

УДК 14:27(47)
ББК 87.3(2)61-07

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>.

Религиозные искания С.Л. Франка в эмиграции. Статья первая: от истинного христианства И.Г. Фихте к церковному православию¹

Аннотация. Прослеживается изменение религиозных воззрений С.Л. Франка после его высылки из страны, в эмиграции. Рассматривается дореволюционный период творчества Франка с его ориентацией на концепцию истинного христианства И.Г. Фихте, основанную на идее имманентного присутствия Бога-Абсолюта, не имеющего определения личности, в человеческой душе. Философская система Франка, изложенная в книгах «Предмет знания» (1915 г.) и «Душа человека» (1917 г.), представлена в качестве оригинальной версии философской традиции мистического пантеизма. Анализ ранних эмигрантских взглядов Франка показал, что философ пересмотрел свое религиозное мировоззрение и по-настоящему глубоко принял церковное православие, что привело к противоречивости и гораздо меньшей содержательности его первых эмигрантских работ «Крушение кумиров» (1924 г.) и «Смысл жизни» (1926 г.), чем предшествующие труды. Внимательный анализ его рассуждений позволяет утверждать, что эта критика идеалов внутреннего духовного развития и творческого созидания культуры в «Крушении кумиров» носит формальный характер и в реальности взгляды Франка мало изменились. Очевидные противоречия отмечены в книге «Смысл жизни» в связи с явным осуждением Франком позиции «нравственного идеализма» Толстого и одновременным неявным повторением этой позиции в собственных воззрениях. Сделан вывод, что, осознав эти противоречия, Франк в своих поздних религиозно-этических работах «С нами Бог» и «Свет во тьме, возвращается к взглядам своей молодости, в том числе к резкой критике церковного христианства.

Ключевые слова: гностицизм, истинное христианство Фихте, неогегельянство, мистический пантеизм, религиозность С.Л. Франка, русская эмиграция, неокантианство

Igor Ivanovich Evlampiev

St. Petersburg State University, DSc in Philosophy, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Russia, St. Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>.

S.L. Frank's Religious Quests in Exile. The First Article: from True Christianity of I.G. Fichte to Church Orthodoxy

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Saint Petersburg State University.

Abstract. The article traces the changes in S.L. Frank's religious views after his expulsion from Russia, during his emigration. It examines the pre-revolutionary period of Frank's work, with his orientation toward I.G. Fichte's concept of true Christianity, based on the idea of the immanent presence of the God-Absolute, who lacks personal definition, in the human soul. Frank's philosophical system, as expounded in *The Object of Knowledge* (1915) and *The Soul of Man* (1917), is presented as an original version of the philosophical tradition of mystical pantheism. An analysis of Frank's early émigré views shows that the philosopher revised his religious worldview and truly deeply embraced Church Orthodoxy, which led to the contradictory nature and far less substantive character of his first émigré works, *The Fall of Idols* (1924) and *The Meaning of Life* (1926), in comparison with his earlier writings. A careful analysis of his reasoning suggests that this critique of the ideals of inner spiritual development and the creative construction of culture in *The Fall of Idols* is merely formal, and that in reality Frank's views changed little. Obvious contradictions are noted in *The Meaning of Life* regarding Frank's explicit condemnation of Tolstoy's position of "moral idealism" and his simultaneous implicit repetition of this position in his own views. It is concluded that, having recognized these contradictions, Frank, in his later religious and ethical works *God with Us* and *Light in the Darkness*, returns to the views of his youth, including a sharp critique of ecclesiastical Christianity.

Key words: Gnosticism, Fichte's true Christianity, Neo-Hegelianism, mystical pantheism, S.L. Frank's religiosity, Russian emigration, Neo-Kantianism

DOI: 10.17588/2076-9210.2026.3.114-130

Развитие европейской философии в конце XIX–начале XX века во многом происходило в форме новой интерпретации классических философских систем. Ранее такая интерпретация была проведена в отношении системы Канта, которую оригинально переработали его немецкие последователи, составившие яркое движение неокантианства. Чуть позднее в общеевропейском движении неогегельянства было осуществлено новое прочтение системы Гегеля. Самой характерной чертой указанных интерпретаций стало доказательство сходства систем Канта, Шеллинга и Гегеля, завершающих развитие классической философии, с построениями самых известных неклассических мыслителей – А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и А. Бергсона. Было показано, что представление о радикальной новизне неклассической философии по отношению к системам предшествующих эпох является ложным, в реальности уже в немецком идеализме начала XIX века были порождены все те идеи, которые составили сущность неклассических систем.

Гораздо менее известно, что точно такие же процессы происходили по отношению к философии И.Г. Фихте. Исследователи редко используют термин *неофихтеанство*, и создается впечатление, что Фихте не имел такого влияния в эту эпоху, как его соратники по школе классического немецкого идеализма. Однако это впечатление является ложным, и, поскольку оно превратилось в устойчивое убеждение в современных историко-философских работах, мы имеем совершенно ложное представление о соотношении ролей Фихте, Шеллинга и Гегеля в европейской и русской философии XX века. На самом деле проницательные наблюдатели неокантианства уже в эпоху его расцвета в начале XX века констатировали, что для него больше подходило бы название неофихтеанства, поскольку центральную роль в нем играли именно идеи Фихте, через которые

производилась весьма свободная интерпретация системы Канта; об этом же все больше пишут и современные исследователи неокантианства².

Похожую ситуацию можно увидеть и в развитии неогегельянства, хотя и не в столь явном виде. Особенно наглядно это проявилось в неогегельянской интерпретации системы Гегеля И.А. Ильиным. В своей книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918 г.) он приходит к выводу о том, что Гегель сумел построить свою грандиозную систему только тогда, когда осознал невозможность реализовать свой исходный замысел абсолютизма и модифицировал его через принятие ключевых метафизических идей Фихте³. Важно подчеркнуть, что Ильина подтолкнула к такому выводу публикация книги Б.П. Вышеславцева «Этика Фихте» (1914 г.), в которой была дана оригинальная интерпретация системы немецкого философа, сближающая его идеи с идеями неклассических мыслителей – Ф. Ницше и А. Бергсона.

Книга Вышеславцева является одной из вершин русской философии конца XIX–начала XX века, и весьма печально, что она почти не упоминается в современных исследованиях по истории русской мысли, как не упоминается и философия Фихте в качестве самого важного источника идей для русских мыслителей на протяжении всего XIX века и в начале XX века. Это означает, что мы еще не имеем объективной истории русской философии, которая правильно определяла бы значение систем русских мыслителей и правильно оценивала бы те влияния, которые они испытали. Такие правильные оценки особенно важно дать для самых значимых фигур нашей интеллектуальной истории; и первой из этих фигур является С.Л. Франк, которого многие исследователи, присоединяясь к мнению В.В. Зеньковского, признают самым главным представителем русской философии на протяжении всей ее истории.

Франк признал учение Фихте вершиной всей истории европейской философии уже в самом начале своей содержательной философской работы – рецензии на немецкую книгу Ф. Медикуса о Фихте в 1905 г., при этом он пронизательно замечает прямую связь идей Фихте с ключевыми идеями неклассической философии, высказанными Ф. Ницше⁴. Далее в формировании метафизического ядра своей системы Франк постоянно использует идеи Фихте, и в своем окончательном выражении, представленном в книге «Предмет знания» (1915 г.), система русского мыслителя без всяких оговорок может быть названа *неофихтеанским* построением. Причем Франк ничуть не скрывал своей преемственности по отношению к позднему религиозно-философскому учению Фихте и тожде-

² См.: Корнилаев Л.Ю. Образ философии Фихте в немецком неокантианстве // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 76–93 [1].

³ См.: Евлампиев И.И. «Спор» Фихте и Гегеля в историко-философских работах И.А. Ильина. Статья вторая: Проблема отношений Бога, мира и человека // Соловьёвские исследования. 2025. Вып. 4(88). С. 29–43 [2].

⁴ См.: Франк С.Л. [Рец. на:] Fritz Medicus. J.G. Fichte. Dreizhn Vorlesugen // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 309–313 [3].

ства своей метафизики с метафизикой позднего Фихте. В очень важном приложении к книге, названном «К истории онтологического доказательства», он рассматривает историю представлений об отношении сознания к Абсолюту и признает, что в учении позднего Фихте эта главная проблема европейской философии получила окончательное и исчерпывающее решение, которое нужно просто повторять и уточнять современным мыслителям⁵. Сохранившиеся рукописные материалы, относящиеся к работе Франка над «Предметом знания», показывают, что на последнем этапе этой работы он читал и конспектировал сочинения Фихте и именно из его работ заимствовал термин «идеал-реализм», которым стал обозначать свою итоговую философскую систему⁶.

Фихте был не только великим метафизиком, но и великим религиозным реформатором, он обвинял историческую христианскую церковь (во всех ее конфессиях) в искажении учения Иисуса Христа и важнейшей своей задачей полагал восстановление истинного, первоначального христианства, главным принципом которого он называл тождество Бога и человека, признание Бога глубинной сущностью самого человека. Франк вполне последовательно следует за Фихте и в этом вопросе; в своих дореволюционных работах он выступает как решительный критик церковной, догматической религиозности, утверждая, что истинная христианская религиозность должна заключаться в осознании личностью своей внутренней духовной бесконечности и в последовательном раскрытии этой духовной бесконечности через превращение себя в активного творца культурных ценностей. Именно культура, понятая в ее высоком, духовном смысле, становится для Франка абсолютной ценностью жизни, которой должна быть подчинена и которой должна служить религия⁷. Эта идея Франка также повторяет важнейший принцип философии Фихте: в работе «Основные черты современной эпохи» (1806 г.) культура в форме «изящного искусства» признается самой фундаментальной формой проявления первичной духовной деятельности человека, обусловленной наличием в нем божественного начала⁸. Все более глубокое преобразование материальной среды с помощью культуры, все более интенсивное влияние культурных объектов на новые поколения позволяет людям все далее и далее продвигаться по пути духовного совершенства,

⁵ См.: Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 5. // Франк С.Л. Предмет знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 526–531 [4].

⁶ Там же. С. 764–768. В связи со всем сказанным выглядит поистине удивительной слепота издателей Полного собрания сочинений Франка к влиянию на него идей Фихте. В огромном предисловии к 5-му тому этого собрания сочинений, где опубликована книга «Предмет знания», упоминаются самые разные источники системы Франка, но о Фихте сказано буквально два слова (см.: Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: «Предмет знания» // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 5. Предмет знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 5–108 [5]). Такое умолчание невозможно считать случайным, здесь просматривается очевидная тенденциозность, сознательное желание исказить взгляды великого русского мыслителя в угоду определенной религиозной идеологии.

⁷ См.: Струве П., Франк С. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 343–363 [6].

⁸ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 416–417 [7].

поэтому бесконечное расширение сферы культуры («всеобщего царства культуры», по словам Фихте⁹) является главной целью исторического развития человечества; именно этой цели должна служить религия, помогая человеку раскрепощать в себе божественное начало, являющееся источником его творческой деятельности.

Таким образом, Франк в 1905–1915 гг. можно считать самым ярким русским неохихтеанцем, осуществившим последовательное творческое развитие главных метафизических и религиозных идей Фихте¹⁰. Казалось бы, после этого он отходит от наследия немецкого мыслителя, поскольку следующий его капитальный труд, книга «Душа человека» (1917 г.), посвящен совсем другим проблемам и использует совсем другой метод изложения, в отличие от всех предшествующих работ. Однако при этом нужно вспомнить, что Вышеславцев в своей книге о Фихте доказывал, что в трудах последнего можно найти идеи, который стали основанием самых оригинальных тенденций философии XX века. В «Душе человека» Франк дает наглядное подтверждение этого вывода: последовательно развивая основные принципы своей фихтеанской системы, изложенной в книге «Предмет знания», он приходит к оригинальнейшей концепции человека и его сознания, созвучной феноменологии Э. Гуссерля и фундаментальной (экзистенциальной) онтологии М. Хайдеггера¹¹. Хотя для неискушенного взгляда две книги Франка кажутся очень различными, почти несовместимыми друг с другом, между ними есть глубокая внутренняя связь, непосредственно обусловленная их происхождением из метафизики позднего Фихте. Можно не сомневаться, что, если бы Франк продолжил спокойную философскую работу еще несколько лет, он создал бы свой главный труд, в котором идеи двух его предшествующих книг были бы синтезированы в грандиозную систему мистического пантеизма, претендующую на то, чтобы быть окончательным итогом многовекового развития европейской философии и естественным развитием той предварительной схемы этой окончательной философской системы, которую дал за столетие до этого Фихте. Но революция лишила Франка этой возможности, на многие годы главным делом для него становится элементарное физическое выживание и налаживание приемлемых условий жизни для себя и своей семьи. Только в эмиграции, в конце 20-х годов XX века, он возвращается к серьезной философской работе, но здесь в его мировоззрении обнаруживается заметное противоречие, которое не позволило его мысли быть столь же последовательной, что и в эпоху до революции. Это привело к тому, что его итоговый труд, книга «Непостижимое» (1939 г.), хотя и оказался на уровне дореволюционных работ, все-таки не дал того естественного результата, который просматривался в работах 1915 и 1917 гг., и не стал по-настоящему новаторской работой, способной предопределить все дальнейшее развитие европейской философии.

⁹ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. С. 523–524.

¹⁰ См. об этом подробнее: Евлампиев И.И. Религиозное измерение философии С.Л. Франка: русский фихтеанец в поисках истинного христианства // Философский полилог. 2026. № 1 (в печати) [8].

¹¹ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2020. С. 502–547 [9].

Все лучшие черты дореволюционных трудов Франка были связаны с его творческим следованием за Фихте; все недостатки и промахи его эмигрантских работ можно объяснить временным отречением от наследия Фихте и попыткой принять церковную версию христианства, которую он убедительно критиковал до революции. Но в конце концов интеллектуальная честность мыслителя возобладала над всеми привходящими обстоятельствами среды и эпохи, в последние годы жизни Франк вернулся к религиозным идеям своей молодости и столь же решительно стал доказывать необходимость замены дискредитировавшего себя исторического христианства на истинное христианство Фихте. Этот неожиданный результат очень важен не только для правильного описания творческой биографии великого русского мыслителя и не только для усмотрения перспектив развития европейской философии, но и для гораздо более ответственного дела – для оценок возможного будущего всей европейской цивилизации. В связи с этим к генезису взглядов Франка нужно присмотреться более внимательно.

В 1912 г. Франк принял христианство, стал членом православной церкви. Все сказанное выше позволяет уверенно сказать, что в этом акте не было глубокого религиозного смысла, он был совершен по чисто формальным соображениям, чтобы получить место в Санкт-Петербургском университете (в ту эпоху в России неправославный не мог быть преподавателем). Через три дня после крещения Франк подал прошение на получение должности доцента и затем занимал место университетского преподавателя вплоть до 1922 г., когда вместе с большой группой русских интеллектуалов был выслан за границу.

В эмиграции религиозное мировоззрение Франка претерпело резкие и существенные изменения. Подобно другим русским философам, переосмыслившим опыт русской революции и принявшим свою долю вины за произошедшие события, он преодолел свое прежнее негативное отношение к православной церкви и попытался по-настоящему полно войти в нее, сделать свою жизнь православно-христианской не только формально, но и содержательно. Впрочем, в этом изменении можно видеть и вполне прозаические мотивы: подавляющее число русских эмигрантов, в том числе те, кто критично относился к церкви в дореволюционные годы, в эмиграции стали искренне церковными людьми просто потому, что православная церковь была островом русской культуры в чужой общественной среде.

Более принципиальным является то, что Франк в эти же годы в некоторых важных моментах изменил свои философские убеждения или, точнее сказать, попытался изменить, но, к счастью, как мы увидим далее, не смог внести существенных корректив в свою вполне последовательную и продуманную мировоззренческую систему, сложившуюся до революции. Тем не менее пережитый Франком религиозный кризис сказался почти на всех его последующих работах, которые оказывались по уровню философской содержательности гораздо ниже его главных дореволюционных работ. В этом смысле благодатная картина якобы вполне последовательного развития «христианской» философии Франка в эми-

грантские годы, представленная некоторыми исследователями¹², выглядит неубедительной и ни на чем не основанной. Только книгу «Непостижимое» можно признать еще одной вершиной творчества Франка, конгениальной двум книгам 1915 и 1917 гг.

Наиболее наглядно новая тенденция и связанные с ней противоречия проявились в работах «Крушение кумиров» (1924 г.) и «Смысл жизни» (1926 г.). В первой из этих работ Франк последовательно ниспровергает все те ценности, которые русская интеллигенция разделяла в дореволюционные годы. Конечно, эта критическая «переоценка всех ценностей» относилась и к нему самому, все упоминаемые здесь «кумиры» в разные эпохи его жизни были его собственными жизненными целями. Но если с «кумиром революции» и «кумиром политики» он благополучно разделался уже в годы жизни в России (в статьях той эпохи, когда создавался сборник «Вехи»), то его желание ниспровергнуть кумиров «нравственного идеализма» и тем более «культуры» вызывает удивление, ведь эти ценности занимали центральное место в его убеждениях, и их невозможно было «отменить», не нанеся непоправимый урон всей хорошо выстроенной системе. Но, внимательно читая это произведение Франка, мы обнаруживаем, что в критической части его рассуждения становятся удивительно двусмысленными и прямо высказанное отрицание указанных «кумиров» в реальности не является искренним.

Критика нравственного идеализма Франком основана на безусловном предположении, что тот нравственный идеал, который пытаются внедрить в жизнь приверженные ему люди, всегда противоположен требованиям жизни и только нарушает ее естественный ход: «Нравственный идеал, спускаясь со своих туманных отвлеченных высот на землю, внедряясь в жизнь и реально действуя в сложных, всегда несовершенных и противоречивых условиях человеческого быта и конкретной человеческой природы, обнаруживает себя неожиданно не как просветляющую, возвышающую, облагораживающую жизнь силу, а именно как силу разрушающую и угнетающую. Мы уже отметили это в размышлении о кумире революции и кумире политического идеала. Здесь мы можем это распространить на всякий вообще “идеал”, т.е. на всякий выраженный в какой-либо отвлеченной формуле образец, которому должна быть подчинена жизнь и согласно которому она должна быть переделана» [11, с. 158–159]. В этом рассуждении присутствует очевидная подмена понятий, которую странно видеть у такого глубокого мыслителя, каким был Франк. Примерами нравственного идеала он почему-то считает идеи революции и политики, которые в своих дореволюционных статьях (например, в статье «Этика нигилизма», вошедшей в сборник «Вехи») он вполне убедительно считал извращением нравственного идеала, помещением на место вечных ценностей земных, относительных «кумиров». Подлинными ценностями в ту эпоху Франк считал, прежде всего, идеал внутреннего духовного развития личности, выражающийся в культурном творчестве, а также

¹² См.: Назарова О.А. «Великий разрыв»: опыт характеристики творчества С.Л. Франка в изгнании (1922–1950) // Русское зарубежье: история и современность: сб. ст. Вып. 2. М.: ИНИОН РАН, 2013. С. 69–115 [10].

любовь к людям, веру в возможность гармоничных отношений между людьми. Неужели теперь и эти идеалы он признает ложными? Трудно поверить, что и по отношению к ним он мог счесть справедливым вывод, которым заканчивается раздел о нравственном идеализме в «Крушении кумиров»: «Такова роковая судьба идеализма. Его святые и подвижники неизбежно становятся фарисеями, его герои становятся извергами, насильниками и палачами» [11, с. 161]. Неужели Франк готов отнести этот свой вывод к известнейшим образцам «нравственного идеализма», например к князю Мышкину, герою романа Достоевского «Идиот», верящему в возможность гармонии между людьми? Или к христианским святым, например к св. Франциску Ассизскому, который проповедовал идеал любовного отношения к людям, животным и даже к явлениям природы?

Идеалу культуры, который занимал центральное место в системе Франка до революции, в «Крушении кумиров» посвящен специальный разоблачительный раздел, где с самого начала мы сталкиваемся со странностями: вместо того чтобы дать строгое определение культуры, Франк, наоборот, признает этот идеал «туманным» и отказывается от его точной характеристики. Тем не менее далее следует весьма подробное описание нового понимания идеала культуры философом: «Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”»: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни – и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать» [11, с. 133]. Снова можно констатировать грубейшую подмену понятий: никогда ранее Франк не признал бы подлинной сущностью культуры те ее отдаленные социальные последствия, которые он описывает здесь. В центр правильно понятого идеала культуры он ранее ставил внутреннее духовное развитие личности, имеющее результатом способность создавать культурные объекты в творческих актах.

В конце раздела, посвященного «кумиру культуры», Франк все-таки дает конструктивное разрешение возникшему здесь противоречию между его прежним и нынешним отношением к рассматриваемому понятию: он констатирует принципиальное несовпадение между «глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и экстенсивной распространенностью ее внешних результатов и плодов – с другой»¹³. Получается, что он критикует не собственно идеал «глубокой и интенсивной духовной жизни», которая и выступала для него ранее сущностью культуры, а подмену этого идеала, т.е. жизни как подлинной ценности, ее внешними материальными и социальными следствиями и результатами. Это противопоставле-

¹³ См.: Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 143 [11].

ние ясно выражено и в финале рассуждения: «“Культура” есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и, смотря по тому, чего мы ищем и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями» [11, с. 143]. Этот вывод уже почти ничем не отличается от прежних суждений Франк о культуре, здесь ее сутью, как и в прежних его работах, признается «духовная жизнь человечества», хотя недостатком сформулированного определения является отсутствие в нем акцента на творческом начале отдельной личности, без чего указанная «духовная жизнь» становится слишком «туманным» понятием.

Приходится констатировать, что вся многословная и весьма эмоциональная критика Франком «нравственного идеализма» и «культуры» в указанной работе носит демагогический и нарочитый характер, т.е., скорее всего, не свидетельствует о каких-то радикальных изменениях позиции. Причины столь странного желания создать видимость изменений в своем мировоззрении при реальном сохранении прежней позиции понять не так трудно. Общественное мнение русской эмиграции отличалось чрезвычайной нетерпимостью ко всем тем тенденциям в прежней общественной жизни России, которые в той или иной степени были связаны с революцией и рассматривались как ее возможные причины. В начале века Франк был известным деятелем либерального движения, ярким интеллектуалом, критиковавшим самодержавную государственность и православную церковь за их негативное отношение к высокой культуре и творческой свободе. Более полно войдя в церковную жизнь и приняв истину церкви, Франк не мог столь же решительно защищать прежние свои идеалы, явно противоречащие его новой жизненной позиции. Но и отречься от них он не мог, это противоречие и привело его к творческому кризису, в результате работа «Крушение кумиров», как и следующая книга «Смысл жизни», разительно отличается от его прежних статей и книг, отмеченных логичностью и ясностью философских формулировок. Эти новые работы, наоборот, наполнены многословными и весьма «туманными» рассуждениями, бесконечными повторами одних и тех же мыслей, эмоциональной, но совершенно двусмысленной и неубедительной критикой «интеллигентских заблуждений» и, что самое печальное, отсутствием значимых и понятных выводов.

С предельной наглядностью все эти недостатки проявляются в последнем разделе работы «Крушение кумиров», имеющем название «Духовная пустота и встреча с живым Богом». Занимающая более четверти объема всей работы, эта часть отличается удивительной бессодержательностью: еще раз повторяя критику ложных «кумиров», Франк украшает повествование многочисленными художественными метафорами, стихотворными и евангельскими цитатами, но так и не доходит до понятных и значимых результатов своей «проповеди». Собственно говоря, самый явный результат этой части сформулирован уже в ее названии: после освобождения от власти «кумиров», утверждает Франк, человек должен встретить живого Бога, и это даст ему окончательную опору и спасение в трагическом, страшном мире. Но в такой общей формулировке этот вывод трудно признать позитивным результатом, поскольку итогом указанной встречи

может стать как духовный взлет гения науки или искусства, так и фанатизм формальной веры, отрицающей все земное.

Впрочем, дальше мысль Франка движется в направлении тех идей, которых он придерживался ранее; он говорит об абсолютной ценности для нас «настоящей жизни»: «Мы ищем настоящей жизни, жизненной полноты и прочности. Нам неясно, должны ли мы вообще кому-то или чему-то служить, и мы, во всяком случае, не знаем, чему мы должны служить. Но что *жить* мы хотим и должны – это мы достаточно хорошо понимаем и этого доказывать не приходится» [11, с. 167]. Отметим, что уже в следующей работе «Смысл жизни» (см. ниже) Франк будет подчеркивать абсолютное значение для каждого человека идеи *служения* высшим ценностям, здесь же он сомневается в необходимости какого-то служения и возникает впечатление, что он провозглашает идеал «жизни ради самой жизни» – противоречивый «идеал», который отрицает наличие каких-то значимых целей внутри самой жизни. Такое представление выглядело бы странным в работе религиозного философа, и, конечно, Франк не останавливается на нем и соединяет его с идеей встреченного живого Бога. Эта встреча приводит к тому, что внутри жизни мы обнаруживаем некие «духовные основы», которые и дают нам ориентиры и цели нашего бытия: «При свете обретенного нами знания истинного бытия нам теперь постепенно открывается или мы, по крайней мере, предугадываем целый новый мир – сферу *духовных основ* жизни; и в этом мире царит строгая, неукоснительная закономерность – не менее точная, чем в мире физическом, хотя и иного порядка» [11, с. 175]. Этот вывод, сделанный в самом конце работы, заставляет признать все, что было сказано выше, если и не полностью ложным, то малообоснованным. Если внутри жизни мы нашли духовные основы, да еще подчиненные «неукоснительной закономерности», то мы не только можем, но и должны выразить эти духовные основы в виде рациональных суждений, которые зададут *идеал* нашей жизни и станут основанием того самого «нравственного идеализма», который Франк только что подверг уничтожающей критике. Далее он пытается уточнить, что имеет в виду под основами жизни: «Мы знаем истинные, духовные основы и цели жизни и хорошо понимаем как вытекающую из них неизбежную иерархичность человеческой жизни, необходимость подчинения худших – лучшим и всех – общему закону жизни, так и необходимость уважения ко всякой человеческой личности и братского к ней отношения» [11, с. 178].

Очень характерно, что здесь не упомянута как раз та «основа» жизни, которую Франк ранее полагал главной, – духовное развитие каждой личности, реализующееся в культурном творчестве. Да и в целом это утверждение носит настолько общий характер, что не дает никаких ориентиров для определения конкретных целей жизни. Возникает естественный вопрос: неужели ради таких общих нравственных пожеланий, которые способен сформулировать каждый здравый человек, нужно было выстраивать сложные философские рассуждения, занимающие десятки страниц?

В самом конце работы Франк формулирует еще одно утверждение, которое и раскрывает ту сверхзадачу, ради которой было создано это произведение: он провозглашает в качестве главного «идеала» для себя самого и для людей, к которым он обращается, т.е. для всех русских эмигрантов, *причастность к церковной жизни* – именно этот идеал отвечает его новой жизненной позиции, из которой он пытается заново выстроить свое философское мировоззрение: «Через происшедшее преодоление внутренней замкнутости нашей души, через ее раскрытие и приобщение к всеединой живой основе бытия мы сразу же внутренне приобщаемся и к сверхвременному всеединству людей, живущих, как и мы, в Боге и с Богом, – к сверхиндивидуальной душе церкви как единству святости и религиозной жизни, как вечной хранильнице священных истин и преданий. Из самого восприятия вечного бытия и живой близости Божеству непосредственно вытекает и восприятие церкви как живой вселенской души человечества, как соборной личности, через связь с которой мы соучаствуем во вселенском, космическом таинстве Богообщения. В ней мы имеем истинное материнское лоно всей нашей духовной жизни» [11, с. 179–180]. Особенно показательна последняя фраза. Как мы помним, в статьях 1900-х гг. Франк убедительно доказывал, что один факт принадлежности к церкви и исповедание церковной веры не дает человеку подлинной опоры в жизни, эту опору он видел в реализации главной цели жизни, доступной каждому – в духовном развитии, в раскрытии в себе божественных глубин и в обретении способности к высшим формам творчества, которые и являются единственным доступным нам способом выразить в материальном мире свое достигнутое единство с Богом. Теперь же Франк утверждает прямо противоположное: принятие формальной, догматической веры церкви достаточно для осознания осмысленности жизни. Несмотря на пафос Франка в отвержении сиюминутных и относительных ценностей, вся его работа выступает наглядным примером подчинения мыслителя таким относительным ценностям, обусловленным общественной средой, в которой он оказался и ради согласия с которой пытается отречься от самым дорогих ему идей.

Похожие противоречия характерны и для книги «Смысл жизни», написанной сразу после издания «Крушения кумиров». Франк начинает свое размышление с повторения критики «кумиров», в данном случае она сводится к двум жизненным целям, которые он в равной степени признает ложными: во-первых, стремление к переделке мира ради осуществления в нем абсолютной правды и, во-вторых, нравственное совершенствование, реализация в личной жизни нравственного идеала. Первую цель Франк вновь сводит к ее наиболее прямолинейному варианту – революционной перестройке общества, а вторую связывает с учением Толстого, которое он излагает с нескрываемой иронией: «Мир можно и должно спасти, его бессмысленность – заменить осмысленностью, если каждый человек будет стараться жить не слепыми страстями, а “разумно”, в согласии с нравственным идеалом. Типичным образцом такого умонастроения является *толстовство*, которое частично и бессознательно исповедуют или к которому склоняются многие русские люди и за пределами собственно “толстовцев”» [12, с. 34–35].

Констатируя, что никакими «частными» делами человек не в состоянии изменить мир, но одновременно признавая осмысленность мира в целом, несмотря на его абсурдность и бессмысленность в отдельных эмпирических явлениях, Франк приходит к выводу, что единственным нужным и осмысленным делом для нас является «служение высшему и абсолютному благу»¹⁴. Дальнейшее повествование в книге «Смысл жизни» посвящено разъяснению этого центрального тезиса. Поскольку «абсолютное благо» есть, очевидно, Бог, этот тезис означает не то, что мы ищем благо и подчиняемся ему, но скорее, что это «благо», т.е. Бог, само овладевает нами, подчиняет себе душу и ведет ее во всех делах человека: «Для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность Ему, достижимость для нас *жизни в Боге, или божественной жизни*» [12, с. 54]. Усатривая принципиальную раздвоенность нашего сознания и всего нашего бытия между бессмысленной и враждебной эмпирической реальностью и целостным пребыванием в Боге и абсолютном благе, человек, продолжает Франк, должен признать абсолютный приоритет второй стороны этой жизненной антиномии и убедиться, что для каждого есть возможность «приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь им»¹⁵. В этом случае все ужасы эмпирической жизни отступят на второй план и человек поймет, что в глубине своего существа он един с Богом и другими людьми; живя в этом единстве и этим единством, он осознает блаженство и совершенство жизни в ее божественной сущности: «Жизнь осмысливается только отречением от ее эмпирического содержания; твердую, подлинную опору для нее мы находим лишь вне ее; лишь перешагнув за пределы мира, мы отыскиваем ту вечную основу, на которой он утвержден» [12, с. 116]. Однако Франк не останавливается на этом тезисе, который мог бы означать аскетическое отречение от мира со всем богатством и относительным совершенством его явлений; он уточняет, что после открытия единой священной основы всех явлений, мы можем сами эти отдельные явления также признать священными и истинными в их связи с указанной основой: «Жизнь, как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица; жизнь как *служение* есть Богочеловеческое дело и, следовательно, всецело осмысленна. И каждое мнимое человеческое благо — любовь к женщине, богатство, власть, семья, родина, использованное как *служение*, как путь к истинной жизни и озаренное лучами “света тихого”, теряет свою суетность, свою иллюзорность и приобретает вечный, т.е. подлинный, *смысл*» [12, с. 117]. В этом месте мы снова можем зафиксировать странное «обращение» рассуждений Франка. Начав с критики и ниспровержения идеала внутреннего нравственного совершенства, он пришел ровно к этому идеалу, просто назвав его по-другому. Он даже формулирует тезис о необходимости «внутреннего, свободного духовного перевоспитания»¹⁶ каждого человека и человечества

¹⁴ См.: Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 83.

¹⁶ Там же. С. 124.

через акт обретения Бога в себе, словно забыв о том, что в начале работы с пафосом отверг плодотворность такой задачи и даже использовал почти то же самое выражение «внутренняя воспитательная работа над самим собой и другими»¹⁷ в негативном смысле, как ложную цель «толстовства». Трудно поверить, что Франк не заметил при работе над книгой «Смысл жизни», что выстроенная им логика осмысления мира через обретения Бога в себе абсолютно точно воспроизводит логику религиозного учения Толстого в его поздних трактатах. Отвергая чрезмерную привязанность к эмпирическому, раздробленному миру, Толстой требовал от человека открыть в себе Бога, перейти к божественной жизни и начать жить так, чтобы жила не собственная ограниченная личность человека, но в нем жил и действовал сам Бог. Впрочем, можно заметить, что Франк постоянно говорит о «толстовцах» и практически не упоминает в своей критике Толстого, а ведь и сам Толстой в конце жизни весьма критично относился к «толстовству», видя в нем упрощение и искажение своего религиозно-философского учения. В реальности позиция Франка в той части, где он рисует позитивный идеал служения абсолютному благу и обретения Бога как основания своей личности, связывающего каждого с другими людьми и придающего смысл каждому эмпирическому явлению, практически тождественна позиции Толстого¹⁸. Вновь приходится признать всю критическую часть книги Франка демагогической и не имеющей ясного адресата, хотя обычный читатель воспринимает уверения автора за «чистую монету» и понимает ее как обоснованную критику Толстого; на деле она выстраивается только в качестве своего рода «индальгенции» от обвинений в близости к тем интеллектуальным течениям, которые эмигрантское общественное мнение считало причиной революции.

В рассуждениях Франка в книге «Смысл жизни» без труда угадывается еще один философский источник, уже рассмотренный выше и достаточно неожиданный, учитывая церковную настроенность Франка в первые эмигрантские годы, – это позднее религиозно-философское учение Фихте, изложенное в уже упоминавшейся выше диалогии «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». Даже эмоционально-пророческий пафос, с которым написана книга Франка, напоминает тон обращений Фихте к немецкой публике, которую он пытался «принудить к пониманию» и заставить жить по-новому через принятие религиозного учения о Боге как глубинном и подлинном основании человеческой личности. Рисуя безрадостную жизнь человека, погруженную в материальную жизнь, раздробленную на отдельные явления и поэтому не имеющую смысла, Фихте зывал к этому человеку: «...возвысь себя до точки зрения религии – и все покровы падут; мир прейдет пред тобою со своим мертвым принципом, и само Божество снова войдет в тебя в своей первой и изначальной форме – как жизнь, как твоя собственная жизнь, которой ты должен и будешь жить» [14, с. 71]. Для человека, совершившего такой переход к новому образу жизни, обретшего в себе

¹⁷ См.: Франк С.Л. Смысл жизни. С. 35.

¹⁸ См.: Евлампиев И.И. Толстовские мотивы в постреволюционной этике С.Л. Франка // Человек. 2018. № 5. С. 126–139 [13].

Бога, все явления мира, которые ранее казались абсурдными и бессвязными, обретут глубокий смысл, придут в гармоничное единство и станут причиной несказанного блаженства: «Всё, чего желает и что неустанно творит морально-религиозный человек ... имеет для него ценность потому, что это – непосредственное явление Бога, какое он принимает в нем, этом определенном индивидуе» [14, с. 130]. Все эти идеи мы находим в финале книги Франка, причем даже те словесные формы, которые он использует здесь, удивительно точно повторяют характерные выражения двух трактатов Фихте.

Таким образом, оказавшись в 1922 г. за границей и решив принять церковное православие, Франк решил критически пересмотреть основания своей системы и попытался отречься от центрального ее пункта – сведения подлинного религиозного опыта к опыту внутренней духовной жизни личности, выражающейся в культурном творчестве; это означало, в том числе, отречение от идей Фихте. Однако ярко проявившись в работе «Крушение кумиров», это изменение исходных установок привело к противоречиям и очевидным неувязкам в философских построениях Франка. И уже в работе «Смысл жизни», наряду с попытками сохранить новую идейную тенденцию, проявились (скорее всего, даже помимо явного желания Франка) его прежние убеждения, вне которых он, вероятно, не мог плодотворно продолжать свою работу, – он снова вернулся к идеям Фихте, составившим ранее принципиальную основу его системы.

Но Фихте, формулируя свое видение истинного христианства как учения о тождестве Бога и человека, прекрасно понимал несовместимость его с церковным, историческим христианством в обоих его конфессиях, существовавших тогда в Германии. Он решительно отмежевался от церковной традиции, понимая, что только его философская вера может показать человечеству «путь спасения», в то время как духовный диктат церкви, уничтожая в человеке ощущение своей абсолютности, в конце концов приведет его к гибели. Франк с его глубоким и острым философским умом не мог не признать неизбежности такого вывода, и если в эпоху создания «Смысла жизни» он, вероятно, еще только интуитивно, неявно ощущал противоречие между «фихтеанским» финалом книги и своей принадлежностью к церкви, то далее это противоречие было им ясно осознано и не могло не привести к тяжелым сомнениям по поводу правильности своего жизненного пути. Впрочем, как рядовой член православной церкви, Франк так и не сделал, не смог сделать окончательный выбор между философской верой и церковью, ведь последняя была для него не только религиозным институтом, но и формой общения с дорогими людьми. Полностью прервать свое участие в церковной жизни означало бы разорвать множества важных для него человеческих связей, да и вообще, в эмиграции порвать с церковью было то же самое, что отречься от России. Но в рамках своих философских убеждений выбор был сделан абсолютно недвусмысленно и определенно: критика в адрес церкви в поздних сочинениях Франка становится неожиданно резкой и фактически ничем не отличается от той критики, которая звучала в адрес догматической традиции в работах 1910-х гг.

Наиболее показательными в смысле прояснения окончательной религиозной позиции философа являются две его работы 1940-х гг. – «Свет во тьме» и «С нами Бог» (обе книги были написаны в 1941 г., но переработаны после войны; первое издание «Света во тьме» состоялось в 1949 г., книга «С нами Бог» была впервые опубликована в 1964 г.). С началом нацистской оккупации Франк был вынужден уехать из Парижа и скрываться от возможного ареста в маленькой деревне на юге Франции. Здесь для него было затруднительным участвовать в церковной жизни, и эта изоляция привела к тому, что в своих заметках и письмах он стал демонстрировать более решительное и свободное отношение к церкви и в итоге признал себя чужим в ее ограде. В 1944 г. Франк записывает в дневник суждение о церкви, метафорически называя ее «кораблем»: «Как ни опасно, как ни трудно плыть вне корабля – на корабле, как он есть, нам уже нет места. Продолжая аналогию, можно сказать, что если большое число людей еще может жить на нем, чувствуя себя привольно, то нам, раз уже привыкшим к свежему морскому воздуху вне корабля, душно на нем, мы чувствовали бы себя стиснутыми и не могли бы вольно дышать»¹⁹.

И далее он утверждает, что *подлинная* Церковь – это мистическое соборное единство, в которое входит все человечество, а не сложившаяся в истории эмпирическая организация. Чуть позднее, в апреле 1945 г., в письме к М.И. Лот-Бородиной он высказывает похожую мысль: «Все более остро я сознаю, что правда и неправда (в самом глубоком религиозном смысле) совсем не совпадает с обычным делением людей на религиозно-верующих и неверующих. Надо показать напр[имер] верующему в справедливость и любовь человеку (скажем, неверующему в обычном смысле, но благонамеренному социалисту), что он, не ведая того, верит в Бога и Христа; и надо показать иному церковнику, что он собственно, верит не в Бога, а в дьявола или в мамону» [15, с. 102].

В этом контексте выглядит достаточно естественным и окончательный итог его тридцатилетних отношений с православной церковью, который он подвел в письме к сыну Виктору от 13 февраля 1945 г., где признавая, что его обращение в православие «по-настоящему не удалось», Франк тем не менее констатировал, что не видит в этом трагедии, поскольку нашел подлинную веру вне какой-то конфессиональной традиции: «После бурного увлечения церковной верой я теперь, на старости, наконец нашел незыблемую духовную почву только в сознании, что я “христианин”, член вселенской христовой церкви, а в остальном – не безоговорочный член никакого отдельного вероисповедания...»²⁰. Этот мировоззренческий сдвиг, закончившийся возвращением к свободной вере своей мо-

¹⁹ Цит. по: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и православие // Русско-византийский вестник. 2018. № 1(1). С. 101 [15].

²⁰ Цит. по: Буббайер Ф.С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: РОССПЭН, 2001. С. 221 [16].

лодости, к религиозному «универсализму», который фиксируют во взглядах философа все объективные исследователи²¹, оказал определяющее влияние на написанные им в это время два религиозно-этических сочинения: они оказались очень близкими к сочинениям Франка 1910-х гг. и снова удивительно созвучными с религиозно-философским учением позднего Фихте.

Список литературы

1. Корнилаев Л.Ю. Образ философии Фихте в немецком неокантианстве // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 4. С. 76–93.
2. Евлампиев И.И. «Спор» Фихте и Гегеля в историко-философских работах И.А. Ильина. Статья вторая: Проблема отношений Бога, мира и человека // Соловьёвские исследования. 2025. Вып. 4(88). С. 29–43.
3. Франк С.Л. [Рецензия на:] Fritz Medicus. J.G. Fichte. Dreizhn Vorlesugen // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 309–313.
4. Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 5. Предмет знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 824 с.
5. Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н. Предисловие. С.Л. Франк: «Предмет знания» // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 5. Предмет знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 5–108.
6. Струве П., Франк С. Очерки философии культуры // Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 343–363.
7. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. С. 358–617.
8. Евлампиев И.И. Религиозное измерение философии С.Л. Франка: русский фихтеанец в поисках истинного христианства // Философский полилог. 2026. № 1 (в печати).
9. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 920 с.
10. Назарова О.А. «Великий разрыв»: опыт характеристики творчества С.Л. Франка в изгнании (1922–1950) // Русское зарубежье: история и современность: сб. ст. Вып. 2. М.: ИНИОН РАН, 2013. С. 69–115.
11. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
12. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 18–130.
13. Евлампиев И.И. Толстовские мотивы в постреволюционной этике С.Л. Франка // Человеч. 2018. № 5. С. 126–139.
14. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, 1997. 400 с.
15. Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Религиозный путь философа: С.Л. Франк и православие // Русско-византийский вестник. 2018. № 1(1). С. 82–112.
16. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
17. Куляскина И.Ю. Религиозность С.Л. Франка // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2019. Вып. 86. С. 10–15.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [The main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Saint-Petersburg: Mifril, 1993, pp. 358–617.

²¹ См.: Куляскина И.Ю. Религиозность С.Л. Франка // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2019. Вып. 86. С. 10–15 [17].

2. Frank, S.L. [Retsenziya na:] Fritz Medicus. J.G. Fichte. Dreizhn Vorlesugen [[Review:] Fritz Medicus. J.G. Fichte. Dreizhn Vorlesugen], in Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 2. 1903–1907* [Complete Works. Vol. 2. 1903–1907]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2019, pp. 309–313.

3. Frank, S.L. Krushenie kumirov [The Fall of Idols], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 111–180.

4. Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 5. Predmet znaniya* [Complete Works. Vol. 5. The Subject of Knowledge]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2023. 824 p.

5. Frank, S.L. Smysl zhizni [The meaning of life], in Frank, S.L. *S nami Bog* [God with us]. Moscow: AST, 2003, pp. 18–130.

6. Struve, P., Frank, S. Ocherki filosofii kul'tury [Essays on the Philosophy of Culture], in Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 2. 1903–1907* [Complete Works. Vol. 2. 1903–1907]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2019, pp. 343–363.

Individual Works

7. Fikhte, I.G. *Nastavlenie k blazhennoy zhizni* [Instructions for a Blessed Life]. Moscow: Kanon, 1997. 400 p.

(Articles from Scientific Journals)

8. Alyaev, G.E., Rezvykh, T.N. Religioznyy put' filosofa: S.L. Frank i pravoslavie [The Religious Path of a Philosopher: S.L. Frank and Orthodoxy], in *Russko-vizantiyskiy vestnik*, 2018, no. 1(1), pp. 82–112.

9. Evlampiev, I.I. «Spor» Fikhte i Gegelya v istoriko-filosofskikh rabotakh I.A. Il'ina. Stat'ya vtoraya: Problema otnosheniy Boga, mira i cheloveka [The “Dispute” between Fichte and Hegel in the Historical and Philosophical Works of I.A. Ilyin. Article Two: The Problem of the Relationship between God, the World, and Man], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2025, issue 4(88), pp. 29–43.

10. Evlampiev, I.I. Tolstovskie motivy v postrevolyutsionnoy etike S.L. Franka [Tolstoy an motifs in the post-revolutionary ethics of S.L. Frank], in *Chelovek*, 2018, no. 5, pp. 126–139.

11. Evlampiev, I.I. Religioznoe izmerenie filosofii S.L. Franka: russkiy fikhteanets v poiskakh istinnogo khristianstva [The Religious Dimension of S.L. Frank's Philosophy: A Russian Fichte an in Search of True Christianity], in *Filosofskiy polilog*, 2026, no. 1 (in print).

12. Kornilaev, L.Yu. Obraz filosofii Fikhte v nemetskom neokantianstve [The image of Fichte's philosophy in German neo-Kantianism], in *Kantovskiy sbornik*, 2022, vol. 41, no. 4, pp. 76–93.

13. Kulyaskina, I.Yu. Religioznost' S.L. Franka [The religiosity of S.L. Frank], in *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2019, issue 86, pp. 10–15.

14. Nazarova, O.A. «Velikiy razryv»: opyt kharakteristiki tvorchestva S.L. Franka v izgnanii (1922–1950) [“The Great Break”: An Essay on the Characterization of S.L. Frank's Work in Exile (1922–1950)], in *Sbornik statey «Russkoe zarubezh'e: istoriya i sovremennost'»*. Vyp. 2 [Collection of Articles “Russian Emigration: History and Modernity”. Issue 2]. Moscow: INION RAN, 2013, pp. 69–115.

(Monographs)

15. Alyaev, G.E., Antonov, K.M., Rezvykh, T.N. Predislovie. S.L. Frank: «Predmet znaniya» [Preface. S.L. Frank: “The Object of Knowledge”], in Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 5. Predmet znaniya* [Complete Works. Vol. 5. The Object of Knowledge]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2023, pp. 5–108.

16. Bubbayer, F. *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [Frank. The Life and Works of the Russian Philosopher. 1877–1950]. Moscow, ROSSPEN, 2001. 328 p.

17. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta* [The History of Russian Metaphysics in the 19th and 20th Centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2020. 920 p.