



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.94-100

Куляскина И.Ю.



### С.Л. Франк: между «богом философов» и «живым Богом»

**Аннотация.** Настоящая статья представляет собой продолжение работы над проблемой возможности религиозной (теистической) философии как совмещения рационально-логического мышления и интуитивно-мистического переживания. Начато исследованию указанной проблемы было положено в статье «С.Л. Франк о природе и сущности “догматов веры”», где была проанализирована позиция философа по вопросу пределов свободы при философской интерпретации религиозных догматов. Вопрос о соотношении философского и религиозного понимания Бога представляет собой естественное продолжение изучения

названной проблемы, как исследование ещё одного её аспекта. В статье прослеживается эволюция мировоззрения Франка, начавшего своё движение по пути философского творчества с увлечения марксизмом и последующего продвижения сначала в сторону метафизического трансцендентализма, а затем – к теизму. Показано, как, начиная с переживания реальности духа, обращения к понятию «абсолютное бытие», философ переходит к осмыслению личного религиозного опыта. Попытки органично сочетать религиозный опыт личного общения с Богом с философским размышлением о Боге как абсолютном бытии предпринимаются им в работах «Непостижимое», «С нами Бог», «Реальность и человек» и др. Хотя в конце жизни Франк приходит к выводу, что непротиворечиво соединить религиозное и философское понимание Бога невозможно, это не помешало самому философу создать такую философскую систему, которая несёт на себе отпечаток религиозного переживания Бога.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк, религиозное сознание, религиозный опыт, рациональное мышление, философский теизм, абсолютное бытие, Бог-Абсолютное, «живой Бог»

Irina Y. Kulyaskina

### S.L. Frank: Between “the God of Philosophers” and “the Living God”

**Abstract.** This article continues the work on the problem of possibility of religious (theistic) philosophy as a combination of rational-logical thinking and intuitive-mystical experience. The investigation of this problem started in the article «S.L. Frank on the nature and essence of the “dogmas of faith”», where the philosopher's position on the question of the limits of freedom was analyzed in the philosophical interpretation of religious dogmas. The issue of the correlation between the philosophical and religious understanding of God, presented in the title of the article, is a natural extension of the investigation of this problem. In the article, Frank's evolution, that began along the path of philosophy with the enthusiasm of Marxism, towards metaphysical transcendentalism first, and then to theism, is traced. It demonstrates how starting with the experience of the reality of the spirit, turning to the concept of “absolute being” Frank made an attempt to understand personal religious experience. Philosophical understanding of God manifested itself in the emergence of the concept of “Deity”, which is not dogmatic, and which Frank operates with the concept of “God”. This idea provides detailed discussions about the personality of God for the first time. However, the inherent religious experience as an experience of personal communication with God leads him to the realization of the need to logically and consistently combine the Absolute (the “god of philosophers”) with “the God of Abraham, Isaac and Jacob”. Attempts to organically combine the religious experience of personal communication with God with a philosophical reflection of God as an absolute being were made in his works “Incomprehensible”, “With Us God”, “Reality and Man”, etc. Although at the end of life Frank came to the conclusion that it is impossible to unite the religious and philosophical understanding of God uncontradictingly, this did not prevent the philosopher from creating such a philosophical system that bears the imprint of the religious experience of God.

**Key words:** S.L. Frank, religious consciousness, religious experience, rational thinking, philosophical theism, absolute being, God the Absolute, “living God”

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Амурского государственного университета; Амурская область, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 1, каб. 316; ihandoshko@mail.ru

Irina Y. Kulyaskina – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Sociology of the Amur State University; of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Amur region, Russia, 675027; ihandoshko@mail.ru

Первые религиозные переживания С.Л. Франка, по его воспоминаниям, относятся к раннему детству, когда, глядя в небо, он испытывал «пантеистическое чувство», и «оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу». «Но это детское сознание и духовная жизнь, в нём проявлявшаяся, ушли вместе с детством...» [Франк, 1996, 53–54].

Известно, что философский путь Франка начался с увлечения марксизмом. Однако, познакомившись с сочинениями Ф. Ницше («Так говорил Заратустра»), он, по его собственному свидетельству, «почувствовал реальность духа», стал «идеалистом», но не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем «некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия» [Франк, 1996, 54]. Так началось движение молодого философа «от марксизма к идеализму».

Одним из первых проявлений обращения Франка к метафизической реальности стала его книга «Предмет знания» (1915), где он обосновывает необходимость абсолютного бытия, в котором в равной мере укоренены как познаваемая реальность, так и сознание познающего субъекта. По мнению философа, «...исконное обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет, возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в *абсолютном бытии* <...>, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом» [Франк, 1995, 37]. Здесь Франк пишет пока только об *абсолютном бытии*; и хотя оно приобретает у него черты *божественного*, тема *личного* Бога отсутствует. Тем более нет никаких признаков обращения к проблеме соотношения религиозного и философского понимания Бога.

Тем не менее, эта проблема проникает в творчество Франка, и происходит это помимо его желания. Связано это с тем, что публикация «Предмета знания» вызвала оживлённую критику, в рамках которой были два выступления, оказавшие существенное влияние на дальнейшую эволюцию его философского мировоззрения. Это – высказывания С.И. Гессена и С.Н. Булгакова.

Гессен в утверждении Франком понятия *абсолютного бытия* увидел только попытку онтологизации знания, стремление решить гносеологическую проблему посредством метафизики бытия. Суть его упрека состоит в том, что «вместо желаемого синтеза» здесь обнаруживается, хотя и в новой форме противоборство логического и металогического видов знания, «переходящее даже в дуализм двух миров бытия». Очевидно, что Гессен критикует Франка за попытку обоснования реальности сверхэмпирического бытия средствами гносеологии. «Вместо слияния гносеологии и онтологии, – замечает он, – встаёт опять опасность односторонней онтологической метафизики со всеми её интеллектуальными притязаниями» [Гессен, 1916, 3].

Совсем по-другому взглянул на обоснование Франком абсолютного бытия Булгаков. Существенно опередивший Франка на пути эволюции от марксизма сначала к философскому идеализму, а потом – и к религии, Булгаков упрекает его в невнятности описания металогического (т.е. абсолютного) бытия. По его мнению, этому бытию то «приписываются явно божеские черты», и оно «почти сливается с Божественным Ничто отрицательного богословия», то, напротив, бытие это сближается с миром и предстаёт в качестве его «ноумена» [Булгаков, 1916, 152–153].

Возможно, выступление Булгакова повлияло на эволюцию Франка от «бога философов» к живому Богу. Однако есть все основания полагать, что не менее значимым стало влияние русской философской традиции, идущей от славянофилов и Достоевского и получившей наиболее полное выражение в философии всеединства В. Соловьёва. Метафизическое ядро этой традиции можно обозначить как усмотрение в Абсолюте абсолютной *личности*, в отличие от классической европейской философии, в частности, от Гегеля, для которого Абсолют – это безличное абсолютное мышление. Понимание же Абсолюта как личности необходимо требует отказаться от попыток сводить всю полноту отношения человека к метафизическому началу мира к *рациональному* отношению (т.е. к познанию).

Наделяя абсолютное бытие чертами «всеединства», Франк правомерно стремится обнаружить его и в человеческой душе. Феноменологическому анализу человеческой души посвящает он свою вторую книгу – «Душа человека» (1918), которая должна была стать докторской диссертацией. Однако принудительная эмиграция Франка из Советской России в числе других философов, историков, писателей и публицистов, не разделявших официальную идеологию, на «корабле философов» помешала защите.

В эмиграции, когда особую актуальность приобретают экзистенциальные вопросы, Франк обращает внимание на неоднозначность понимания и ощущения Бога в религиозном опыте: с одной стороны, Бог выступает как внешняя реальность, «иное», противостоящее человеку абсолютное начало, а с другой стороны, Бог предстаёт в качестве основы и внутреннего источника бытия самой личности. «...Бог, – пишет он в книге «Смысл жизни» (1926), – не только *открывается* нам как иное, высшее, безмерно превосходящее нас абсолютное начало; но вместе с тем Он *открывается* нам как источник и первая основа нашего собственного бытия... Он сам есть наше бытие» [Франк, 1992, 192, 193]. Важно, что ощущение «Бога в себе» в этот период ещё не привело Франка к осознанию и переживанию опыта общения с Богом как отношения «Я-ты».

Дальнейшее развитие размышлений Франка о Боге нашло отражение в книге «Духовные основы общества» (1930). Здесь философ-теист развивает мысль о реальности Бога как реальности, «присутствующей в нас самих»; характеризуя её как реальность «изнутри с нами сращённую и нам раскрывающуюся». Она, убеждён Франк, «дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах» [Франк, 1992, 73].

Рассуждая о реальности Бога и способе её постижения, Франк выступает как философ, хотя и ссылается на мистический опыт. С одной стороны, он подчёркивает, что мистический опыт получает своё раскрытие в рефлексии и опредмечивается в вербальных текстах, имеющих статус богословских учений. С другой стороны, – обращает внимание на то, что способ, которым эта реальность дана человеку, принципиально отличается от способа, которым человек постигает эмпирическую реальность. «Реальность, данная в этом внутреннем мистическом опыте, – пишет он, – всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним её “предметом”, дана не внешне предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [Франк, 1992, 73]. Кроме того, в присутствии Бога в человеческой душе Франк усматривает онтологическую предпосылку нравственности: благодаря тому, что человек сознаёт Бога в себе, он «смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняется или стремится подчинить свою волю действующей в нём воле Бога» [Франк, 1992, 77].

В книге «Непостижимое» (завершена в 1937 г., впервые опубликована в 1939 г.) Франк вводит понятие *Божества*. Характеризуя его, он подчёркивает, что это – не просто первоначало бытия, но и «живая целостная правда» и «сущий творческий смысл». Особое место в его рассуждениях здесь занимает вопрос отношения с Богом как отношения «Я-ты». Сближаясь фактически с позицией апофатического богословия, он настаивает, что говорить о Боге напрямую невозможно и неуместно. «Философствование о самом Божестве, которое имело бы непосредственным “предметом” своего размышления Божество, – заявляет он, – невозможно ни в форме предметного познания, ни в форме самосознания» [Франк, 1990, 451]. Однако если нельзя проникнуть в непостижимое существо Божества, то «двигаться вокруг него, как бы кружиться около него» в своей мысли мы можем. В этом «кружении» Франк и усматривает смысл спекулятивной метафизики. Обосновывая своё намерение приблизиться к пониманию Бога средствами философии, он утверждает, что, хотя религиозный опыт в постижении Бога «более достоверен, чем всякое размышление и отвлечённое обсуждение», тем не менее, необходимо приложить усилия к тому, чтобы «согласовать непосредственно данное в живом опыте с *условиями мыслимости*» реальности Бога [Франк, 1990, 483].

Суть проблематичности соединения Бога-Абсолюта с «личным Богом» в единое целое в глазах Франка носит логический характер и выглядит следующим

образом: «Божество нельзя *подвести* ни под какую вообще категорию, нельзя подчинить никакому вообще *роду*»; и на этом основании оно «не подпадает под *понятие* “личности”, не может мыслиться как одна из многих возможных личностей». «С этой точки зрения, – делает он вывод, – мы можем рассматривать Бога не как личность, а как первоначало или *принцип, определяющий саму возможность* личного бытия, т.е. как некое *в этом смысле* сверхличное начало» [Франк, 1990, 483].

Однако независимо и от этого чисто формально-онтологического соображения Франк усматривает здесь ещё одну трудность. Она проистекает из его понимания личности. «То, что мы называем в человеке “личностью”, – пишет он, – есть <...> единство его субъективной, внутренне беспочвенной и безосновной “самости” с объективностью значимого в себе духовного бытия». Поэтому «личность» – это форма человеческого бытия в его необходимом трансцендировании вовнутрь, вглубь, в *запредельную* ему глубину реальности» [Франк, 1990, 484]. Под «беспочвенностью» человеческой личности Франк понимает её субъективную природу, которая, чтобы существовать, должна быть укоренена в какой-либо объективной реальности.

Очевидно, что с этой точки зрения Божество *не может* быть «личностью» поскольку оно «не ограничено, не беспочвенно и безосновно, не нуждается в пополнении и опоре, как мы». «Личность Бога», в отличие от личности человека, не только не нуждается в чём-то подобном, но сама должна быть признана объективной реальностью, если её отождествлять с абсолютным первоначалом бытия, т.е. «философским богом».

Кроме того, в нём нет того, что образует чисто «субъективный», «психологический» момент человеческого бытия. Поскольку Божество само есть первооснова или первоисточник реальности, ему нет необходимости трансцендировать в реальность более высокого уровня. Тогда как человеческая личность *опирается* на дух, имеющий божественную природу, и только в этом смысле сама «*есть*» дух.

Франк вынужден сделать вывод, что Божество, как Абсолют и абсолютное первоначало, *не есть* личность. Но отказаться от личного начала в Боге он не может. И если нельзя ставить знак равенства между Богом-Абсолютом и личным Богом, то можно трактовать личное начало Бога как *сторону* (аспект) Божества. Предлагаемое Франком решение проблемы выглядит вполне логичным: абсолютное бытие должно включать в себя *все виды и формы бытия*, включая реальность субъективности. Поэтому «божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность <...>, о нём можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, – как вообще всё, что мы можем сказать о Божестве, имеет силу лишь в составе трансрационального единства “*и то, и другое*” и с соблюдением оговорки “*ни то, ни другое*”» [Франк, 1990, 484]. Вступая в «общение» с человеком, Бог-Абсолютное обращается к нему той своей стороной, с которой оно всё же есть личность. Более того, Франк убеждён, что Божество открывается с полной актуальностью именно как «мой Бог», как «Бог-со-мной», а значит, «момент личности принадлежит к *полной* актуальности Божества». «В этом смысле непосредственно открывающийся в религиозном опыте, в общем откровении личный характер Божества, – подчёркивает он, – есть не иллюзия, не самообман, а имманентно и непосредственно самоочевидная сторона его реальности» [Франк, 1990, 484]. Стремление философа-теиста непротиворечиво соединить рациональное суждение о Боге-Абсолюте и переживание общения с «личным Богом» здесь проявляется достаточно очевидно.

Кроме того, можно предполагать, что этим своим утверждением философ ещё и *онтологизирует* личностное начало в человеке.

Примечательно, что решая философскую задачу, Франк религиозное понимание Бога ставит выше исключительно философского его понимания. Суть обоснования им приоритета религиозного понимания Бога перед философским его обоснованием состоит, прежде всего, в том, что философское обоснование имеет рациональный характер, и в силу этого обстоятельства оно неизбежно оказывается поверхностным. В отличие от него, религиозное переживание Бога, по мнению философа, позволяет подняться до «трансцендентального мышления». Рациональное

мышление имеет отвлечённый характер, поэтому оно несравненно беднее трансцендентального мышления. Кроме того только трансцендентальное мышление является адекватным при постижении трансцендентной реальности Божества.

Это рассуждение Франка позволяет обозначить различие между идеалистической (нетеистической) философией и философским теизмом: в идеалистической философии Бог выполняет определённые – логически необходимые – функции «первоначала», «первотолчка», то есть первоначального импульса, сообщившего миру движение, не ставя проблемы личного общения с ним. Тогда как философский теизм не может ограничиться усмотрением в нём Абсолюта, но обязательно утверждает «личного Бога».

Ещё один аспект проблемы соотношения Абсолюта и «живого Бога» Франк усматривает в грамматической проекции различия между ними, которое обнаруживается в употреблении местоимений среднего и мужского рода. «Так как грамматика, – пишет Франк, – знает лишь различие между “мужским” и “средним” родом (отчего бы и не “женским”?) – между “он” и “оно”, между “личным” и “безлично-вещным” бытием, – то считают необходимым втиснуть и Божество непременно в одну из этих двух форм и спорят лишь о том, есть ли Божество некое “Оно”, напр. “Абсолютное”, или же оно есть живое существо, “Он”, “личный Бог”...». Сам же философ считает, что понятие «Абсолют» предполагает его «всеобъемлющую полноту и всеопределяющее первоначало». В этом смысле «о нём можно и нужно <...> одновременно сказать, что оно есть и Абсолютное, и Абсолютный; “средний” и “мужской” род, начало безличного и личного бытия не определяют его самого так, чтобы оно (или он) должно было (или должен был) быть *подчинённым* одному из них, а, наоборот, *оба* истекают из него самого и сами *подчинены ему*» [Франк, 1990, 485].

Корни грамматического аспекта проблемы несовместимости Бога-Абсолюта и «живого Бога» Франк усматривает только в ограниченных возможностях языка, «не знающего особой флексии для всеобъемлющего и всеопределяющего характера той реальности, которая здесь предносится нашей мысли», в силу чего философы «вынуждены делать выбор между одной из двух флексий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия» [Франк, 1990, 485]. В личном общении с «живым Богом» Франк усматривает не только проявление религиозного опыта, но ещё и доказательство особого положения человека в мире, поскольку человек в качестве личности стоит к нему ближе, чем какое-либо «оно», то есть какое-то безличное проявление бытия.

Таким образом, в книге «Непостижимое» Франк всё ещё пытается разрешить противоречие между Богом, понимаемым как Абсолютное, и личным «моим Богом», обосновать правомерность личного отношения с Богом, не посягая на его абсолютную природу.

В книге «С нами Бог» (1941) Франк переносит центр внимания на психологическое значение «личного» Бога, Бога как личности для верующего сознания: «Без веры в Бога, как личное существо, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего “Отца небесного”» [Франк, 1992, 256].

Повторяя тезис, высказанный в «Непостижимом», что Бог в качестве первоначала и первоисточника всего сущего не может быть подведён ни под одну из категорий, потому что он объёмлет всё, есть первоисточник всего и всех, Франк теперь почему-то отказывается от трактовки «личного Бога» как «аспекта» Бога-Абсолюта. Он решительно заявляет, что «непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его “личностью”, не может быть “подведено” под *понятие* личности» [Франк, 1992, 256].

Повторяет Франк и тезис о невозможности рационально выразить сущность Бога. Он объясняет эту невозможность тем, что любые слова или понятия «сужают, обедняют, как бы выхолащивают и в этом смысле фальсифицируют ту несказанную безмерную полноту, ту бесконечную глубину и абсолютную первичность», которую верующий человек сознаёт «основным, единственно определяющим признаком реальности Бога». Слова «в своей рассудочной трезвости и прозаичности неадекватны тому несказанному трепету, тому чувству благоговения, которое составляет само существо веры» [Франк, 1992, 256–257].

Франк подчёркивает главенствующую роль в деле постижения Бога личного религиозного опыта, который для него есть «опыт встречи и общения с живым Богом» [Франк, 1992, 264]. «И вместо того, чтобы высказывать точное, как бы “научное” суждение, что “Бог есть личность”, – заявляет он, – нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нём отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нём первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т.е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности...» [Франк, 1992, 257]. Это фактический отказ от попыток рационально совместить два понимания Бога. Но только спустя несколько лет в письме, опубликованном под названием «Письмо другу. О невозможности философии» от 13.08.1944 г., он прямо высказывает мысль о несовместимости религиозного и философского понятий Бога, которые «если не замазывать и не затушёвывать противоречия, а мыслить абсолютно честно – совершенно непримиримы» [Франк, 1996, 92]. Философское понятие бога, по его мнению, «идеально последовательно развито Фомой Аквинским», «но молиться ему, уповать на него, утешаться им – при строгой честности мысли – нельзя». Совсем другое дело «Бог Иисуса Христа» (как его определил Паскаль). Это – «Бог человеческого сердца, Бог как любовь и предмет любви, Бог как святыня, Радость, Утешение – Бог, который <...> Сам страдает с каждым плачущим ребёнком». Подчёркивая различие между этими двумя понятиями Бога, Франк пишет, что «оба Бога» «несомненно *существуют* – один открывается умом, другой – сердцем. Но свести их обоих – в конце концов, Бога Аристотеля и Бога Иисуса Христа – к одному Богу – <...> абсолютно невозможно, по крайней мере, *рационально*...» [Франк, 1996, 92].

Непримиримость и несовместимость этих двух понятий Бога для Франка достаточно очевидна, но эта ситуация для него имеет не столько академическое, сколько экзистенциальное значение. Она требует выхода, и выход философ находит в позиции, которую называет «двойной бухгалтерией» и которая заключается в том, чтобы «сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни» [Франк, 1996, 92].

Однако «двойная бухгалтерия» Франка не удовлетворяет. И он находит новое решение, о котором пишет в своей последней статье «Духовное наследие Владимира Соловьёва», написанной уже во время предсмертной болезни. Здесь философ настаивает на возможности союза философского размышления и религиозного сознания. Но этот вариант соотношения философского бога и «Бога живого» радикально отличается от того, что он предложил в книге «Непостижимое». Суть взаимодействия двух понятий, по его мысли, состоит в том, что «религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение» [Франк, 1996, 392]. Если в «Непостижимом» «живой Бог» – это аспект, та сторона Бога-Абсолюта, которой он поворачивается к верующему сознанию, то в конце жизни на основе, как можно предположить, личного религиозного опыта он отводит богу философов роль *рационалистического истолкования* образа, созданного религиозным сознанием. А это может означать только несомненное признание приоритета «Бога Авраама, Исаака и Иакова» перед теоретическим конструктом, выполняющим в философской модели мироздания роль первоначала и «первотолчка». Философ С.Л. Франк делает выбор в пользу религиозного сознания. Но и от философского бога он не отказывается.

### Библиографический список

1. Булгаков, С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма / С.Н. Булгаков // Богословский вестник. – 1916. – Т. 1. – С. 152–153.
2. Гессен, С.И. Рец. На книгу Франка С.Л. Предмет знания / С.И. Гессен // Речь. – 1916. – 18 января. – № 17. – С. 3.
3. Франк, С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьёва / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 392–399.

4. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 13–146.
5. Франк, С.Л. Душа человека / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 419–632.
6. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
7. Франк, С.Л. О невозможности философии (Письмо другу) / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 94–95.
8. Франк, С.Л. Предмет знания / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 35–418.
9. Франк, С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли / С.Л. Франк // Русское мировоззрение, СПб.: Наука, 1996 – С. 39–58.
10. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
11. Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147–207.

Текст поступил в редакцию 20.04.2018.

---

### References

1. Bulgakov S.N. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin], 1916, vol. 1, pp. 152–153 (in Russian).
2. Gessen S.I. *Rech'* [Speech]. January 18, 1916, no. 17, p. 3 (in Russian).
3. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 392–399 (in Russian).
4. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146 (in Russian).
5. Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Matter of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, 1995, pp. 419–632 (in Russian).
6. Frank S.L. *Sochineniya* [Writings]. Moscow: Pravda, 1990, 607 p. (in Russian).
7. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 94–95 (in Russian).
8. Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha* [The Matter of Knowledge. Man's Soul]. St. Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–418 (in Russian).
9. Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 39–58 (in Russian).
10. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404 (in Russian).
11. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 147–207 (in Russian).