революция: Русская религиозная философия и национально-политическая мысль XX в.: Сб. ст. Нью-Йорк, 1988. [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://philosophy1.narod.ru/www/html/library/poltor/rel\\_philos\\_rus.htm](http://philosophy1.narod.ru/www/html/library/poltor/rel_philos_rus.htm)  
Время обращения: 20.04.16.
204. *Потапчук В.И.* Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С.Л. Франка. Хабаровск, 2007. 174 с.
205. Психология религиозности и мистицизма: хрестоматия. М., 2001. 541 с.
206. *Рассел Б.* Мистицизм и логика // Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. М., 1987. С. 37-61.
207. *Редлих Р.* Социальная философия С.Л. Франка. Франкфурт-на-Майне, 1972. 59 с.
208. *Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции / Размышления С.Л. Франка, записанные Т.С. Франк // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей. М., 2015. С. 195-240.

209. *Резвых Т.Н.* Проблема реальности в философии С.Л. Франка. М., 1995. 165 с.
210. *Резвых Т.Н.* Семен Франк конспектирует Франца Баадера // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. №27 (27). С. 177-187.
211. *Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. 462 с.
212. *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. 320 с.
213. *Розин В.М.* Семиотические исследования. СПб., 2011. 256 с.
214. *Рынковой И.В.* Проблема методологического подхода к изучению мистико-аскетической практики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. №2. 2010. С. 20-32.
215. *Рынковой И.В.* Тайна и глубина православной мистики // Тамбов: Грамота, 2011. № 1 (7). С. 162-166.
216. С.Л. Франк – Н.А. Струве. 12 ноября 1922 года // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 250-253.
217. Самый выдающийся русский философ: Философия религии и политики С.Л. Франка / Под ред. К.М. Антонова. М., 2015.
218. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен. 1954. 248 с.
219. *Светлов П.Я. свящ.* Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии. СПб., 1897. 192 с.
220. Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. 589 с.
221. *Семенюк А.П.* Онтогносеология С.Л. Франка // Ученые записки Казанского университета, Том 154, кн. 1, 2012. С. 153-165.
222. *Симонишвили Е.Н.* Концепция духовности в философском наследии И.А. Ильина. Мурманск, 2010. 182 с.

223. Соловьевские исследования. Вып. 4 (48). Иваново. 2015. 187 с.
224. Солодухин Д.В. Рациональные и иррациональные аспекты познания в интуитивизме С.Л. Франка. М., 2001. 167 с.
225. София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин, 1923. I. 192 с.
226. Стивак Л.И., Стивак Д.Л. Измененные состояния сознания: типология, семиотика, психофизиология // Сознание и физическая реальность. Т. 1, № 4, 1996. С. 48-55.
227. Стейс У. Мистицизм и человеческий разум / Пер. с англ. Л.А. Бессоновой // Архетип. Филос. психоаналит. журн. М., 1997. № 3-4. С. 58-74.
228. Степанчук Ю.А. Основные понятия мистицизма: опыт философского исследования. М., 2003. 155 с.
229. Степанчук Ю.А. Проблема мистического текста. Интерпретация и невыразимость // Вестник РУДН, сер. Философия. № 1 (9). 2003. С. 92-102.
230. Степун Ф. Рецензия на книгу С.Л. Франка «Крушение кумиров» // Современные записки. Париж, 1924. № 21. С. 40-43.
231. Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012. 479 с.
232. Стрельцов А.С. О роли познания в философии свободы Н.А. Бердяева // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. №1-1. С. 316-324.
233. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. М., 1996. 288 с.
234. Сурков Д.В. Мистический текст как результат рационализации мистического опыта // Омский вестник. Философские науки. (111) 2012. С. 152-155.

235. *Сурков Д.В.* Различия понятий «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт» // Омский научный вестник №5 (112). 2012. С. 131-134.
236. *Сурков Д.В.* Телесность, ментальность и духовность как базовые категории мышления и место мистического опыта в мышлении // Омский научный вестник. №3 (98). 2011. С. 92-95.
237. *Тарт Т.Ч.* Состояние сознания // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев: Сб. / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина; пер. В.Н. Поруса. М., 1994. С. 180–248.
238. *Тиллих П.* Динамика веры. / Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 132-215.
239. *Тимошенко С.А.* Религиозно-философская антропология С.Л. Франка. М., 1997. 133 с.
240. *Титаренко С.А.* Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д., 2006. 288 с.
241. *Токмакова Г.П.* Проблемы человека в философии С.Л. Франка. М., 1991. 148 с.
242. *Торчинов Е.А.* Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы). [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.torchinov.com/работы/статьи/мистический-опыт/> Время обращения: 25.02.16.
243. *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. 384 с.
244. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордена в исламе. М., 1989. 231 с.
245. *Тырбах Ю.В.* Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В.С. Соловьев, С.Л. Франк) концепции. Нижний Новгород, 2006. 216 с.

246. *Удинкан О.В.* Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: На пример философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001. 153 с.
247. *Файдыш Е.А.* Измененные состояния сознания (краткий путеводитель по внутренним мирам). М., 1993. 134 с.
248. *Фебер Я.* Проблема соотношения разума и веры в философии С.Л. Франка // Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 6, Выпуск 2, 2006. С. 208-214.
249. *Федоров А.А.* Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII – первая треть XIX века). Н. Новгород, 2001. 232 с.
250. *Финько М.В.* Феномен русского религиозного философа И.А. Ильина // Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 49-59.
251. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. 128 с.
252. *Фрейзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. 831 с.
253. *Хаксли О.* Вечная философия. М., 1997. 336 с.
254. *Халленслебен Б.* Религиозно-философская мысль С. Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009. С. 37-68.
255. *Хлебников Г.В.* Философская мистика и гностицизм: история и современность. М., 2009. 148 с.
256. *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии. 1991. 136 с.
257. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. 352 с.
258. *Хоружий С.С.* Православная аскеза ключ к новому видению человека. М.: 2000. 783 с.
259. *Хорьков М.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. 278 с.



260. *Чижевский Д.И.* Отзыв на книгу С.Л. Франка «Русское мировоззрение» // Современные записки. Париж, 1924. № 33. С. 34-36.
261. *Шабанова Ю.А.* Философская мистика в пространстве западноевропейской философии // Антропологические измерения философских исследований. №1. 2012. С. 117-121.
262. *Шалимов П.С.* Л. Франк о смерти Н.А. Бердяева (1948): письмо к Е.Ю. Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / отв. ред. М.А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 275-276.
263. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 1999. 416 с.
264. *Шичанина Ю.В.* Мистический человек как человек виртуальный // Философия и общество 4/2004. С. 170-182.
265. *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб., 1994. 337 с.
266. *Шолем Г.Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. 511 с.
267. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т.2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. М., 2001. 560 с.
268. *Элен П.* Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 15-57.
269. *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. 304 с.
270. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 488 с.
271. *Элиаде М.* Шаманизм: архаичные техники экстаза. Киев, «София», 2000. 480 с.
272. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. 144 с.

273. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. 192 с.
274. *Юнг К.Г.* Бог и бессознательное. М., 1996. 106 с.
275. *Юнг К.Г.* Психологические типы. Минск, 1998. 656 с.
276. *Юхнович Н.Г.* Концепция всеединства В.С. Соловьева: синтез рационализма и мистицизма. Саратов, 2006. 142 с.
277. *Ягубова С.Я.* Учение о человеке С.Л. Франка в контексте современной философской антропологии. СПб., 2011. 178 с.
278. *Яцевич О.Б.* Философский анализ особенностей духовной природы мистицизма. Кемерово, 2004. 144 с.
279. *Abhayananda S.* History of Mysticism. Atma Books, 2000. 466 p.
280. *Arterburn S. & Felton J.* Toxic faith: Understanding and overcoming religious addiction, 1991. 230 p.
281. *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // *Zygon*. Vol. 19. 1984.. P. 331-350.
282. *Czardybon B.* Realizm mistyczny Siemiona L. Franka. e-bookowo, 2008. 173 p.
283. *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. 370 p.
284. *Forman R.K.C.* Mysticism, Mind, Consciousness. New York, 1999. 214 p.
285. *Förster A.* Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2003.
286. *Gale R.* Mysticism and philosophy. II Philosophy of religion. New York 1970.
287. *Gläser Rupert.* Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1975.

288. *Greenberg D., Witztum E.* Sanity and Sanctity. London, 2001. 389 p.
289. *Jones R.H.* Mysticism Examined. Philosophical Inquiries into Mysticism. New York, 1993. 304 p.
290. *Kammerl Ph.* Die Realität und die Gottmenschlichkeit des Menschen – Ihr Verhältnis in der Philosophie von Simon Frank. Magisterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium. München, 2012.
291. *Lukoff D.* The diagnosis of mystical experiences with psychotic features // J. Trans. Psychol. 1985. Vol. 17. P.155–181.
292. *Mysticism and Language / Editor S.T. Katz.* New York, 1992. 362 p.
293. *Mysticism and Philosophical Analysis / Editor S.T. Katz.* New York, 1978. 258 p.
294. *Obolevitch T.* Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Krakow: OBI; Tarnow: Biblos, 2006.
295. *Parsons W.B.* The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism. New York, 1999. 252 p.
296. *Reisner A.D. & Lawson P.:* Psychotherapy, sin and the mental health. Pastoral Psychology. 1992, Vol.40 (5), P. 303-311.
297. *Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. London, 1960. 349 p.
298. *Stammer D.* Der «ontologischer Beweis» als Grundgedanke der Philosophie S. L. Franks im Anschluss an Nikolaus von Kues. Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium. München, 2007.
299. *Steinbock A.J.* Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience. Bloomington, 2007. 310 p.
300. *Stoeber M.* Theo-Monistic Mysticism. A Hindu-Christian Comparison-Palgrave Macmillan. London, 1994. 135 p.

301. *Studstill R.* The Unity of Mystical Traditions. The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism (Studies in the History of Religions, Vol. 107). Brill. Leiden. Boston, 2005. 304 p.
302. *Swoboda P.J.* The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
303. *Szombath A.* Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 228 p.
304. *Tannert R.L.W.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuanatz nach S. L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt am Main, 1973.
305. *Underhill E.* Practical Mysticism. New York, 2007. 77 p.
306. *Walters O.S.* Religion and Psychopathology // Comprehensive Psychiatry. / Пер. с англ. Белоруцов С.А. vol. 101, №5, 1964. P. 24-35.